



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Religiöse Gewalt in Europa  
im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit

Verfasser

Bernhard Koch

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 300

Studienrichtung lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuer: Univ.-Doz. Dr. Johann Wimmer



## **Widmung**

Ich widme diese Arbeit  
jenen zwei besonderen Menschen,  
denen ich alles zu verdanken habe –  
meinen Eltern.

Ohne Euch hätte ich es nie so weit geschafft.  
Dafür kann ich Euch gar nicht genug danken.



# Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	7
1.1	Vorwort.....	7
1.2	Danksagung.....	9
1.3	Aufbau der Arbeit.....	9
1.4	Forschungsleitende Fragestellungen.....	10
1.5	Methodische Vorgangsweise.....	11
2	Theoriekonstrukte und Begriffe.....	12
2.1	Religion.....	12
2.2	Gewalt.....	17
2.2.1	Allgemein.....	17
2.2.2	Spezifizierung: Dimensionen der Gewalt.....	23
2.3	Häretiker/ Ketzer/ Ketzerei.....	27
3	Europa im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit.....	30
3.1	Zeitliche Kontextualisierung.....	30
3.1.1	Allgemeine Tendenzen.....	31
3.1.2	Weltliche Machtordnung.....	35
3.1.3	Gab es einen mittelalterlichen Staat?.....	37
3.1.4	Religion.....	43
3.1.5	Die mittelalterliche Gesellschaft.....	44
3.2	Der Stellenwert der Katholischen Kirche.....	45
3.2.1	Das Christentum.....	45
3.2.2	Reichtum.....	49
3.2.3	Kirchenbauten als psychische und physische Zentren der Macht / Sozialdisziplinierung.....	49
3.2.4	Verhältnis zur weltlichen Machtordnung.....	56
3.2.5	Legitimierung physischer Gewaltanwendung.....	57
3.2.6	Die Inquisition als legitimierte Form physischer Gewaltanwendung.....	60

3.3 Die gesellschaftliche Verortung von Gewalt.....	64
4 Bewegungen/religiöse Gruppierungen.....	69
4.1 Katharer.....	69
4.2 Hussiten.....	77
4.3 Juden.....	87
4.4 Hugenotten.....	104
5 Schlussfolgerungen.....	111
5.1 Beantwortung der Forschungsfragen.....	111
5.2 Allgemein.....	121
6 Literaturverzeichnis.....	128
6.1 Monographien und Beiträge aus Sammelbänden.....	128
6.2 Zeitungsartikel.....	132
7 Abstract deutsch.....	133
7.1 Abstract englisch.....	133
8 Lebenslauf.....	134

# 1 EINLEITUNG

## 1.1 Vorwort

Verfolgt man rudimentär das Weltgeschehen aus der eindimensionalen Sicht der Medienberichterstattung, so kristallisieren sich zwei große Aspekte heraus, die maßgeblich für die Konflikte auf unserer Erde sind: Religion und Gewalt; oftmals in Verbindung miteinander. Vor allem die Religion, so scheint es, entscheidet über Gruppenzugehörigkeit oder Ausgestoßen-Sein, über den Ausgang von Wahlen, über Territorialansprüche, über die Gestaltung der Gesetzgebung und in vielen Fällen letztendlich über Leben und Tod. „In der Geschichte und in den heutigen Gesellschaften waren und sind Verbindungen zwischen religiösen Gruppen und Gewalt weit verbreitet.“ (Pahl in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 406)

Mit dem viel bemühten Terminus des „Finsteren Mittelalters“ glauben wir eine Zeit, geprägt von Verfolgungen von – je nach Standpunkt – religiös andersdenkenden Menschen bzw. „Ungläubigen“ und roher Gewalt hinter uns zu haben. Zweifellos lassen sich Hexenwahn und Verfolgungswellen nicht aus unserer Geschichte wegleugnen. Doch diese Denkweisen und die damit verbundenen Handlungen sind keineswegs nur der Vergangenheit zuzurechnen, sondern stellen eine nicht erreichte Idealisierung unserer Zeitrechnung dar.

Auch heute noch suchen wir nach Sündenböcken, die das Übel in unserer nächsten Umgebung an sich ziehen und die wir für alle möglichen Missstände verantwortlich machen möchten; der Hexenwahn lebt im Aberglauben zum Teil bis heute weiter. (vgl. Sieck, 2007: S. 7, 235) Ab und an liest man noch von „Hexenverbrennungen“ oder ähnlichem.<sup>1</sup>

Mehr oder weniger stumme Zeugen der Vergangenheit begegnen uns in Gestalt von prächtigen Kirchengebäuden, deren Bauweise und Imposanz selbst den gegenwärtigen Betrachter in Stauen versetzen, und anderen Hinterlassenschaften vergangener Epochen in zahllosen europäischen Städten sowie in tradierten Gebräuchen und kaum hinterfragten Ansichten. Nicht zuletzt semantisch – exemplarisch seien hier die Wörter Skandal, Filiale, Ampel, Establishment und Heiden erwähnt, die ihren etymologischen Ursprung in der Kirche (bzw. Kirchensprache) haben (vgl. Weiss, 2011: S. 14) – tragen wir, metaphorisch gesehen, einen Teil des Mittelalters bzw.

---

<sup>1</sup> Wie etwa den Artikel aus der Wiener Zeitung vom 7. Jänner 2012: „15-Jähriger in London zu Tode gefoltert. Verwandte verdächtigten den Jugendlichen der Hexerei“, S. 9.

der Kirchengeschichte in unsere Zeit, oftmals ohne uns dessen bewusst zu sein. Eines von vielen Beispielen, wie prägend doch die Katholische Kirche auf unser heutiges Leben Einfluss genommen hat.

Der Zeitabschnitt „Mittelalter-Frühe Neuzeit“ übt nach wie vor eine gewisse Faszination auf uns aus. Es ist ein Zeitalter der schier zügellosen Gewalt, der religiösen Auseinandersetzungen, der Verfolgungen, der Umbrüche, der Unsicherheiten, der Andersdenkenden sowie der Hinterfragungen. Die schriftlichen Überlieferungen und die erwähnten historischen Gebäude und Reliquien aus jener Zeit geben uns die Möglichkeit, uns intensiv mit dieser Periode auseinanderzusetzen. Oder, wie Martin Kintzinger treffend feststellte: „Man möchte etwas wissen vom Mittelalter, und man möchte etwas verstehen vom Wissen der Menschen im Mittelalter.“ (Kintzinger, 2003: S. 18)

In einigen Ländern Europas entlud sich die Summe der religiösen, politischen, nationalen, sozialen und ökonomischen Widersprüche seit dem 14. und 15. Jahrhundert in einer Kette revolutionärer Bewegungen, die der Ausgangspunkt der Forderung nach einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern vereint. Diese Bewegungen kulminierten im 16. Jahrhundert in der frühbürgerlichen Revolution, deren Hauptschauplätze in Frankreich, Deutschland, Spanien und den Niederlanden zu finden waren. (vgl. Kossok, 1989: S. 22) Einige dieser Bewegungen möchte ich in dieser Arbeit eingehender behandeln. Als Student der Politikwissenschaft und Geschichte (Wahlfächer) möchte ich mich darüber hinaus mit historischer, religiöser Gewalt und deren Auswirkungen eingehender befassen. Ich bin im Laufe meines Studiums zu der Überzeugung gelangt, dass Gewalt in all ihren Facetten der bestimmende Faktor unserer Gesellschaft ist und Religion eine ebenso wichtige Rolle spielt, sodass es Sinn macht, diesen Faktoren historisch auf den Grund zu gehen.

Um der politikwissenschaftlichen Annäherung an die Thematik Rechnung zu tragen, soll die reine Wiedergabe von Geschichtsabläufen und der Kirchenhistorie soweit wie möglich vermieden und diese lediglich als Teilaspekte behandelt werden.



## **1.2 Danksagung**

Das Vorwort abschließend, möchte ich hier die Gelegenheit wahrnehmen und mich bei all jenen einzigartigen Menschen bedanken, die mich während des Studiums in jeder erdenklichen Weise unterstützt und mir somit diese Erfahrung überhaupt erst ermöglicht haben: ganz besonders bei meiner großartigen Familie, meiner geliebten Freundin und meinen wunderbaren Freunden.

Danken möchte ich ebenso Prof. Wimmer, der mich durch seine aufschlussreichen Seminare immer wieder zum Nachdenken angeregt hat und letztendlich meine Arbeit betreute.

## **1.3 Aufbau der Arbeit**

Meine Arbeit setzt sich im Wesentlichen aus vier großen Teilbereichen zusammen, deren Inhalte und Zusammenhänge ich hier kurz skizzieren möchte.

Nachdem ich im nächsten Punkt meine Fragestellungen ausformuliere, werde ich im Theorie-Teil auf die wichtigsten Begrifflichkeiten im Kontext des vorliegenden Themenkomplexes Religion/Gewalt eingehen. Angesichts der Dimension dieses Bereichs ist dies unumgänglich.

Um die zu besprechenden Vorgänge und Verhaltensweise der Menschen einigermaßen einordnen zu können, bedarf es meiner Meinung nach unbedingt des nächsten Bereiches – ich werde anhand des mir zur Verfügung stehenden Materials eine zeitliche Kontextualisierung für den von mir auserwählten Abschnitt Spätmittelalter/Frühe Neuzeit vornehmen. Des Weiteren werde ich versuchen, die wichtigsten Aspekte des mittelalterlichen bzw. früh-neuzeitlichen Lebens zu umreißen. Konkret sollen dabei allgemeine Tendenzen in Europa ebenso behandelt werden wie der Stellenwert von Religion und der Katholischen Kirche sowie die besondere Bedeutung von Gewalt.

Im nächsten Teil nehme ich anhand der von Peter Imbusch erarbeiteten Schematisierung von Gewalt eine Kategorisierung der einzelnen Bewegungen bzw. religiösen Gruppierungen vor.

Im letzten Punkt ziehe ich daraus meine Schlussfolgerungen und kläre, ob all meine Fragestellungen beantwortet werden konnten.

#### **1.4 Forschungsleitende Fragestellungen**

Dem Titel folgend, möchte ich zunächst spezifizieren, was ich mit religiöser Gewalt meine. Im Zentrum meiner Forschung steht die Frage nach der Legitimation von Gewalt. Hier möchte ich insbesondere auf die Rolle der katholischen Kirche bei religiös motivierter Gewalt eingehen.

Mein Forschungsvorhaben lässt sich auf die nachstehenden Fragen festlegen, die es zu beantworten gilt:

- Wie ist das Verhältnis zwischen Religion und Gewalt?
- Welche Bedeutung hat die Religion für die spätmittelalterliche/früh-neuzeitliche Gesellschaft?
- Welche Bedeutung hat die Katholische Kirche für die Menschen?
- Was bedeutet Gewalt im spätmittelalterlichen/früh-neuzeitlichen Europa?
- In welcher Form ist die Katholische Kirche gewalttätig?
  - Allgemein – Kann man von *Struktureller Gewalt* nach Johan Galtung sprechen?
  - Speziell – Wer sind die Opfer dieser Gewalt?
  - Welche Rechtfertigungsmuster lassen sich erkennen?
  - Wie wird die durch die Katholische Kirche ausgeübte Gewalt legitimiert?

In diesem Kontext drängt sich die Frage nach dem Staat auf, daher:

- Welche Merkmale kennzeichnen den modernen Staat
- Kann man von einem mittelalterlichen Staat sprechen?
  - Bedingt die Absenz des modernen Staates diese Form der Gewalt (also religiös motivierte)?
  - Wird die Bildung eines modernen Staatentums durch die Kirche verhindert?

### **1.5 Methodische Vorgangsweise**

Die Masse an Literatur zum Themenkomplex „Mittelalter-Gewalt-Religion-Kirche“ macht eine vollständige Abhandlung im vorliegenden Rahmen unmöglich und folglich erforderlich, eine Auswahl zu treffen. Aufgrund der zeitlichen Kontextualisierung und dem vorhandenen Material zu diesem Thema muss meine Arbeit mit ausschließlicher, kritischer Analyse primärer und sekundärer Literatur bestritten werden. Wie bereits eingangs erwähnt, bin ich ob des Forschungsvorhabens bemüht, nicht den Anschein einer Religionsabhandlung oder reinen Geschichts-Wiedergabe zu erwecken, daher muss an vielen Stellen ein Abstrich bezüglich der weiteren Ausführungen gemacht werden.

## 2 THEORIEKONSTRUKTE UND BEGRIFFE

Um die vorliegenden Fragestellungen bestmöglich beantworten zu können, werde ich zunächst die wichtigsten Begriffe diskutieren, die die Hauptpfeiler dieser Untersuchung sind. Bei den nachstehenden Begriffen kann man nicht von endgültigen Formulierungen ausgehen, da sie einem ständigen Wandel ihrer Ausprägung bzw. ihrer Bedeutung unterzogen sind. Für diese Arbeit ist der Zusammenhang zwischen dem fehlenden modernen Staat (insbesondere das fehlende Gewaltmonopol, das in einem späteren Kapitel besprochen wird), der römischen Kirche und der Gewalt von enormer Wichtigkeit. Dies möchte ich hier herausarbeiten.

### 2.1 Religion

Religion scheint immer dann vorzuliegen, wenn man einzusehen hat, weshalb nicht alles so ist, wie man es gerne möchte. (vgl. Luhmann, 2000: S. 122) Jens Schlieter hat in seiner Textsammlung versucht, die Religion mit einem Satz zu beschreiben: Die Bezeichnung „Religion“ beginnt mit der Vorstellung von einer *regelmäßigen Kultpraxis der Götterverehrung*, nimmt weiter die Bestimmung des wahren Gottesglaubens an und spaltet sich gleichzeitig in Vorstellungen von *wahrer* und *falscher* Religion, wird dann in Klöstern mit moralischen Vorstellungen der *richtigen Lebensführung des Ordens* angereichert, um sich schließlich in der Reformation zur *tiefsten Innerlichkeit* des gottgläubigen Menschen zu wandeln, bis schlussendlich über die Kritik von Religion überhaupt und die Idee einer aufgeklärten *Vernunft-Religion* der Plural „Religionen“ geläufig wird. (vgl. Schlieter in Schlieter (Hg.), 2010: S. 13)

Religion hat einen ihrer Ursprünge sowie ihren kulturellen und gesellschaftlichen Ort ebenso diesseits der Gewaltspirale, zum Beispiel in der schöpferischen Phantasie. Religion ist nicht nur politisches Machtinstrument, sondern verweist mindestens im gleichen Maße auch darauf, dass die Welt nicht im technisch Verfügbaren aufgeht. (vgl. Krech in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1272) Die Religion spielt nicht erst seit dem Mittelalter eine entscheidende Rolle im Leben der Menschen. Auch die ältesten Reiche der Welt waren religiös gewesen, hatten sich auf einen Kult, auf die Anbetung eines Gottes oder eines Gottkönigs gegründet. Alexander etwa wurde als Gottheit verehrt, und die Caesaren waren insofern Götter, als man ihnen Altäre und Tempel weihte und ihnen Weihrauch streute, um Ehrfurcht für den römischen „Staat“ an den Tag zu legen. Doch beschränkten sich diese älteren Religionen hauptsächlich auf zeremonielle Gebräuche. Sie berührten das Gemüt nicht. Brachte der Mensch ein Opfer dar, beugte er sich vor dem

Gotte, so stand es ihm nicht nur frei zu denken, was er wollte, ihm war es auch erlaubt, dies frei zu äußern. Die neuen Religionen aber, die nun aufgekommen waren, insbesondere das Christentum, wandten sich nach innen. Sie forderten nicht nur Befolgung der Formeln, sondern auch verstehenden Glauben. Als bald kam es bei der Frage nach dem genauen Sinn der Glaubenssätze zu heftigen Kontroversen. Die neuen Religionen waren Glaubensbekenntnisse. Die Welt stand etwas Neuem gegenüber: der Orthodoxie, dem Begriff der Rechtgläubigkeit, und dem festen Gebot, nicht nur Gebräuche, sondern auch Rede und persönliche Gedanken innerhalb der Grenzen einer festgelegten Lehre zu halten. Denn sich einer falschen Ansicht anzuschließen oder diese gar weiterzugeben, galt nun nicht mehr einfach als Geistesschwäche, sondern als eine sittliche Schuld, durch die die Seele ewiger Verdammnis anheimfällt. (vgl. Wells, 1975: S. 165f)

In der Spätantike und im Frühmittelalter ist Religion durch eine „Arbeitsteilung“ bestimmt: Der größere Teil gibt den religiösen Spezialisten die Freiheit dazu, Heil zu schaffen und als „Soldaten Christi“ sich ganz auf den Kampf gegen das Böse und für das Heil zu konzentrieren. Dafür erhält er zum großen Teil seinen Lebensunterhalt, Geld für neue Gebäude und militärischen Schutz gegen äußere Feinde vom „Volk“ (Laien, abgeleitet vom griechischen *laós* = Volk). Die Laien können nicht selbst Heil erwerben, sie erhalten es von den Mönchen. (vgl. Auffarth, 2005: S. 7f) Die grundlegende Veränderung der Religion im Mittelalter bestand in einer neuen Definition dessen, was Kirche sei – sie wurde zu einer Körperschaft ausschließlich der Priester und Mönche. (vgl. Ebd.: S. 19)

„Religion“ an sich ist natürlich ein umstrittener Gegenstand. In der Theorie sind zwei Definitionen vorherrschend. Die erste, Mircea Eliade (1959) folgend, sieht Religion im Wesentlichen mit Bezug auf die Erfahrungen, Praktiken und Glaubenslehren, die für Religionsgruppen charakteristisch sind, wie etwa das Heilige, die Rituale oder Mythen. Der Anthropologe Clifford Geertz (1973) hingegen definiert Religion als ein kulturelles System von Symbolen, die dazu da sind, mächtige, überzeugende und langwährende Stimmungen zu generieren, die einzigartig scheinen. Das Begreifen von Religion als kulturelles System ermöglicht es der Wissenschaft, Phänomene wie Zivilreligionen, religiösen Nationalismus und durch Religion legitimierte Merkmale wirtschaftlichen und politischen Verhaltens aufzudecken und zu diskutieren, und ist daher für die Analyse der von religiösen Gruppen ausgehenden Gewalt besonders fruchtbar. (vgl. Pahl in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 406)

## **Religion und Gewalt**

Die Religionsgeschichte kennt zwei Handlungsformen, in denen Gewalt eine herausragende Rolle spielt: das Opfer und den Krieg. (vgl. Krech in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1256)

Religion steht in einem direkten kulturhistorischen Zusammenhang mit menschlicher Aggressivität und Gewalt, so dass zwischenmenschliche Gewalt stets einen sakralen Charakter annimmt, auch wenn sie nicht mehr explizit religiös legitimiert ist und keinem religiösen Ritualmuster mehr folgt. (vgl. Ebd.: S. 1270)

Girard sieht in seinem Werk das Heilige als all das, was den Menschen gerade deshalb so gut beherrscht, weil er sich fähig glaubt, es zu beherrschen. Es ist aber vor allem und in viel verdeckter Weise die Gewalt der Menschen selbst, jene Gewalt, die dem Menschen äußerlich ist und inzwischen mit allen anderen Kräften gleichgesetzt wird, die von außen auf den Menschen einwirken. (vgl. Girard, 1992: S. 51)

Als Teil der kulturellen Verarbeitung von Primärerfahrungen haben es Religionen mit den elementaren Bedingungen und Kräften des menschlichen Lebens zu tun. Je nach Ausrichtung kanalisieren, sublimieren oder schüren sie vitale bzw. destruktive Kräfte. Neben der interpretativen Auseinandersetzung mit Naturgewalten zählt zu ihren Wirkungen, gesellschaftliche Interessenskonflikte und psychische Triebkräfte sowohl zu bannen als auch, sie freizusetzen. Religionen tun dies als Symbolsysteme verbindlicher Selbst- und Weltdeutungen. Vielen Repräsentanten und Anhängern derjenigen Religionen, in denen es um höchste Werte und letztverbindliche Deutungen geht, ist unter bestimmten – ökonomischen, politischen und allgemeinkulturellen, also nicht zwangsläufig religionsinternen – Bedingungen ein gewisser Fanatismus eigen. Ob sich diese engagierte Haltung allerdings gewaltsam äußert, hängt von zahlreichen, religionsinternen und -externen, Variablen ab. Ein eindeutiger Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt lässt sich religionswissenschaftlich nicht feststellen. Religion kann der Gewalt Inhalte und Objekte geben, aber sie ist nicht ihre ursprüngliche Quelle. Auch der umgekehrte Zusammenhang ist nicht eindeutig zu bestimmen. Selbstverständlich muss Gewalt nicht auf Religion zurückgreifen, um sich zu entladen oder gebannt zu werden. Immerhin ist aber der erklärungsbedürftige Sachverhalt zu beobachten, dass religiöse Überzeugungen in besonderer Weise dazu geeignet sind, Gewalt zu schüren und ausbrechen zu lassen. Unabhängig von einem systematischen Zusammenhang ist der religionsgeschichtliche Sachverhalt zu verzeichnen, dass sämtliche Religionen in irgendeiner Form Bezug auf Gewalt nehmen: Sei es, indem sie kultisch-rituelle oder religiös motivierte oder legitimierte Praktiken ausbilden, in denen Gewalt geregelt oder ungehemmt ausgeübt oder gebannt wird; sei es, indem sie innerhalb eines Mythen- oder Dogmensystems auf

Gewalt affirmativ rekurren oder sie kritisch reflektieren. (vgl. Krech in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1255)

Religionen können eine wesentliche Konflikt- und Kriegsursache bilden, ohne mit anderen Motiven zusammenzufallen. Trotzdem gehen auch in diesem Fall eine Menge von politischen, wirtschaftlichen und sonstigen Interessen mit dem religiösen Faktor einher. Daher lässt sich das Verhältnis von Krieg bzw. gewaltsam ausgetragenen Konflikten und Religion in der Religionsgeschichte in der Regel nicht isoliert betrachten. (vgl. Ebd.: S. 1259)

Girard sieht Gewalt (in Verbindung mit Religion) oft als „irrational“. Gleichwohl mangle es ihr nicht an Beweggründen; ja sie finde sogar sehr gute Gründe, um sich entfesseln zu können. Aber wie gut diese Gründe auch immer sein mögen, sie verdienen es nicht, ernst genommen zu werden. Sie werden nämlich von der Gewalt selbst vergessen, wenn das ursprünglich anvisierte Objekt sie zwar weiterhin anstachelt, aber außer Reichweite bleibt. Die ungestillte Gewalt sucht und findet auch immer ein Ersatzopfer. Anstatt auf jenes Geschöpf, das die Wut des Gewalttätigen entfacht, richtet sich der Zorn nun plötzlich auf ein anderes Geschöpf, das diesen nur deshalb auf sich zieht, weil es verletzlich ist und sich in greifbarer Nähe befindet. (vgl. Girard, 1992: S. 11) Dieses Phänomen kann im Kontext der Judenverfolgungen festgestellt werden, das später ausführlich behandelt wird.

Nun gibt es gegenwärtig – zumindest in den industrialisierten Gesellschaften – keine Opferpraktiken mehr. Die Frage ist daher, ob heute andere (rituelle) Praktiken die Funktion der Gemeinschaftsbildung und der Überwindung sozialer Krisen übernehmen. Ist ein funktionales Äquivalent für Opferrituale nötig? Und falls ja, worin besteht es? Die Theorie von René Girard lässt sich als eine Antwort auf diese Frage verstehen. Sie basiert auf der Annahme, dass dem Menschen ein mimetischer Grundtrieb eigen ist. Aufgrund des mimetischen Begehrens derselben Objekte komme es zur Rivalität, die wiederum zur Gewalt führt. Zum Wesen der mimetischen Gewalttätigkeit gehöre es, unterdrückt und verkannt zu werden. Zugleich stelle sie das Zentrum der Religion dar, zunächst in Form von Ritualen und dann auch in Gestalt von Mythen. Das Verhältnis von mimetischer Gewalt und Ritual sei ein paradoxes: Das Ritual wende sich gegen antimimetische Verbote und habe zugleich die Funktion, gesellschaftliche Solidarität zu generieren und zu erhalten bzw. wiederherzustellen. Religion sei gewalttätig, weil sie annehme, dass sie mittels ritueller Gewalt den Frieden erhalten oder wiederherstellen kann. Unter dem Sündenbockphänomen, auf das Girard den Begriff „stellvertretendes Opfer“ anwendet, versteht er eine

nicht bewusst praktizierte kollektive Gewalt einer Mehrheit über eine Minderheit. (vgl. Krech in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1266)

Schließlich sei nur kurz darauf hingewiesen, dass auch bei Georges Bataille (1997) das Heilige und die Gewalt in einem systematischen Zusammenhang stehen. Das Heilige, das die gemeinsame Basis für Opfer, Fest und Krieg darstellen, sei deswegen gewalttätig, weil es auf die Verschmelzung des Getrennten, auf die Zerstörung der für die profane Welt notwendigen dinghaften Individuation aus sei. (vgl. Ebd.: S. 1267)

Die zweite religionsinterne Funktion – neben jener der bestimmten Formen von Gewalt wie Opferhandlungen etc. - besteht darin, Kräfte abzuwehren, die das Heil gefährden können. Bereits die rituelle Praxis, mythische Gewalt zu vergegenwärtigen, dient dazu, die durch böse Mächte bedrohte oder zerstörte Ordnung wiederherzustellen. Wenn sich das Böse in bestimmten Menschen manifestiert, werden sie verfolgt (Vernichtung von Zauberern und Hexen, Verführern, Ketzern und Häretikern). Im Falle der Beteiligung von Religion an der Eskalation von Gewalt ist sie zwar stets nur ein Faktor unter anderen. Allerdings scheint Religion aus den genannten internen Gründen in besonderer Weise dazu geeignet zu sein, Aggressivität und Gewaltbereitschaft zu steigern; und zwar aufgrund des „symbolischen Mehrwerts“, den Religionen „profanen“ Motivationsgrundlagen und Zwecken durch ihre „Heiligung“ zuschreiben. Geht man über die religionsinternen Funktionen von Gewalt hinaus von der anthropologischen und gesellschaftlichen Ubiquität (oder gar Notwendigkeit und daher Unauslöschlichkeit) von Gewalt aus, ist Religion eine kulturelle Form neben anderen, mit Gewalt umzugehen, sie zu kanalisieren, zu sublimieren oder zu schützen. (vgl. Ebd.: S. 1271)

Max Weber hält fest: „Theologie“ und „Dogmen“ gibt es zwar nicht universell, aber doch nicht gerade nur im Christentum<sup>2</sup>. Jedoch freilich in höchst verschiedenem Maße systematisch entwickelt. Und es ist kein Zufall, dass das okzidentale Christentum nicht nur – im Gegensatz zu dem, was z.B. das Judentum an Theologie besitzt – sie systematischer ausgebaut hat oder danach strebt, sondern dass hier ihre Entwicklung die weitaus stärkste historische Bedeutung gehabt hat. Der hellenische Geist hat das hervorgebracht, und alle Theologie des Westens geht auf ihn zurück. Alle Theologie ist intellektuelle Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes. Keine Wis-

---

<sup>2</sup> Sondern in stark entwickelter Form auch im Islam, im Manichäismus, in der Gnosis, in der Orphik, im Parsismus, im Buddhismus, in den hinduistischen Sekten, im Taoismus und in den Upanischaden und natürlich auch im Judentum. (vgl. Weber, 1996: S. 33f)



senschaft ist absolut voraussetzungslos, und keine kann für den, der diese Voraussetzungen ablehnt, ihren eigenen Wert begründen. Jede Theorie allerdings fügt für ihre Arbeit und damit für die Rechtfertigung ihrer eigenen Existenz einige spezifische Voraussetzungen hinzu, in verschiedenem Sinn und Umfang. Allerdings begnügen sich die Theologien mit jener (wesentlich religions-philosophischen) Voraussetzung in aller Regel nicht, sondern sie gehen regelmäßig von der ferneren Voraussetzung aus, dass bestimmte „Offenbarungen“ als heilswichtige Tatsachen – als solche also, welche eine sinnvolle Lebensführung erst ermöglichen – schlechthin zu glauben und dass bestimmte Zuständlichkeiten und Handlungen die Qualität der Heiligkeit besitzen, d.h. eine religiös-sinnvolle Lebensführung oder doch deren Bestandteil bilden. (vgl. Weber, 1996: S. 33f)

Wir haben nun geklärt, dass Religion nicht zwangsläufig mit Gewalt in Verbindung gebracht werden kann, dies jedoch häufig der Fall ist. Sie kann Konflikte nach Belieben kanalisieren, in Gewaltausbruch oder -eindämmung. In meinem Fall definiert sich „religiöse Gewalt“ nicht über die Religion an sich, sondern ist mit der Katholischen Kirche und deren Glaubensauslegung und -verteidigung gleichzusetzen. Der Begriff „Religiöse Gewalt“ zielt demnach auf die Verfehlungen der Kirche im Zusammenhang mit gewalttätiger Verfolgung Andersgläubiger und Sozialdisziplinierung der Bevölkerung in Verbindung mit entsprechender Sanktionierung bei Zuwiderhandlung.

## **2.2 Gewalt**

### **2.2.1 Allgemein**

Wie eingangs erwähnt, ist Gewalt im herkömmlichen Sinne omnipräsent. Sie begegnet uns im Alltag ebenso wie in der konstruierten Wirklichkeit der Medienwelt. Bei näherer Betrachtung ist die Dimension von „Gewalt“ schier endlos. Um der politikwissenschaftlichen Untersuchung Rechnung zu tragen, ist eine Eingrenzung respektive Spezifizierung des Begriffes unbedingt erforderlich. Eine Einordnung der Bedeutung der Gewalt im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit erfolgt im Kapitel *Die gesellschaftliche Verortung von Gewalt*.

Wer die Frage nach individuellen Rechtfertigungsstrategien von Gewalt – was bei den Bewegungen/religiösen Gruppierungen im entsprechenden Kapitel vorgenommen werden soll – zu beantworten sucht, muss zunächst klären, was gerechtfertigt werden soll, also welcher Ge-

waltbegriff zu Grunde liegt. Ein weiter Begriff lässt den Umfang der Gewalt erheblich steigen: Gewalt wird *überschätzt*. Andere Überlegungen möchten dagegen den Gewaltbegriff auf das Moment der physischen Gewalt eingrenzen. Jedoch kann ein zu eng gefasster Gewaltbegriff, der sich nur auf die Formen physischer Gewalt beschränkt, bewirken, dass Handlungen, die innerhalb der jeweiligen sozialen Kontexte als Gewalt erfahren werden, nicht in das Blickfeld geraten: Gewalt wird folgerichtig *unterschätzt*, der Forschungsgegenstand verengt sich. (vgl. Lamnek in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1379)

Die Gewalt ist ein Antun und, opfer-seitig, ein Erleiden. Antun wie Erleiden haben als primären Gegenstand den menschlichen Körper. Das gilt für alle Formen alltäglicher Gewalt und für einen großen Teil eher außeralltäglicher Gewalt. Gewalt ist körperlicher Einsatz, physisches Verletzen und körperliches Leid – das ist der unverzichtbare Referenzpunkt aller Gewaltanalyse. (vgl. Trotha in Trotha (Hg.), 1997: S. 27)

Gewalt ist ein vielgestaltiger, geradezu universeller sozialer Sachverhalt. Gewalt steckt in fast jedem sozialen Zusammenhang. Die dementsprechend überwältigende definitorische Vielfalt lässt sich an der Vielzahl und inhaltlichen Breite der Adjektive ermessen, mit denen der Begriff versehen wird, um eine gemeinte Variante zu identifizieren. (vgl. Nohlen in Nohlen/Schultze (Hg.) 2010, S. 321f)

Gewalt wird körperlich erfahren, sie wird von Körpern an Körpern ausgeübt. Sie ist gleichermaßen historische Erfahrungsweise und Handlungsform. Denen, die sie erleiden, bereitet sie Schmerz und darüber hinaus Angst. Angst vor andauernden oder wiederkehrenden Schmerzen, zuletzt vor dem gewaltsamen Tod. Denen, die sie ausüben, bringt und bedeutet sie Übermacht. Sie genießen es, über die Körper der Opfer und über deren Leben zu verfügen. (vgl. Lindenberger/Lüdtke, 1995: S. 7)

Die rohe physische und psychische Gewalt zielt auf die Verletzung und Vernichtung von Personen und Sachen. In erster Linie gehören dazu Akte wie Mord, Totschlag, Körperverletzung, Raub, Zerstörung fremden Eigentums, Schlägereien, usw. Andere Formen der Gewalt wie psychischer oder sozialer Druck, sowie die als unrechtmäßig empfundene so genannte strukturelle Gewalt der herrschaftlichen Institutionen sind weniger offensichtlich und nicht unmittelbar einsichtig. Für die physische wie für die psychische bzw. institutionelle Gewalt gilt, dass sie keine objektiv gegebenen Größen sind, sondern von den Opfern oder den Beobachtern subjektiv als solche empfunden werden müssen. Was als Gewaltakt gilt, ist in hohem Maße von der subjektiven Beurteilung durch das Opfer und den oder die Beobachter abhängig. Diese ist bereits wie-

derum durch Ort, Zeit und individuelle Persönlichkeit bestimmt und variiert in starkem Maße von einem zeitlich-kulturellen und sozialen Zusammenhang zum anderen. Darum ist es wichtig, die drei Ebenen des Ereignisses, des Normgefüges und der Wahrnehmung jeweils zusammen zu sehen. (vgl. Kaiser, 2002: S. 10ff)

Grundsätzlich kann festgehalten werden: Ganz egal, von wem Gewalt ausgeübt wird, sei es durch die Polizei als Akteur des staatlichen Gewaltmonopols, durch den einzelnen jugendlichen Gewalttäter oder den plündernden, mordenden Mob: für diejenigen, gegen die sich Gewalt richtet, bleibt Gewalt immer Gewalt. Doch auch diesbezüglich variieren Gewaltphänomene nach Grad und Schwere der erlittenen Verletzung, nach Art und Typus der Gewalt, nach der Bandbreite und der Dauer der Gewaltzeit, den körperlichen Nachwirkungen, psychischen Belastungen und den offenen oder verborgenen Traumatisierungen, welche die Opfer mit sich herumtragen müssen. Zur Verarbeitung von erlittener Gewalt, so scheint es, kommt es auf die jeweiligen historischen, zeitgeistigen, politischen und kulturellen Interpretationen von Tätern, Opfern und Beobachtern an. (vgl. Heitmeyer, Hagan in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 17) Um diesem Umstand Rechnung zu tragen, kommt es daher, wie oben erwähnt, zu einer historischen Einordnung.

Die wichtigsten Formen der Gewalt – die öffentliche, symbolische, alltägliche und private Gewalt – sind tief im gesellschaftlichen Leben verankert, weil sie in den Staatsstrukturen sowie in den kulturellen und wirtschaftlichen Beziehungen wurzeln. Gleichzeitig werden Gewaltmittel häufig aber auch eingesetzt, um Gesellschaften umzugestalten und sogar um neue soziale und politische Ordnungen zu generieren. (vgl. Hanagan in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 175)

Gewaltaktivitäten können nach diversen Kriterien differenziert werden: nach dem gewaltaktiven Subjekt, nach seiner Motivationslage, nach der Art der Einwirkung, nach der juristischen Legaldefinition, nach der Frage der Intentionalität, der Legitimität usw. Wenn Gewaltaktionen soziale Handlungen sind, so sind sie motivational determiniert, d.h. der Aktion geht ein Motiv voraus, mit ihr wird ein gegenwärtig nicht vorhandener Zustand angestrebt. Der Sinn des Handelns ist dann die vorher entworfene Handlung, also das Ziel, das durch den Prozess des Handelns erreicht werden soll. (vgl. Lamnek in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1379f)

Fixpunkt politischer Gewalt ist in der Regel der Staat, zum einen als Anwender von Gewalt, legitim, wo er demokratisch legitimiert und rechtsstaatlich verfasst ist, illegitim als Mittel der Unterdrückung, wo es ihm an Legitimität und/oder rechtsstaatlicher Verfassung mangelt, oder als

Adressat von Gewalt. (vgl. Nohlen in Nohlen/Schultze (Hg.) 2010, S. 322)

Das Gewaltmonopol des Staates verlangt nicht, dass er von seinem Recht zum Einsatz physischer Gewalt kontinuierlich Gebrauch macht. Physische Gewalt bildet zwar das spezifische Mittel staatlicher Herrschaft, aber keineswegs das einzige. Gewalt ist eine knappe Ressource. Wären alle staatlichen Akte gewaltsamer Durchsetzung bedürftig, würde sich die Ressource schnell erschöpfen. Insofern ist die staatliche Ordnung auf Akzeptanz angewiesen. Akzeptanz entlastet von Gewaltanwendung. Zwar lässt sich die Akzeptanz durch die drohende Gewaltanwendung erhöhen, fehlende Akzeptanz der staatlichen Herrschaft kann aber nur begrenzt durch Gewaltandrohung oder -anwendung kompensiert werden. Andererseits gibt es keinen Staat, der ein solches Maß an Legitimität genösse, dass er auf Gewaltanwendung verzichten könnte. Gewalt lässt sich letztendlich nur gewaltsam unterdrücken. (vgl. Grimm in Heitmeyer 2002: S. 1304) Der Begriff des „Staatlichen Gewaltmonopols“ soll hier nur kurz besprochen werden. Eine ausführliche Diskussion erfolgt im Kapitel *Gab es einen mittelalterlichen Staat?*, Unterrubrik *Das staatliche Gewaltmonopol*.

Wir wähen uns heute in Sicherheit und schätzen, dass wir nicht in jener Welt des Mittelalters leben müssen, in der Gewalt angeblich an der Tagesordnung stand. Doch unsere Welt ist nicht frei von Gewalt, wie wir dies gerne sehen würden; lediglich die Art und Weise der alltäglichen (und auch speziellen) Gewalt hat sich gewandelt.

Der Traum von einer gewaltfreien Moderne trifft in westlichen Gesellschaften auf eine Realität, die massiv von den Gewaltereignissen und Destruktionspotenzialen überschattet ist. Klassiker der soziologischen Zeitdiagnose und Gesellschaftsanalyse wie Karl Marx, Max Weber und Emile Durkheim haben der modernen Gesellschaft die inhumanen und destruktiven Kosten ihrer Modernisierungsprozesse vorgerechnet. Allen Hoffnungen auf Fortschrittsoptimismus zum Trotz ist die Moderne gerade nicht von Gewaltlosigkeit gekennzeichnet, auch wenn mit dem staatlichen Gewaltmonopol ein Instrument zur Bewältigung gewalthaltiger Spannungen vorhanden ist, denn auch ein moderner Staat kann barbarisch agieren. Unterschiedliche Gesellschaften bewältigen die Potenzialität von Gewalt auf ganz differente Weise, sei es, dass traditionelle und moderne universalistische Kollektividentitäten ausbalanciert werden, um die Desintegration ganzer Bevölkerungsgruppen zu verhindern und damit auch das ethnisierte Gewaltpotenzial stillzulegen, sei es, dass es einen verbindlichen Wertekanon gibt, dem im Falle von Verstößen ein abgestuftes Repertoire an Strafen folgt. Häufig wird Gewalt aber auch als im Laufe der modernen Entwicklung abnehmendes und durch das staatliche Gewaltmonopol sicher eingeschlossenes

Phänomen gedeutet und gar nicht mehr als substanzieller Bestandteil moderner Gesellschaften angesehen. (vgl. Heitmeyer, Hagan in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 18)

Gewalt ist ein ambivalentes Phänomen, weil gleiche Handlungen in unterschiedlichen sozialen Kontexten oder politischen Systemen unterschiedliche Folgen haben können. In totalitären politischen Systemen oder erniedrigenden privaten Machtkonstellationen kann Gewalt die Chance zur Neustrukturierung und gewaltärmere Machtverhältnisse offerieren. In freiheitsorientierten und demokratischen Systemen geht mit Gewalt zumeist die Eingrenzung von angstfreien Räumen oder angstfreiem Leben einher. Negativ ist Gewalt dort, wo es um die Zerstörung von Menschen und Menschlichkeit geht. Positiv hingegen kann sie dort sein, wo die Sicherung (oder Wiederherstellung) von Menschlichkeit im Mittelpunkt steht. Sowohl die Zerstörung als auch die Herstellung von Ordnung kann mit Gewalt einhergehen. Zentrale Voraussetzung in beiden Fällen ist die Verfügung von Macht. Diese kann sowohl Ziel sein, also bei Bedrängten oder Benachteiligten mittels Gewalt einen 'gerechten' Anteil an gesellschaftlichen Gütern zu erlangen, oder Gewalt kann als Mittel dienen, um etwa die Macht eines Diktators zu zerstören. Wie immer die Perspektive gewendet wird: Die Ambivalenz bleibt und sie führt permanent zu Fragen von illegitimen vs. legitimen oder legalem vs. illegalem Verhalten. (vgl. Ebd.: S. 19)

Ein Begreifen der Gewalt ist nicht in irgendwelchen „Ursachen“ jenseits der Gewalt zu finden. Der Schlüssel zur Gewalt liegt in den Formen der Gewalt selbst. Um zu verstehen, wie Gewalt entfesselt wird, muss man die Praktiken der Gewalt im einzelnen untersuchen. Solange sie selbst eine unbekanntere Erscheinung ist, gelangt man zum Begreifen der Gewalt nicht über die „Korrelation“ von sozialen, ökonomischen, kulturellen und sonstigen Bedingungen mit der Gewalt. Der Kern des Verstehens der Gewalt liegt darin, was die Gewalt selbst zum Ausdruck bringt, ermöglicht und vor allem in Gang setzt. Dazu gehört vor allem, dass die Gewalt typischerweise ein Prozess und manchmal ein hochdynamisches Geschehen ist. (vgl. Trotha in Trotha (Hg.), 1997: S. 20f)

Die verschiedenen Seiten der Verfasstheit des Menschen machen ihn enorm verletzlich und unvergleichlich verletzungsmächtig. Kein genetisches Programm schränkt seine Gewalttätigkeit auf bestimmte Situationen ein. Seine Motivation zur Gewalt sind so unterschiedlich und vielfältig, dass sie sich einer einigermaßen überschaubaren Liste entziehen. Gewalt ist eine Handlungsressource für alle und zum Täter kann jeder werden. Den Opferkategorien sind keine Grenzen gesetzt. In ihren Gewaltphantasien sind Menschen maßlos zerstörerisch und gefahrlos all-

mächtig wie Gott und in ihren Opferalpträumen so unendlich verletzlich und nichtig, wie der Überlegene sich allmächtig fühlt und angesichts von Waffen fühlen kann, mit denen er den Gegner zu Boden geworfen hat und die inzwischen zu einer Ausrottungstechnologie entwickelt sind, die die Menschheit selbst „mit einem Schlag“ vernichten kann. (vgl. Trotha in Nedelmann (Hg.), 1995: S. 131)

Für viele politische Phänomene – Verhältnisse, Ideologien und Strategien – liefert das Kriterium der Gewalt die wesentliche Unterscheidung. Gegenbegriffe bilden Frieden und Friedfertigkeit, Gewaltfreiheit und Legitimität. (vgl. Nohlen in Nohlen/Schultze (Hg.) 2010, S. 322)

Für den Punkt der „Allgemeinen Gewalt“ seitens der römischen Kirche werde ich den kulturellen bzw. symbolischen Gewaltbegriff von Johan Galtung heranziehen. Kulturelle Gewalt zielt demnach darauf ab, andere Formen der Gewalt als rechtmäßig oder zumindest nicht als Unrecht erscheinen zu lassen und sie so für die Gesellschaft akzeptabel zu machen. Sie funktioniert in dem Maße, wie es ihr gelingt, die moralische Färbung einer Handlung von falsch auf richtig bzw. akzeptabel oder bedenkenlos umzuschalten und die gesellschaftlichen Wahrnehmungen von Handlungen oder Tatsachen als Gewalt zu verschleiern. (vgl. Galtung, 1998: S. 341ff)

In diesem Punkt wurden zahlreiche Dimensionen (längst nicht alle) von Gewalt diskutiert. Für mein Forschungsvorhaben ist der Terminus der *Physischen Gewalt* von enormer Wichtigkeit, ebenso jener der *Strukturellen Gewalt*.

Meine Arbeit stützt sich im Wesentlichen auf die Gewaltanalyse, Trutz von Trotha folgend, wenn dieser festhält: Gewaltanalyse ist auf die Vorgänge der Gewaltentwicklung gerichtet, in denen sich spezifische Gewaltformen einrichten. Sie dreht sich um die Prozesse, die den Vorgang der Gewalt und Destruktion in Gang setzen, aufrechterhalten, anhalten oder beenden, der den jeweiligen Gewaltformen eigen ist. Das inkludiert die Entschlüsselung der „Logik“ der Gewalt, das heißt die Analyse der fundamentalen Bausteine der Gewalt und ihre wechselseitigen Beziehungen. So nimmt die Gewaltanalyse das gewaltsame Handeln und Leiden der Beteiligten, ihre Wahrnehmungen, ihr Denken und Empfinden, die Beziehungen zwischen den Tätern, Helfershelfern, Zuschauern und Opfern in den Blick. Sie fragt: Um welchen Typ von Gewalt handelt es sich genau? Welche Art von Beziehung stellt das gewalttätige Handeln her? Was wird bei der Ausübung von Gewalt verletzt (wobei die Körperlichkeit der Verletzung wiederum der zentrale Ausgangspunkt sein muss)? (vgl. Trotha in Trotha (Hg.), 1997: S. 21)

## 2.2.2 Spezifizierung: Dimensionen der Gewalt

Um die einzelnen Bewegungen bzw. Vorkommnisse und Zeitabläufe soweit wie möglich einem Vergleich zu unterziehen, werde ich ebendiese einem an Peter Imbuschs Bedeutungselemente des Gewaltbegriffs angelehnten Fragenmuster unterordnen. Imbuschs ausgearbeitete Dimensionen des Gewaltbegriffs erscheinen mir zur Beantwortung meiner Forschungsfragen ideal, da sie allgemein gehalten, aber dennoch nicht zu weitläufig angelegt sind. Im Folgenden möchte ich diese sieben Elemente kurz erläutern.

### **Bedeutungselemente des Gewaltbegriffs**

Geht man zunächst einmal von einem engen Gewaltbegriff aus, der sich auf den Kernbereich von Gewalt bezieht, dann lässt sich Gewalt grundlegend über sieben Fragen erschließen, die zugleich auf unterschiedliche Bedeutungselemente des Begriffs verweisen:

#### **1. Wer übt Gewalt aus?**

Dies ist vor allem die Frage nach den Tätern, den Urhebern einer Gewalttat, nach den Subjekten einer Handlung, die als Gewalt klassifiziert wurde. Die Täter selbst können nach der Art und Struktur ihrer Beteiligung unterschieden werden: Es können einzelne Individuen oder Gruppen bzw. andere Kollektive sein, es kommen jedoch auch Institutionen oder Organisationen als Akteure in Frage. Solche Gewalt zielt auf die einseitige Durchsetzung von Ansprüchen und Erwartungen mit physischen Zwangsmitteln in direkter körperlicher Konfrontation mit einem Gegenüber. Als kollektive Gewalt wird der mehr oder weniger planvolle Zusammenstoß von Gruppen oder sozialen Bewegungen verstanden. Sind Institutionen oder Organisationen Träger von Gewalt, dann können die daraus resultierenden Gewaltarten sehr unterschiedliche Qualitäten gewinnen. Gewalt kann aber auch abstrakt auf bestimmte gewaltermöglichende bzw. hervorbringende Strukturen verweisen, die dann jeweils im Einzelfall auf ihr Gewaltpotenzial hin untersucht werden müssen. (vgl. Imbusch in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 34f)

Um meine Forschungsfragen später beantworten zu können, ist eine Präzisierung der einzelnen Elemente notwendig: Ich möchte mit diesem Bedeutungselement klären, wer als Täter gegen die jeweilige Bewegung in Frage kommt. Ist es die katholische Kirche oder jemand anderes? Handelt sie allein? Kann man sie als eindeutige Täterin bezeichnen, oder ermöglichte bzw. duldete sie ausgeübte Gewalt durch ihre Macht vielmehr?

## **2. Was geschieht, wenn Gewalt ausgeübt wird?**

Dies ist zunächst die Frage nach den Tatbeständen einer als Gewalt verstandenen Handlung sowie den konkreten Abläufen. Hier geht es demnach um eine Phänomenologie der Gewalt. Von weiterem Interesse hierbei sind die erzielten Effekte von Gewalt – Gewalt als Inbegriff sinnlicher Erfahrung zielt in erster Linie auf den Körper eines anderen, weshalb dem Aspekt der Körperlichkeit der Gewalterfahrung eine besondere Bedeutung zukommt -, die Verbreitung und das Ausmaß an Gewalt sowie ihre Intensität. Das verweist darauf, dass Gewalt immer konkrete Zeit-Raum-Bezüge hat und in der Regel abgestuft auftritt, weil sie nicht unbegrenzt steigerungsfähig ist. (vgl. Imbusch zitiert Trutz von Trotha 1997, in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 35) Hier passend erscheint mir die Aussage Girards, wonach „der Tod die schlimmste Gewalt ist, die einem Lebenden widerfahren kann, sie ist also äußerst böse“. (vgl. Girard, 1992: S. 374)

Präzisierung: Was ist der genaue Tatbestand der Gewalt? Wie läuft die Gewalt ab? Was sind die erzielten Ergebnisse? Kann man von körperlicher Gewalt sprechen? In meinem Fall sind vor allem die konkreten Zeit-Raum-Bezüge relevant, da die untersuchte Gewalt sich auf einen Zeitraum erstreckt, indem Gewalt anders wahrgenommen wurde als dies heute der Fall zu sein scheint, insbesondere bezüglich der Intensität. Das Kapitel *Die gesellschaftliche Verortung von Gewalt* wird Aufschluss darüber geben.

## **3. Wie wird Gewalt ausgeübt?**

Die Frage zielt auf die Art und Weise der Ausübung von Gewalt und auf den dabei eingesetzten Mitteln. Je nach diesen Mitteln variieren die Abläufe einer Gewalttat ebenso wie die Verbreitung und das Ausmaß von Gewalt beträchtlich. Ein Einzelner allein kann demnach mit seinen Fäusten weniger Schrecken verbreiten als eine bewaffnete Gruppe, deren Wirkungsbereich bereits weiter gesteckt ist, und deren Gewaltsamkeit wiederum gegenüber dem Einsatz bedeutsamer technischer Mittel etwa von Staaten in Kriegen abfällt. Kultur und Zivilisation haben das Potenzial an Gewalt vervielfacht, sie effektivieren die Gewalt durch Artefakte und Institutionen und liefern Rechtfertigungen und Begründungen für ihren Einsatz. „Technischer Fortschritt bedeutet folglich auch Steigerung der Effizienz technischer Gewaltmittel. 'Steigerung der Effizienz' bedeutet demzufolge auch Produktivitätssteigerung in der Ausübung von Gewaltakten. Der Aufwand (an Menschen und Zeit) zum Umbringen einer bestimmten Zahl von Menschen hat sich stetig verringert“ (Imbusch zitiert Popitz 1992: 178f in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 135).



Mindestens ebenso wichtig in diesem Kontext ist aber die Frage nach dritten Parteien, den bystanders, die als Personen oder Institutionen unmittelbar oder vermittelt, ermöglichend oder verhindernd als Unterstützer oder Sympathisanten in jeder Täter-Opfer-Beziehung präsent sind. Dies ist letztlich die Frage danach, wie sich die Gesellschaft und ihre Institutionen, die Eliten oder andere die öffentliche Meinung maßgeblich beeinflussende Kreise zur Gewalt stehen. (vgl. Imbusch in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 35)

Präzisierung: Wie ist die Art und Weise der Ausübung? Was sind die eingesetzten Mittel, die die Verbreitung und das Ausmaß beeinflussen? Besonders wichtig hierbei ist die Frage nach eventuellen Mittätern und das Verhalten der Bevölkerung bzw. der weltlichen Macht.

#### **4. Wem gilt die Gewalt?**

Das ist die Frage nach den menschlichen Opfern von Gewalt. Sie hat jene im Fokus, die Gewalt erfahren, erleiden oder erdulden müssen, denen Gewalt in unterschiedlichen Zusammenhängen und auf verschiedene Art und Weise angetan wird. Sie sind Objekte einer Gewalthandlung bzw. von gewalttätigem Verhalten. Wenn von Gewalt die Rede ist, darf von den Opfern nicht geschwiegen werden. „Ziel der Gewalt (ist) nicht der Widerstand, sondern dessen Überwindung: der Schmerz, der zur Aufgabe zwingt. Gewalt bezweckt Überwältigung. Der Sieg des einen ist das Leiden, der Tod des anderen“ (Imbusch zitiert Sofsky 1997: 104, vgl. Scarry 1992). Gewaltanalysen, die sich auf (Täter-)Handlungen, Interaktionsprozesse und Konfliktverläufe beschränken und sich nicht auch den Widerfahrnissen der Gewalt stellen, sind eindimensional, weil sie von komplexen Gewaltfigurationen nur bestimmte Aspekte wahrnehmen. (vgl. Imbusch in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: 35f)

Präzisierung: Wer sind die Opfer? Wer sind die Leidtragenden? Imbusch hat hier eine andere Reihenfolge vorgenommen. Zum besseren Verständnis und für eine bessere Übersichtlichkeit setze ich diesen Punkt bei meiner Analyse der Bewegungen/religiösen Gruppierungen aber an erster Stelle.

#### **5. Warum wird Gewalt ausgeübt?**

Einerseits stellt sich im abstrakten Sinne die Frage nach den allgemeinen Ursachen von Gewalt, die sich bis heute in einer erheblichen Spannbreite verschiedener und fachdisziplinärer theoretischer Erklärungen niedergeschlagen hat; andererseits die nach den konkreten Gründen einer Ge-

walstatt, wobei hier im Normalfall verschiedene Grade von Zweckhaftigkeit unterstellt werden oder instrumentelle Erklärungsmotive vorherrschen. Doch Gewalt muss nicht zwangsläufig einen Grund haben, sie kann nämlich Selbstzweck oder vollkommen irrational sein, ohne jeglichen Zweck auskommen. (vgl. Ebd.: S. 36)

Präzisierung: Wo liegen die Ursachen von Gewalt? Welche konkreten Gründe für eine bestimmte Tat können ausgemacht werden? Auch wenn die Gründe aus heutiger Sicht nicht nachvollziehbar sind, so stelle ich die Hypothese auf, dass es in diesem Themenkomplex stets, wenn nicht konkrete, so doch wenigstens allgemeine(re) Gründe für die Gewaltausübung gab.

## **6. Wozu wird Gewalt ausgeübt?**

Das ist die Frage nach den Zielen und möglichen Motiven von Gewalt, die zu ihrer Erklärung auf Absichten und Zwecke rekurriert. Zielgerichtet kann Gewalt nur ausgeübt werden, wenn damit bestimmte Absichten zugrunde liegen. Diese bestehen etwa in der Schädigung, Verletzung oder Tötung eines anderen. Die Zweckhaftigkeit lässt sich entlang verschiedener Dimensionen auffächern:

*Erstens:* Gewalt kann sich affektiv aus einer konkreten Situation ergeben. Solch situative Gewalt wäre aus der eskalatorischen Zuspitzung bestimmter konkreter Konfliktlagen erklärbar, die je für sich einmalig und unwiederholbar sind.

*Zweitens:* Gewalt kann rational ausgeübt werden. Sie würde dann instrumentell eingesetzt insofern, als sie Mittel zum Zweck ist. Der Zweck kanalisiert dabei die Gewalt, gibt ihr eine bestimmte Richtung, einen Anfang und ein Ende vor; er liefert Begründungen für ihren Gebrauch, begrenzt aber auch ihren Einsatz und ihr Ausmaß. Zweckrational ist Gewalt in einem handlungstheoretischen, zweckhaft aber auch in einem machtprozessualen Sinne.

*Drittens:* Gewalt hat schließlich auch eine expressive und kommunikative Zweckdimension. Hier findet sie ihren Sinn in präkonventioneller Freude „am Zoff“ wie auch in der symbolisch vermittelten Lust an der Gewalt (etwa in Form sado-masochistischer Rituale).

Zur Begründung von Gewalt müssen also insbesondere drei idealtypische Konstellationen unterschieden werden, nämlich a) Interessen: Der Verweis auf Interessen verleiht der Gewalt fast immer einen zweckrationalen Charakter und liefert manifeste Begründungen für ihren Einsatz; b) Möglichkeiten: Sie eröffnen Chancen und Optionen zur Gewaltanwendung, ohne bereits etwas über die Sinnhaftigkeit eines Gewalteinsetzes mitzuteilen; c) Kontingenzen: Zufälligkeitsstrukturen verweisen auf Prozesse diffuser, wenig zielgerichteter Gewaltausübung, die

schwer kalkulierbare Risiko- und Gefahrenpotenziale beinhalten. (vgl. Ebd.)

Präzisierung: Die Fragestellung fokussiert auf die Ziele und möglichen Motive. Vorausgesetzt wird hier eine bestimmte Absicht, um das jeweilige Ziel zu erreichen. Liegt ein Vorsatz vor? Handelt es sich um eine Affekt-Handlung oder um ein rationales Vorgehen?

### **7. Weshalb wird Gewalt ausgeübt?**

Das letzte Bedeutungselement widmet sich der Frage nach den Rechtfertigungsmustern und Legitimationsstrategien von Gewalt. Je nach Art und Typus von Gewalt können unterschiedliche Rechtfertigungen für Gewalttaten ins Feld geführt werden, deren Legitimität sich an den jeweils vorherrschenden Normen einer Gesellschaft orientiert. Diese übergeordneten Normen und Werten entscheiden, ob eine Gewaltausübung als legal oder illegal angesehen wird, ob sie als legitim oder illegitim erscheint. (vgl. Ebd.)

Zu den kulturellen Vorgaben, von denen abhängt, ob Gewalt als legitim oder verwerflich, legal oder kriminell gilt, gehören auch religiöse Deutungsmuster. Gewalthandlungen stehen in direkter Abhängigkeit von religiösen Diskursen, die Traditionen begründen oder interpretieren. Rituelle und religiös motivierte Gewalthandlungen lassen sich somit nicht von Mythen, heiligen Texten, religiösen Dogmen und Doktrinen trennen. (vgl. Krech in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1270)

Präzisierung: Wie wird die Gewalt gerechtfertigt; wodurch legitimiert? In diesem Punkt geht es um die zeitliche Einordnung der Vorstellung und Einstellung von Gewalt im angeführten Zeitraum. Hier stellt sich, bezugnehmend auf die vorherrschende Gesellschaft, die Frage, ob eine Handlung als legal/illegal oder als legitim/illegitim angesehen wird und warum.

### **2.3 Häretiker/ Ketzer/ Ketzerei**

Wer waren die Opfer religiös motivierter Verfolgung und Gewalt? Die Bezeichnungen für den überwiegende Teil der Opfer in der von mir behandelten Zeitspanne variieren in der Literatur; gemein ist ihnen aber, dass sie, den Vorstellungen der Mehrheit entsprechend, „anders“ waren. *Andersgläubige* hat es aber nicht erst im Spätmittelalter gegeben. „Bereits seit dem zweiten Jahrhundert sind Auseinandersetzungen mit häretischen Menschen oder Strömungen bekannt.“ (Sieck 2007, S. 17)

Die Abweichler vom „rechten Glauben“ wurden in der Spätantike als Häretiker (griechisch: Wahl, Neigung) titulierte. Sie galten bereits zu dieser Zeit aus der Sicht der herrschenden Macht ob ihres Glaubens oder ihrer abweichenden Meinungen als latente Gefahr für das Gemeinwesen. Jeder, der von der orthodoxen Meinung der Kirche abwich, wurde zum Häretiker bzw. Ketzer abgestempelt. Diese zeichneten sich in den Augen der Christen vor allem durch ihre Hartnäckigkeit aus, weil sie sturköpfig an ihrem „Irrglauben“ festhielten. (vgl.: Ebd., S. 16f)

Doch gilt es anzumerken, dass es keine Ketzer an sich gibt. Der „Ketzer“ ist das Ergebnis eines historischen Prozesses von „Verketzerung“, sodass man statt „Ketzer“ genauer sagen müsste: „Verketzerte“. Aus sprachlichen Gründen halten wir an dem alten Ausdruck fest. Die Verketzerung muss aber immer mitgedacht werden. (vgl.: Deggau, 2005: S. 12) Ketzer sind demnach diejenigen, die von der katholischen Kirche als „Ketzer“ verurteilt worden sind. Diese Definition ist pragmatisch, macht sie doch deutlich, dass es keine inhaltlichen Maßstäbe gibt, mit denen Rechtgläubige von Falschgläubigen unterschieden werden können. Es werden diejenigen zu Ketzern gemacht, die es wagen, die Autorität der römischen Kirche infrage zu stellen: die Häresie des Ungehorsams. (vgl. Auffarth, 2005: S. 8f)

Dieses Phänomen ist örtlich begrenzt, „existent“ waren sie nur in von der lateinischen Kirche dominierten Ländereien. Ketzer sind weder als Überbleibsel vorchristlicher Religionen, noch als Import nicht-europäischer Religionen zu verstehen, sondern in erster Linie als eine Erscheinung des lateinischen Mittelalters. Weder in den Ostkirchen noch im Judentum und nur in begrenztem Maße im Islam hat es ähnliche Formen der Ausgrenzung und Verfolgung gegeben. Im 19. Jh. gelten sie als Märtyrer der Wahrheit, die sich im Kampf gegen die Dogmen der Kirche auch durch die Drohung des Todes nicht vom rechten Weg abbringen lassen. Doch dieses Bild von den *Kolumbusen* und *Galileis* trifft nur teilweise die Ketzer des Hochmittelalters. Dort sind sie Ausdruck einer grundlegenden Veränderung der Religion in dieser Zeit. (vgl. Ebd.: S. 7ff) Die Kirche hat in massiver Weise, nämlich mit einem Ausrottungsprogramm, auf die Ketzer reagiert. Dazu musste sie aber wissen, wer in diese Kategorie fiel. Auf diese Frage hatte die Kirche im 11. und 12. Jahrhundert keine rechte Antwort. (vgl. Deggau, 2005: S. 13)

Erst die außerkirchlichen Aktivitäten vor allem der Katharer forderten die Klärung, was denn Ketzer überhaupt sind, heraus, zu der außer der dogmatischen Systematik auch Verfolgung (Inquisition) und Vernichtung gehörten. (vgl. Ebd.: S. 93) Die Kirche zeigte sich zunächst eini-

germaßen hilflos. Nicht nur aus Schuldgefühl, hatte sie selbst doch in einer inneren Reform die Laien zu Zeugen bzw. zu Mitsprechern und damit auch zum religiösen Selbstbewusstsein aufgerufen. Erst 1184 suchten sich die Päpste durch eine erste Erklärung in Glaubenssachen gegen die Abweichler zu wehren; zögernd, noch ohne ein rechtes Instrumentarium. (vgl. Seibt, 2008: S. 195f) Dies sollte sich bald ändern. Ein „geeignetes“ Instrumentarium fand man in der Heiligen Inquisition, das für unzählige Menschen einen qualvollen Tod bedeutete - „Die Inquisition steht für die Schattenseiten abendländischer Geschichte schlechthin.“ (Schwerhoff, 2004: S. 7)

## 3 EUROPA IM SPÄTMITTELALTER UND IN DER FRÜHEN NEUZEIT

### 3.1 Zeitliche Kontextualisierung

Eine Betrachtung von vergangener, religiöser Gewalt erscheint mir nicht sinnvoll, wenn man sich nicht die damalige Zeit, insbesondere die soziale Ordnung, die Machtaufteilung, den Stellenwert der Katholischen Kirche und schließlich die Lebensumstände der Menschen vor Augen führt. Dies soll in diesem Kapitel geschehen. Alle diese Punkte könnten ob ihres Umfangs die Basis für eine eigene Abhandlung bilden, ich muss mich hier daher auf wesentliche Bereiche beschränken, die ich auch nur kurz umreiße.

Man muss hierbei von der grundsätzlichen Überlegung ausgehen, dass die Geschichte nie dazu nutze war, Rezepte für die Gegenwart zu liefern; ihre Aufgabe liegt vielmehr in der Präzisierung der zentralen gegenwärtigen Fragen, indem sie diesen Fragen nicht nur in ihrem Werden, sondern auch in ihren gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen nachgeht. Das kann nie zu einer direkten Ableitung der Gegenwart aus der Vergangenheit führen, sondern zu einer Art Dialog mit den nunmehr toten Menschen, die in *ihrer* Gegenwart ebenfalls Antworten auf die gleichen Grundsatzfragen finden mussten. (vgl. Schubert, 2002: S. 9)

Ziel der damaligen Geschichtsschreibung ist es gewesen, die eigene Zeit in einen göttlichen Plan einzuordnen und zu überprüfen, an welchem Punkt der Geschichte man sich befindet. Geschichtsschreibung ist der zentrale Ort für die geistige Auseinandersetzung des Zeitgenossen mit der ihn umgebenden Wirklichkeit und der Niederschlag jener immer wieder erneuten Bemühungen, den eigenen geschichtlichen Standort auf dem Hintergrund der Vergangenheit zu bestimmen, die geschichtliche Tradition an die Gegenwart heranzuführen und diese zu deuten. Und so findet sich in den historiographischen Werken immer wieder die Verortung der eigenen Gegenwart im Geschichtsverlauf, mit dem fragenden Blick auf das kommende Ende. (vgl. Pfefferkorn<sup>3</sup> in Billion, 2009: S. 137)

---

<sup>3</sup> Pfefferkorn zitiert hier Beumann, Helmut: Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums. In: Kerner, Max (Hg.), 1982: Ideologie und Herrschaft im Mittelalter, S. 142, Darmstadt)

### 3.1.1 Allgemeine Tendenzen

Das vielgestaltige und kleinräumige Europa war während des Spätmittelalters Schauplatz unzähliger Krisen. Es gab leidenschaftliche und spektakuläre Ausbrüche von Gewalt, von offener, unverhüllter Brutalität – als Zeichen dafür dienen die vielen Judenpogrome sowie die Unzahl von Aufständen in den Städten und – als Massenphänomen neuartig – auch im ländlichen Bereich. Dabei kam es zu einer verstärkten Marginalisierung und Verketzerung ganzer Bevölkerungsgruppen. Die aufkommende Kritik an der Kirche, der Garantin des Heils wie der gottgewollten Welt, kannte man in dieser Form vorher nicht. Unsicherheit und Angst griffen um sich und bestimmten fortan viele Lebensbereiche. (vgl. Dirlmeier, 2003: S. 3) Das späte Mittelalter ist gekennzeichnet durch den Niedergang der römischen Kirche. Die Menschen waren unzufrieden und erbittert über die kirchliche Prachtentfaltung, über die zweifelhafte Moral der Kleriker, über die Abwertung von Ämtern und Pfründen, über die Veräußerlichung der Religion und den Dogmenzwang, und über den Umgang mit Ablass, Beichte und Buße, mit denen die Menschen ihr Seelenheil zu erreichen suchten. (vgl. Gresch, 2005: S. 13)

Die Bevölkerungsdichte und die Bevölkerungsentwicklung in Europa insgesamt und in seinen einzelnen Regionen sind mit Zahlen nicht zuverlässig anzugeben, da die dafür erforderlichen Quellen (vor allem Kirchenbücher mit Tauf-, Heirats- und Sterberegister) weitgehend fehlen oder sich, wie vorhandene Güterverzeichnisse, Steuer- oder Bürgerlisten, nur bedingt für statistische Auswertungen eignen. Die auf J. Cox Russell, den bevölkerungsgeschichtlichen Klassiker, zurückgehenden Zahlen, welche auch in der neuesten Literatur weiterhin angeführt werden, beruhen daher weitgehend auf Schätzungen. Demnach sank die Bevölkerungszahl im Frühmittelalter gegenüber der Spätantike um fast ein Drittel (von 16,8 auf 11,9 Mio.) und stieg dann bis etwa 1000 kräftig an (auf 23,7 Mio.), um sich danach bis knapp zur Mitte des 14. Jahrhunderts sogar mindestens zu verdoppeln (53,9 Mio.). Danach nahm die Bevölkerung, vor allem in Folge der Pest seit 1348, deutlich ab (37,0 Mio.) und erholte sich erst allmählich wieder im Laufe des 15. Jahrhunderts. (vgl. Nolte, 2011: S. 3f)

Im Zusammenhang mit der Bevölkerungsentwicklung veränderten sich die Siedlungsverhältnisse im Lauf des Mittelalters. Im Frühmittelalter war Europa insgesamt dünn besiedelt. Neben Gebieten mit größerer Bevölkerungsdichte wie Städten, Küstengebieten und Flusstälern gab es weite, siedlungsfreie Regionen. Bis ins 11. Jahrhundert hinein hat man sich Europa über große Flächen als Urwald vorzustellen. Mit der Zunahme der Bevölkerung mussten neue Siedlungs-

räume erschlossen werden und dies geschah durch die Erschließung von Mooren, Küsten- und Gebirgsregionen und vor allem durch Wälder-Rodungen, welche im ausgehenden 11. Jahrhundert im großen Stil einsetzten. Diese mühselige Kultivierung veränderte über zwei Jahrhunderte hinweg die Lebensbedingungen, indem sie das Gesellschaftsgefüge, die Wirtschafts- und Herrschaftsformen verwandelte. Dörfliche Siedlungen wurden ausgebaut und neu gegründet. Die Distanzen verringerten sich, und ein Straßen- und Wegenetz verband jetzt die vormals inselhaften Orte miteinander. Dadurch wurden die Menschen in Dörfern mobiler, was neben neuen Kommunikations- und Handelsmöglichkeiten auch die Chance zur Landflucht einschloss. Die Grundherrschaft veränderte sich: Anstelle von Diensten für den Fronhof leisteten die Bauern nun Abgaben, was voraussetzt, dass sie ihre selbstständig erwirtschafteten Überschüsse auf dem Markt verkauften, um Geld für den Zins zu erhalten. Damit lockerten sich einerseits die Bindungen, andererseits entstanden neue Abhängigkeiten. Die Ausweitung der Siedlungsräume ermöglichte Bevölkerungsbewegungen insbesondere in Richtung der östlichen Teile Mitteleuropas und Osteuropas, wohin zahlreiche Menschen aus dichter besiedelten Gegenden West- und Mitteleuropas zogen. Außerdem ergaben sich Verschiebungen im Rahmen eines intensiven Urbanisierungsprozesses. Bestehende Städte expandierten und eine europaweite Stadtgründungswelle setzte ein, die ihren Höhepunkt in Deutschland im 13. Jahrhundert erreichte. Um 1300 bestand ein so dichtes Städtetz, dass die Entfernung von Stadt zu Stadt im Allgemeinen nur einen Tagesmarsch ausmachte. Die weitaus meisten Städte waren mit einigen Hundert oder auch ein-, zweitausend Einwohnern recht klein, es gab nur wenige „Großstädte“ mit mehreren Zehntausend Einwohnern. Auch im Spätmittelalter lebte der größte Teil der Bevölkerung nach wie vor auf dem Land. Der Bevölkerungseinbruch infolge der Pest machte sich im urbanen Lebensfeld allerdings überproportional bemerkbar, da das Zusammenleben auf engem Raum unter problematischen hygienischen Bedingungen die Ausbreitung von Infektionen beschleunigte. (vgl. Ebd.: 6f)

Mittelalterliche Weltanschauungen wurden besonders in Italien und Frankreich in Frage gestellt. Das Feudalrecht galt vielen als reformbedürftig. Zweifel und Zukunftsangst quälten Klerus und Bürgerschaft. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 31f) Es ist die Ära, in der die weltlich-laikalen Kräfte zunehmend die Dominanz der kirchlichen Kleriker-Hierarchie zurückdrängen. In Politik, Sozialwesen, Kirche, Theologie, Frömmigkeit, Bildung und Kunst lassen sie neue Formen der Verselbstständigung und Superiorität gegenüber dem Priesterstand und den Orden hervortreten. (vgl. Hamm, 2011: S. 244)



Mit Recht kann man das spätere 14. Jahrhundert als Krisenzeit charakterisieren. Durch die Pestepidemien wurde die Bevölkerung Europas zwischen 1347 und dem Beginn des 15. Jahrhunderts um annähernd die Hälfte dezimiert. Wir kennen keine andere geschichtliche Periode, in der es über Jahrzehnte einen derartig dramatischen demographischen Einbruch gegeben hat. Es gibt daher auch wenige andere Epochen, in denen die Mentalität der Menschen so stark vom Blick auf das Sterben und von der ständigen Auseinandersetzung mit ihm beherrscht war wie im späten Mittelalter nach 1350. Man kann von einer Zeit der kollektiv erfahrenen Sterbezeit sprechen. In kirchengeschichtlicher Hinsichtlich kann man unter verschiedenen Aspekten von einer Krise sprechen, vor allem von einer Krise der universalkirchlichen Autorität des Papsttums, welches sich nach der Mitte des 14. Jahrhunderts durch das Verharren der Päpste in Avignon, das große Abendländische Schisma (1378-1417), die kirchenkritischen Bewegungen in England (Wyclif) und Böhmen (Hus) und den Konziliarismus dramatisch zuspitzt. (vgl. Ebd.: S. 246)

Im Denken der Menschen dominierte der Wald einerseits, dann wieder die karge Öde, Buschland oder gefährliche Wege im Moor andererseits. Hier wie dort gab es bedrohliche Tiere, Dämonen und Kobolde. Der Mensch ist ohnmächtig vor diesen Dämonen, und deshalb greift er begierig nach dem Weihwasser, das ihm Schutz und Abwehr, das ihm den Sieg über seine Ängste verspricht. Das Christentum hilft aber nicht nur gegen die Dämonenangst. Es verheißt einen Ausweg aus der mühseligen Ohnmacht für alle Gläubigen. (vgl. Seibt, 2008: S. 93)

Das Klima stellte in der agrarisch dominierten Lebenswelt des Mittelalters eine Umweltgröße von maßgeblichem Einfluss auf die gesamte gesellschaftliche Situation dar. Von ihm hingen die Ernteerträge und damit die Ernährung von Mensch und Tier mit Folgen für Gesundheit und Krankheit, Geburtenhäufigkeit und Mortalität ab. Zahlreiche Aufzeichnungen dokumentieren, wie genau das Wetter und seine Auswirkungen beobachtet wurden und wie existentiell bedrohlich Natur- und Witterungskatastrophen erschienen. Die hohen Durchschnittstemperaturen dürften sich positiv auf den Ackerbau und infolge auf die Ernährung ausgewirkt haben, da sie in der Regel mit längeren Sommern einhergehen und somit gute Voraussetzungen für die agrarische Arbeit bieten, während die Winter kürzer und niederschlagsreich sind, was ebenfalls die Fruchtbarkeit fördert. Tatsächlich setzten gerade in dieser Zeit starkes Bevölkerungswachstum, intensiver Landesausbau und landwirtschaftlicher Aufschwung ein. Auf die Wärmezeit folgte vom 13. Jahrhundert an eine zunehmend kältere Phase, die für die Zeit von 1550 bis 1850 sogar die „kleine Eiszeit“ genannt wird. Diese Klimaverschlechterung hatte vielfältige Konsequenzen für

die allgemeinen Lebensbedingungen. Die überaus harten Winter führten zu Viehsterben, zum Erfrieren der Weinstöcke, zum Verderben der Wintersaat, zu Hungersnöten und Arbeitslosigkeit in Stadt und Land. Weiters kam es durch die Witterungsverhältnisse zu rheumatischen Erkrankungen und zu ruhrartigen Seuchen, die vor allem Kinder tödlich trafen. Aus der Erfahrung, dem Wetter ausgeliefert zu sein, und den daraus resultierenden Ängsten entsprangen bis in die Neuzeit hinein Vorstellungen, man könne sich mit religiösen und magischen Mitteln schützen und es gebe Wetterzauber, ausgeübt von Frauen und Männern. In Zeiten von klimatisch bedingten Krisen, unter der Last von Missernten, Hungersnöten, Teuerung und sozialen Spannungen, wuchs offensichtlich die Bereitschaft, Verantwortliche für Probleme zu suchen und gegen sie mit dem Vorwurf der Hexerei vorzugehen. Die Kernzeit der Hexenverfolgung (1560-1630) fiel in eine Zeit der deutlichen Klimaverschlechterung und damit einhergehender Agrarkrisen. Das dabei erkennbare Wechselspiel zwischen klimatischen, sozialen und mentalen Faktoren spielte eine maßgebliche Rolle bei der Verfolgung von Frauen und, wie die neuere Forschung unterstreicht, von Männern. (vgl. Nolte, 2011: S. 2f)

Naturkatastrophen haben den Menschen zu keiner Zeit unberührt gelassen. Auch heute noch üben sie auf uns den zweifelhaften „Reiz“ des Unkontrollierbaren aus. Wenn die Natur sich unkontrollierbar gebärdet, fühlen sich die Menschen zu allen Zeiten hilflos und sehen in den Katastrophen mehr als ein einfaches geologisches Ereignis. Auch in unserer aufgeklärten Welt werden sie als Vorboten von Schlimmerem angesehen. Wenn gewaltige Naturereignisse als Katastrophen verstanden und beschrieben werden, wird damit auf die eigene, zeittypische Wahrnehmung der gegenwärtigen Welt referiert. Für das Mittelalter ist es nicht die Boulevardpresse (wie bei uns heute), sondern die Geschichtsschreibung und hier vor allem die Weltchronik zu den Medien, aus denen sich solche Referenzen gut ablesen lassen. Das ihr zugrunde liegende Geschichtsverständnis eines linearen Weltenlaufes, der auf einen göttlichen Heilsplan ausgerichtet ist und diesem auf das Ende hin folgt, bietet die Möglichkeit, danach zu fragen, an welchem Punkt der Geschichte sich der Verfasser eines solchen Werkes wähnt. Zur Verortung der eigenen Zeit innerhalb dieses Planes dienten dem Chronisten Begebenheiten wie Erdbeben oder Dürreperioden, die er als Zeichen und Symbole Gottes in der Welt verstand. Es galt hinter das reine Ereignis zu blicken, denn hinter der äußeren Erscheinung verbarg sich der Hinweis auf die dem Ereignis zugrunde liegende göttliche Ordnung. Einen besonderen Stellenwert scheinen hierbei vor allem die Schilderungen von Natur- und Wunderereignissen einzunehmen. (vgl. Pfefferkorn in Billion (Hg.), 2009: S. 137f) Man begriff die Welt als gottgegebene Schöpfungsordnung und

sich selbst als Teil dieser Ordnung. Man sah sich eingefügt in eine sozialständisch gegliederte Gesellschaft einerseits, in eine universale, heilsnotwendige Einheit der Kirche andererseits und fand das eigene Selbstverständnis und Verhalten davon bestimmt: All dies musste jedermann wissen. Bildungs- und Handlungswissen ergänzten sich zu einem Regelwerk erlernter, zeitbedingter Kulturtechniken. (vgl. Kintzinger, 2003: S. 30)

Die Entwicklung der Feuerwaffe in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts war für die meisten Europäer mindestens so bedeutsam und folgenschwer wie beispielsweise die viel berühmtere, hundert Jahre später erfolgte Erfindung des Buchdrucks durch Gutenberg. Die Pulverwaffe war wohl schon überall in Europa bekannt, doch hatten sich die militärischen Intentionen im 14. Jahrhundert verändert. Es zeichnete sich nunmehr eine fatale, auf Vernichtung gerichtete, technische Entwicklungslinie ab und setzte eine gewaltige Rüstungsspirale in Gang, die mittelalterlichen Ritteridealen ein Ende setzte. Vieles spricht dafür, dass die Feuerwaffe die Basisinnovation der Neuzeit darstellte. Nicht nur der Pestalltag ließ die Sitten verrohen. Auch die Schlachten des Hundertjährigen Krieges zeichneten sich dank der neuen Waffentechnik durch eine besondere Grausamkeit und Menschenverachtung aus. Ebenso revolutionär und folgenreich war die Konstruktion der mechanischen Uhr. Diese Gewichtsräderuhr befriedigte ein originäres Bedürfnis der Städter, Zeit messen zu können. Zahlreiche Berufe, ja die Gesellschaft insgesamt, passten sich in kürzester Zeit dem Glockenschlag an. Die neuen Wunderwerke schärften auch das Bewusstsein für die Begrenztheit des menschlichen Lebens. Der Schlag der Uhr erinnerte regelmäßig und gnadenlos an die Vergänglichkeit alles Irdischen; eine Erkenntnis, die der Pest- und Kriegsalltag hundertfach unter Beweis stellte. Die Angst wurde zum Begleiter des Menschen. Vor dem Hintergrund von Krisen und Innovationen, erlebte das 14. Jahrhundert den größten demographischen Einbruch, den Europa bis zum 20. Jahrhundert sah und zugleich die furchtbarste Judenverfolgung vor dem nationalsozialistischen Holocaust. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 32f)

### **3.1.2 Weltliche Machtordnung**

Fast alle Herrschaft war und blieb bis in die Zeit des Spätmittelalters Adelherrschaft, ihre Gewaltordnung ist die der selbstbestimmten Fehde, also der Selbsthilfe. Auch wenn sich „Landesgrenzen“ herauskristallisieren, so sind diese noch lange keine „territorialen Grenzen“. (vgl. Wimmer, 2009: S. 14) Die mittelalterliche Welt kannte keine Grenzen in unserem heutigen Sin-

ne. Territorialansprüche waren im selben Sinn oft unklar oder gegenläufig definiert. Der Kaiser galt als Herr der ganzen Christenheit, zumindest in dichterischer Umschreibung am staufischen Hof, aber die Wirklichkeit entsprach einer solchen Formulierung nicht. Der König von Frankreich beanspruchte das gesamte Erbe der westlichen Karolinger, aber im 10. und 11. Jahrhundert versäumten es die Großen des Landes, namentlich im Süden, auch nur Lehenshuldigungen zu leisten oder den Königshof zu besuchen. Der König von Kastilien führte im 11. Jahrhundert eine Zeitlang den Kaisertitel, weil er die Oberherrschaft über die anderen fünf spanischen Königreiche damit ausdrücken wollte. So war die räumliche Ordnung der mittelalterlichen Welt lange Zeit im Unklaren. Ihre räumliche Entwicklung vollzog sich währenddessen gleichwohl unter dem Primat politischer Herrschaft. (vgl. Seibt, 2008: S. 239)

Die adelige Grundherrschaft Europas beruhte wesentlich auf einer vormodernen Gewaltordnung, nämlich auf dem Zusammenhang von einer hohen Schutzlosigkeit der Bauern auf der einen und der Spezialisierung auf den bewaffneten Kampf seitens des Adels bzw. der Ritter auf der anderen Seite. Über diesen fundamentalen Zusammenhang waren schließlich sämtliche feudale Rechte des Adels, die feudalen Arbeits- und Abgabepflichten der Bauern definiert. (vgl. Wimmer, 2009: S. 16) Die vorherrschenden Kastellan- bzw. Burgherrschaften implizieren hohen politischen Partikularismus, kleine Herrschaftsgebiete und oft kein zusammenhängender, sondern verstreuter Grundbesitz und dementsprechend Schwierigkeiten bei der Frage der Abgrenzung der Kompetenzen zur Gerichtsherrschaft. (vgl. Ebd.: 54)

Zwei Tendenzen kennzeichnen die europäische Politik im 13. und frühen 14. Jahrhundert: Expansion der Königsmacht nach innen gegen ein ebenso auf die gesamte Herrschaft gerichtetes, zunehmend verfestigtes Bestreben der Stände nach Mitbestimmung in der Politik. Die zweite Expansion, nach außen gerichtet, vertrug sich nicht gut mit den inneren Rivalitäten zwischen König und Ständen, das heißt den Vertretern von Adel, Klerus und Städten. Im europäischen Überblick zeigt sich dabei eine merkwürdige Spaltung, je nach Position der Kirche. Im alten karolingischen Zentralraum, der hier wieder einmal die Besonderheiten seiner Entstehung offenlegt, in Frankreich und Deutschland, war die Kirche fester begründet, sozusagen älter als die herrschaftliche Organisation. Sie war hinlänglich einflussreich, um bei Hofe den „ersten Stand“ zu bilden. Der zweite gehörte dem Adel. Im dritten Stand waren seit dem 13. Jahrhundert bestimmte Städte vertreten, die durch einen besonderen Bezug zum König ausgezeichnet waren, vor allen durch ihre Steuerleistung. Außerhalb des fränkischen Kernraums war die Kirche als

Stand, abgesehen von der einflussreichen Position einzelner Bischöfe, in der Versammlung der Großen, nicht vertreten. Auch das Städtewesen hatte da keine Position. Stattdessen versammelte sich hier nur der Adel, der streng auf die Unterteilung zwischen hoch und niedrig achtete. Dabei gab es im karolingischen Kernraum noch eine merkwürdige Entwicklung: Hier suchten einzelne Große eine königgleiche Herrschaft aufzubauen, mit Amtleuten und eigenen, von ihnen selbst gegründeten Städten, mit einer besonderen auf sie ausgerichteten Verwaltung und mitunter auch mit eigenen Mitbestimmungs- oder gar Herrschaftsansprüchen gegenüber der Kirche. Die Wege für einen solchen Aufbau waren vielfältig und kamen aus dem Dunkel älterer Verhältnisse von Schutz-, Vogtei- und Gerichtsrechten und den Gebühren dafür. (vgl. Seibt, 2008: S. 277f)

Im Mittelalter gab es viele Rechte und Herrschaften. In jeder Stadt bzw. jedem Dorf waren mehrere Herrschaften wirksam: so mussten viele ihren Zehnten an ein entferntes Kloster abliefern, andere wiederum an einen Altar-Priester oder an eine Kapelle. Naturalien wie Holz beispielsweise gehörten einem Vogt, einer Grafenfamilie musste man deren Fischereirecht in Naturalien abbezahlen. Das Getreide mahlen war hingegen nur dem Müller vorbehalten, der dieses Recht wieder einem Kloster vergüten musste. Das heißt, „Recht“ gehörte jemandem, der dieses mit ins Grab nahm, denn etwaige Nachfolger mussten dieses erneuern. Dies war eine Frage des Durchsetzungsvermögens, denn Recht war keine dauerhafte Ordnung. Weder das Papsttum noch das Kaisertum war im Mittelalter eine kontinuierliche Herrschaft; beide erhoben umfassende Ansprüche aber hatten nicht die Mittel einer Institution, diese dauerhaft durchzusetzen. Die mittelalterliche Kirche war keine reale Macht, sondern die Vielzahl ihrer Bistümer. (vgl. Auffarth, 2005: 109f)

### **3.1.3 Gab es einen mittelalterlichen Staat?**

Ich habe eingangs Definitionen von Gewalt besprochen und dabei festgestellt, dass nach unserem heutigen Verständnis dem Staat die zentralen Aufgaben der Deutung von Gewalt und schließlich der Ausübung des staatlichen Gewaltmonopols zuteil werden. Diese Aussagen gilt es, in Kontext mit der besprochenen Zeitperiode zu setzen, daher: Kann man im Zeitraffer Spätmittelalter/Frühe Neuzeit von einem Staat sprechen? Gibt es einen *mittelalterlichen Staat*? Dazu müssen wir zunächst klären, was wir heute unter dem Staat verstehen.

Grundsätzlich gilt die Bezeichnung Staat für ein politisches System, welches das Monopol le-

gitimer Zwangsgewalt auf einem bestimmbareren Gebiet über eine angebbare Bevölkerung ausübt. (vgl. Patzelt, 2003: S. 528) Der Staat (vom lateinischen *status* = Stand, Zustand, Verfassung) kennt viele Begriffsverständnisse. Im wesentlichen Sinne bezeichnet er die Gesamtheit der öffentlichen Institutionen, die das Zusammenleben der Menschen in einem Gemeinwesen gewährleistet bzw. gewährleisten soll. Traditionellerweise wird er durch drei Elemente definiert: Staatsgebiet, Staatsvolk (Staatsbürgerschaft) und Staatsgewalt. Die Staatsgewalt wird dabei rechtsförmig ausgeübt durch den Staatsapparat, wobei der Staatsapparat (bzw. das politisch-administrative System) in eine Vielzahl von Institutionen ausdifferenziert ist. (vgl. Schultze in Nohlen/Grotz (Hg.), 2011: S. 584)

Systemtheoretisch formuliert ist der Staat das (Sub-)System der Gesellschaft, in dem die gesamtgesellschaftlich verbindlichen Entscheidungen gefällt werden, das als Öffentliche Verwaltung die Entscheidungen sowohl implementiert als auch administriert und als Rechtssystem die Konflikte reguliert, die aus den getroffenen Entscheidungen folgen. Zur Durchsetzung seiner Entscheidungen verfügt der Staat im Staatsgebiet nach innen über das Gewaltmonopol gegenüber allen Bürgern und über die Kontrolle über alle anderen Verbände sowie über die Souveränität nach außen. Allerdings sind die verschiedenen Sphären der Gesellschaft in der Moderne funktional oder dialektisch aufeinander bezogen, nicht jedoch hierarchisch über- bzw. untergeordnet. Gewaltmonopol und Souveränität sind zudem vielfach beschränkt, fragmentiert, ausgehöhlt und/oder durch Interdependenzen aufgehoben. Von einer modernen, systemtheoretisch inspirierten Sichtweise folgt die Staatstätigkeit weder einem oder mehreren abstrakten Staatszwecken, noch ist der Staat gar Selbstzweck. Die Staatsaufgaben sind vielmehr von Raum und Zeit abhängig. Folgende zentrale Staatsaufgaben lassen sich festhalten:

- Gewährleistung innerer und äußerer Sicherheit, Schutz individueller Bürgerrechte, Friedensstiftung (Rechtsstaat)
- die Gewährleistung der politischen Beteiligung (Partizipation) und kulturellen Integration der Bürgerkrieg
- die Setzung der ökonomischen Rahmenbedingungen für die friedliche Konkurrenz der Wirtschaftssubjekte, einschließlich der Bereitstellung der erforderlichen Infrastruktur und der Wettbewerbsgarantie
- die Schaffung der sozialen Voraussetzungen individueller Freiheit durch sozialstaatliche Sicherungssysteme

- die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen und nachhaltige Entwicklung (vgl. Ebd.)

Die einheitliche Staatsgewalt wird, außer vom Volk selbst, von verschiedenen Gewalten ausgeübt. Dabei muss aber nicht unbedingt Gewalt zum Einsatz kommen. Staatsgewalt, Hoheitsgewalt, öffentliche Gewalt bezeichnet vielmehr das Grundverhältnis von Staat und Bürgern. Der Staat hat Gewalt über sie. Er darf ihr Verhalten bestimmen, ohne dass er diese Bestimmung notwendig mit Gewalt zur Geltung bringen müsste. Mit dem Begriff des „*allgemeinen Gewaltverhältnisses*“ meint Grimm weiter, dass der Staat den Einzelnen Anordnungen erteilen darf, generelle in Form von Gesetzen, spezielle in Form von Verfügungen, Befehlen, Urteilen etc., denen diese gehorchen müssen. Dieses Grundverhältnis (das „allgemeine Gewaltverhältnis“) ist mit dem Staat gegeben und besteht unabhängig von der Staatsform und der Verfassung. Aus ihr ergibt sich gewöhnlich, zu welchem Zweck, in welchen Grenzen und mit welchen Mitteln der Staat seine Gewalt ausüben darf, unter Umständen auch, wie sich der Adressat der Gewaltausübung gegen die öffentliche Gewalt verteidigen kann. Für die Erträglichkeit des Gewaltverhältnisses ist das von größter Bedeutung. Die öffentliche Gewalt wird dem Staat allerdings nicht als Selbstzweck eingeräumt, sondern im Interesse des Gemeinwohls. Daraus zieht sie ihre Legitimität, die wiederum bewirkt, dass die Staatsgewalt normalerweise nicht zu Gewaltmitteln greifen muss, um ihren Anordnungen Achtung zu verschaffen. Da die Staatsgewalt ihren Zweck nicht in sich trägt, sondern außerhalb ihrer selbst in dem jeweils näher zu bestimmenden Gemeinwohl findet, ist sie freilich auch legitimationsbedürftig. Sie muss ihre Berechtigung zur Herrschaft unter Beweis stellen. Diese Rechtfertigung erfolgt auf der Sinnesebene durch Theorien oder Ideologien. Sie wird vor allem dadurch glaubhaft gemacht, dass der Staat seine Gewalt regelhaft, das heißt: in Rechtsform ausübt. Die öffentliche Gewalt ist geradezu dadurch charakterisiert, dass sie das Recht zur Gewaltanwendung allein für sich beansprucht, um ihre Primärfunktion, nämlich die Aufrechterhaltung äußerer und innerer Sicherheit, und im Weiteren ihren Gemeinwohlauftrag, erfüllen zu können. Die Differenz zur privaten Gewalt wird durch das Recht hergestellt. Allein der Staat hat das Recht zur Gewaltanwendung, der Einzelne oder die gesellschaftlichen Verbände haben es im Grundsatz nur, wenn und soweit es ihnen vom Staat verliehen worden ist. Die Bezeichnung, die sich dafür eingebürgert hat, ist das *staatliche Gewaltmonopol*. (vgl. Grimm in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1297f)

## **Das staatliche Gewaltmonopol**

ist ein Begriff, der die Konzentration der rechtmäßigen Anwendung physischer Zwangsmittel bei Staat meint. Durch das „Monopol“ legitimer physischer Gewaltsamkeit“ (Max Weber 1976) unterscheidet sich der Staat von anderen Verbänden. Ziel ist der Schutz vor Gewalt durch die Monopolisierung von Gewalt. Das staatliche Gewaltmonopol rechtfertigt aber (diametral zum Wortsinne) weder die alleinige noch die absolute oder totalitäre Herrschaft des Staatsapparates; es begründet allein die oberste Befugnis des Staates und seiner Institutionen zur Setzung und (gegebenenfalls auch gewaltsamen) Durchsetzung der rechtmäßig getroffenen, allgemein verbindlichen politischen Entscheidungen. (vgl. Schultze in Nohlen/Schultze (Hg.), 2010: S. 328)

Konfrontiert mit der Unaufhebbarkeit der Gewalt und der Furcht vor ihr liegt die Last des Friedens auf der politischen Ordnung. Sie hat zwei grundsätzlich verschiedene Formen, zwei Grundtypen von Ordnungsformen der Gewalt: die „Ordnung der gewalttätigen Selbsthilfe“ und den „Staat“ mit seinem Anspruch auf das Gewaltmonopol. In der Ordnung der gewalttätigen Selbsthilfe bleiben die Gesellschaften und ihre Teile – Haushalte, Verwandtschaftsgruppen, Residenzgruppen, Dörfer, Städte, Adelsstände, usw. - als politische Einheiten erhalten. Ihre Autonomie wird im Recht auf gewalttätige Selbsthilfe gewährleistet. Die Beziehung zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft hat die Form eines politischen Vertrags. Das Werkzeug der Friedensstiftung ist die Gabe, der Grundsatz der Reziprozität, der ebenso allgegenwärtig wie die Gewalt ist, die er zu überwinden sucht. Nichtstaatliche Ordnung ist ein Miteinander im Schatten der gewalttätigen Selbsthilfe. Die Ordnung der gewalttätigen Selbsthilfe hat die unterschiedlichsten Ausformungen angenommen und ist in der Geschichte der Menschheit der historische „Normalfall“. Sie reicht von den reinen Selbsthilfeordnungen der akephalen Gesellschaften bis zu den „Protostaaten“, in denen die gewalttätige Selbsthilfe territorial (innerhalb des Machtbereichs der städtischen Zentren) und sozial (Kriegeradel) extrem eingeeengt sein mag. Diese haben kein Gewaltmonopol. In ihrem „äußeren Kreis“, dem geographisch extensivsten Bereich, dem „Hinterland“, begnügen sie sich damit, durch Strafaktionen und Tributforderungen die Abhängigkeit dieser Bereiche vom politisch-militärischem Zentrum zu wahren. Die spätmittelalterliche Landesverfassung<sup>4</sup> war demnach eine Ordnung der gewalttätigen Selbsthilfe; sie kannte „rechte Gewalt, Fehde und Widerstand, auch gegen die Obrigkeit“, und selbst dem einzelnen die „rechte Gewalt“ der Fehde. (vgl. Trotha in Nedelmann (Hg.), 1995: S. 131f)

---

4 Hier folgt Trotha der Untersuchung von Otto Brunner, „Land und Herrschaft“, 1973.



„Staatliche Herrschaft“ ist in wesentlichen Teilen ganz anders als die Ordnungen der gewalttätigen Selbsthilfe organisiert. Der Staat ist eine zentralisierte Gebiets Herrschaft. Die Zentralgewalt verfügt über einen bürokratischen Herrschaftsapparat und ihre Verwaltungsbürokratie macht einen Anspruch auf direkte Herrschaftsausübung über die Beherrschten geltend und kann ihn zumindest in den beiden Kernbereichen staatlicher Herrschaftsressourcen, in der Rekrutierung von Soldaten und der Steuererhebung, weitgehend umsetzen. Zentralität, Territorialität, Bürokratie und direkte Herrschaftsausübung verbinden sich mit dem Anspruch auf Monopole in den drei klassischen Bereichen der Normordnung: in der *Normsetzung* (Gesetzgebung, staatliche Rechtsprechung, staatliche Strafverfolgung), Sanktionierung von *Normabweichung* (staatliche Rechtsprechung, staatliche Strafverfolgung) und im *Sanktionsvollzug* (Gesetzes- und Urteilsvollzug). Der Anspruch kann zumindest teilweise durchgesetzt werden. Die Grundlagen aller dieser Kennzeichen des Staates ist, dass der Staat das Monopol des legitimen physischen Zwangs nach außen wie im Innern beansprucht und ihm einigermaßen erfolgreich Geltung zu schaffen vermag. Wenn man vom Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit redet, darf man sich nicht auf die Apparate beschränken, die die physische Gewaltsamkeit des Staates unmittelbar repräsentieren. Man muss die Bürokratie insgesamt als die Herrschaft im Alltag behandeln. Tritt die Polizei spätestens dann auf den Plan, wenn die allgemeine Verwaltung sich nicht durchzusetzen vermag, so das Militär spätestens dann, wenn dem polizeilichen Akteur die Definitionsgewalt bürgerlichen Handelns entgleitet. (vgl. Trotha in Nedelmann (Hg.), 1995: S. 132f)<sup>5</sup>

Diese Monopolisierung der Gewalt setzt voraus, dass der zentrale Herrschaftsapparat die Freiheit der gewalttätigen Selbsthilfe zerschlägt, die die Ordnungen der gewalttätigen Selbsthilfe entsprechend ihrer unterschiedlichen „Stufen der Institutionalisierung von Macht“ den gesellschaftlichen Ordnungen und dem einzelnen in verschiedenartigen Formen und in sehr verschiedenem Maße zubilligt. Es kommt somit zu einer radikalen Umkehrung beim Umgang mit der Unaufhebbarkeit der Gewalt und der Furcht vor ihr. Mit der Monopolisierung der Gewalt wird ein vollständig neuer Boden der Vergesellschaftung und der sozialen Ordnung eingezogen, generiert durch das stehende Heer und den vielfältigen Einrichtungen der innerstaatlichen Zwangsgewalt, vor allem der Polizei und der Justiz. Die Dominanz der Selbsthilfe, die die akephale Ordnung bestimmt, weicht der gewalttätigen, unbedingten und hin und wieder rechtlich-staatlich domestizierten Dominanz des zentralen Herrschaftsapparates. (vgl. Ebd.: S. 133)

---

<sup>5</sup> Trotha folgt hier im wesentlichen Busch et al., 1988.

Staat und Gewaltmonopol hängen demnach untrennbar zusammen. In seiner geläufigen, auch von der Rechtswissenschaft rezipierten Definition nennt Max Weber diejenige menschliche Gemeinschaft Staat, „welche innerhalb eines bestimmten Gebietes... das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht“ (Weber 1972: 822, siehe auch 29f). Das „staatliche Gewaltmonopol“ ist danach ein Pleonasmus. Wo es am Gewaltmonopol fehlt, besteht kein Staat, sondern entweder ein andersartiger Herrschaftsverband oder Anarchie. Sobald es einem Herrschaftsverband gelingt, die Gewalt zu monopolisieren, verwandelt er sich eben dadurch in einen Staat. Das Gewaltmonopol ist folglich kein Attribut politischer Herrschaft überhaupt, sondern einer bestimmten Form von Herrschaft, nämlich der des Staates. Wie dieser entstand es in der Neuzeit auf dem europäischen Kontinent und hat sich seitdem als bestimmende Herrschaftsform universell durchgesetzt und trotz häufiger Todeserklärungen bis heute erhalten. Die Berechtigung der Gewaltanwendung gehört allerdings zu jedem Herrschaftsverband, worauf immer sich die Herrschaft sonst auch gründen mag. Neu ist nur das Monopol. Bevor es entstand, gab es eine Reihe einzelner Herrschaftsrechte, die die Befugnisse zur Gewaltanwendung einschlossen. Sie waren auf verschiedene Träger verteilt, welche sie aus eigenem Recht ausübten, und zwar überwiegend nicht gebiets-, sondern personenbezogen. Auf einem abgegrenzten Territorium konnten also verschiedene Herrschaftsrechte nebeneinander bestehen, ohne notwendig in Konflikt miteinander zu geraten, weil sie sich auf verschiedene Personen und Gegenstände bezogen. Auch die Landesfürsten waren nur Träger einzelner, wenngleich oft besonders zahlreicher und weiträumiger Herrschaftsrechte (Prärogativen). Gerade wegen der Anzahl und Zentralität ihrer Herrschaftsrechte konnten sie aber zum Kristallisationspunkt für das Gewaltmonopol werden. (vgl. Grimm in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1299)

Das Monopol bezieht sich nicht auf die physische Gewalt, sondern die legitime physische Gewalt. Es teilt die Gewalt in erlaubte und unerlaubte, und die staatliche Gewaltanwendung wird erlaubt, damit die private unterdrückt oder sanktioniert werden kann. Das staatliche Gewaltmonopol ist wie der Staat selber, der es beansprucht, territorial begrenzt. (vgl. Ebd.: S. 1304ff)

Grundsätzlich muss aber angemerkt werden, dass das Gewaltmonopol selten ein vollkommenes Monopol gewesen ist. Dem absoluten Staat gelang es nirgends, sämtliche zerstreuten Befugnisse zur Gewaltausübung an sich zu ziehen. Vor allem die unselbstständigen Bauern blieben noch lange der Hoheit der Grundherren unterworfen. Das Gewaltmonopol ist erst mit der Überwindung des absoluten Fürstenstaates und der Herstellung des modernen Anstaltsstaates, der alle in-

termediären Gewalten auflöste oder privatisierte, das heißt gerade: ihrer Berechtigung zur Gewaltanwendung entkleidete, perfektioniert worden. (vgl. Ebd.: S. 1301)

### **3.1.4 Religion**

Welche Rolle spielte die Religion im Leben der mittelalterlichen Menschen?

Das Spiel der Gewalt innerhalb der primitiven Gesellschaften insgesamt ermitteln heißt, zu Entstehung und Struktur aller mythischen und übernatürlichen Wesen vorstoßen. Das übermenschliche Wesen absorbiert den Unterschied zwischen „guter“ und „böser“ Gewalt, also den grundlegenden Unterschied, dem alle anderen untergeordnet zu sein scheinen. (vgl. Girard, 1992: S. 369) In undifferenzierten und wenig differenzierten Gesellschaften lässt sich Religion ebenso wenig in eindeutiger Weise von gewaltsamen kollektiven Auseinandersetzungen trennen wie von sonstigen politischen und wirtschaftlichen Handlungen. (vgl. Krech in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1259)

In diesem Kontext ist auch das Phänomen der Hexenverfolgung zu verorten. Der Glaube an sie ist alt, er ist typisch für religiöse Vorstellungen in segmentären Gesellschaften, wo es noch keine ausgeprägte (oder überhaupt keine) Schriftkultur gibt und demzufolge die für die Hochkulturen so wichtige Innovation der scharfen Trennung von Diesseits und Jenseits, d.h. das „dualistische Weltbild“ fehlt, weshalb man an viele „übernatürliche Wesen“ oder an „unsterbliche Götter“ usw. glauben kann, die ständig in unsere Welt intervenieren bzw. die Naturkausalität aushebeln. (vgl. Wimmer, 2009: S.17)

Im Frühmittelalter war Europa eine Festung der „Rechtgläubigkeit“ und Einigkeit (religiös gesehen) gewesen. (vgl. Asbridge, 2010: S. 558f) Sieht man von zwei Phänomenen ab, waren die Länder Mitteleuropas im späten Mittelalter religiös durch die gemeinsame römisch-katholische Religion geprägt. Doch einerseits lebten viele Juden in diesen Ländern, die man allerdings immer wieder verfolgte, vertrieb oder sogar umbrachte, und andererseits gab es viele christliche Gruppen, die man als „Ketzer“ verfolgte; die meisten dieser Bewegungen waren klein und nur lokal wirksam, einzig die Hussiten in Böhmen hatten nach dem Märtyrertod des Prager Priesters Hus eine größere Bedeutung entfaltet. Beginnend mit dem Thesenanschlag Luthers am 31. Oktober 1517 veränderte sich diese konfessionelle Gleichförmigkeit in Mitteleuropa für alle Zeiten. Im Reich breitete sich das Gedankengut des Reformers, der im Laufe der Zeit von einem innerkirchlichen Kritiker ungewollt zum Begründer einer eigenen Konfession geworden war, immer

stärker aus. Fürsten, die zu Trägern der lutherischen Reformation wurden, aber auch die Städte (vor allem im Reich) gingen in das Lager der neuen Konfession über. Mit dem Augsburger Bekenntnis 1530 grenzte sich der Protestantismus deutlich von der „alten Kirche“ ab. Hand in Hand mit der Ausbreitung des Luthertums ging auch die Konfessionalisierung vor sich. Jeder lutherische Landesfürst wollte alle seine Untertanen zu seiner Konfession bekehren und damit ein konfessionell einheitliches Staatsgebilde schaffen. Dieser Grundsatz lag schließlich auch dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 zugrunde, der einen zeitweiligen Stillstand der konfessionellen Auseinandersetzungen im Reich oder, besser noch, deren Verlagerung auf andere Ebenen bedeutete. Der Grundsatz „cuius regio, eius religio“ gab den jeweiligen Landesfürsten das Recht, die religiösen Vorstellungen ihrer Untertanen zu bestimmen. Neben dem Adel waren es vor allem die Bürger der Städte, die mit der Lehre Luthers etwas anzufangen wussten. (vgl. Vögelka, 2010: S. 35f)

### **3.1.5 Die mittelalterliche Gesellschaft**

Gesellschaftstheoretisch lässt sich über das mittelalterliche Europa folgendes festhalten: Alle hochentwickelten vorneuzeitlichen Gesellschaften beruhen auf Stratifikation. Sie benutzen Schichtung als ihr primäres Einteilungsprinzip. Sie gliedern sich zunächst in höhere und niedere Schichten in dem Sinne, dass jede Schicht ein gesellschaftliches Subsystem wird. Sie gehören über die Familie, der sie angehörig sind, zu einer und nur einer Schicht. Die Personen sind also über die Familien auf die primären Teilsysteme der Gesellschaft verteilt. Sie gehören einer Kaste oder einem Stand an, und nicht den jeweils anderen. Hierarchisch-stratifizierte Gesellschaften definieren sich daher über ihre Differenzierungsform, also die Über- und Unterordnung von Schichten, wobei wir nahezu überall an der Spitze der Gesellschaft einen Adel als oberste Schicht vorfinden. (vgl. Wimmer, 2009: S. 32f)

Wir können von einer mittelalterlichen Gesellschaft sprechen, jedoch darauf pochend, dass man sie von jener Gesellschaft unterscheidet, die heutzutage einen Bestandteil in der Formelreihe „Politik, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft“ bildet. Die mittelalterliche Gesellschaft umfasste nämlich die ganze Christenheit als *Societas christiana*. In Wirklichkeit war die mittelalterliche Gesellschaft zwar „umfassend“, aber sie wurde von tiefen inneren Gräben durchzogen. Sie war „ständisch“ gegliedert, aber wir wissen nicht recht anzugeben, was denn ein „Stand“ gewesen sei. Und auch in der Zeit selber, in den langen Jahrhunderten der mittelalterlichen Welt, wech-

selte die Vorstellung davon. Dabei begriff sich die mittelalterliche Gesellschaft selbst wenigstens bis ins 12. Jahrhundert überwiegend „archaisch“, als eine geschlossenen Gruppe unter göttlicher Führung, als Gottesreich. Innerhalb dieser politischen Ordnung, geprägt vom Kaisertum und seinem Abbild in den einzelnen Königreichen, lebten die Menschen als Bauern und als Könige, als Fürsten und Ritter, als Bürger und Bettler – je nachdem, wie sie geboren waren. Die ganze Gesellschaft war mit dem Schwerte zu schützen, in ihrer inneren Ordnung und nach außen. Und es war selbstverständlich, dass diese militärische Macht sich auch unmittelbar umsetzte in Herrschaftsgewalt. Ein wichtiger Unterschied zu unserer Gegenwart. (vgl. Seibt, 2008: S. 126f)

Die mittelalterliche Bevölkerung lässt sich – trotz der Schwierigkeiten bei der genauen Berechnung aufgrund fehlender Daten – als „jung“ charakterisieren, d.h. dass sie zu einem hohen Anteil aus jüngeren Menschen bestand bei einem kleinen Anteil von alten Menschen. Wie für andere historische Bevölkerungsgruppen kann man annehmen, dass zwischen 45% und 60% der Bevölkerung Kinder und Jugendliche unter 20 Jahren waren. Während die Lebenserwartung von Neugeborenen wenig mehr als 30 Jahre betrug, konnten Menschen im Alter von 20 Jahren, nachdem die Kindheit überstanden war, damit rechnen, deutlich älter als 30 Jahre zu werden. (vgl. Nolte, 2011: S. 8)

### ***3.2 Der Stellenwert der Katholischen Kirche***

In der Kirche fanden die mittelalterliche Gesellschaft und ihr Weltbild den institutionalisierten und auf einem geistigen Monopol begründeten Ausdruck: die christliche Religion, als deren von Gott eingesetzter Sachwalter der Papst sich präsentierte, ihre überragende Potenz in Grundbesitz und Finanzwesen, das Gewicht als universal verankerter Machtfaktor und nicht zuletzt ihre soziale Funktion gegenüber den Armen. Die historisch gewachsene unauflösbare Verbindung von Kirche und Feudalität im Geistig-Transzendenten wie im Materiell-Alltäglichen bedeutete, dass eine bis zur letzten Konsequenz getriebene Kritik an religiösen Dogmen und Institutionen die Grundfesten der Gesellschaftsordnung erschüttern musste, da Religion und Kirche allem Bestehenden die höhere Weihe gaben. (vgl. Kossok, 1989: S. 21f)

#### **3.2.1 Das Christentum**

„Als monotheistische Offenbarungsreligion besitzt das Christentum einen absoluten Wahrheits- und Exklusivitätsanspruch.“ (Schwerhoff, 2004: S. 12)

*„Im Gegensatz zu den antiken Religionsformen, die keine verbindlichen Dogmen entwickelten, nahm das Christentum für sich in Anspruch, die einzig wahre Lehre zu verkünden. Das hatte zur Folge, dass man sich zunächst innerkirchlich über verbindliche Glaubensgrundsätze einigen musste. Je mehr aber Christen das „Wesen ihrer Religion“ dogmatisch zu klären suchten, desto mehr verstrickten sie sich auch in innere Glaubenskämpfe. Um die gefährdete Einheit zu retten, berief man Konzilien ein, die über die wichtigsten theologischen Fragen entscheiden sollten. Die Verlierer dieser Auseinandersetzungen wurden als Abweichler der Häresie beschuldigt.“ (Sieck, 2007: S. 39)*

Das antike Rom hat zweifellos die abendländische Geschichte beeinflusst, doch das nachhaltigste Vermächtnis war sicher die Christianisierung Europas. Der Entschluss Konstantins des Großen, den christlichen Glauben anzunehmen, katapultierte ebendiesen auf die Bühne des Weltgeschehens. In nicht einmal 100 Jahren hatte das Christentum als Staatsreligion das Heidentum im Imperium verdrängt, und durch diesen römischen Einfluss verbreitete sich das Evangelium über ganz Europa. Selbst als die Macht des Staates, der dieser neuen Religion den Antrieb gegeben hatte, zu bröckeln begann, nahm der christliche Glaube an Stärke weiter zu. (vgl. Asbridge, 2010: S. 20) Die Expansion des lateinischen Europa setzte unter päpstlicher Führung ein. Diese Führung suchte nach dem zugehörigen rechtlichen Ausdruck, nach einem Lebensverhältnis, wie denn die lateinische Kirche insgesamt nicht schlechthin durch die Religion, sondern konkret durch ein religiös legitimes Rechtssystem die Christenheit und damit eigentlich die Welt organisieren und zum Heil führen wollte. Man kann davon ausgehen, dass dieser Expansion Europas eine Phase der Intensivierung vorausging, des Kräftesammelns durch Landesausbau, Städtegründungen, Verwaltungsverdichtung, Vertiefung des Christentums und namentlich Verrechtlichung in Wort und Schrift. (vgl. Seibt, 2008: S. 241)

Am Anfang der Weltordnung dieses Millenniums steht das persönliche Geschick eines fränkischen Großen: Karl. Das Papsttum vermittelte Traditionen, schöpfte neu, vermengte die Kaiserwürde mit seinen eigenen politischen Interessen. Die Konstruktion des fränkischen Großreichs, über Generationen gewachsen und beständiger als alle anderen Herrschaftsbildungen der sogenannten Völkerwanderungszeit, wurde zur tragenden Basis. Daraus entstand allmählich das mittelalterliche Europa als politisches System. Karl der Große wurde in einer merkwürdigen Verbindung von Franken, Langobarden und dem Römischen Reich als himmlischer Fürsprecher angerufen, und wir, Deutsche, Franzosen und Italiener des ausgehenden 20. Jahrhundert, werden

seinem Schutz empfohlen. Die katholische Kirche feiert auf diese Weise seit 1165 das Andenken des ersten Kaisers. Aber schon die Zeitgenossen huldigten dem Frankenherrscher Karl als „dem Großen“, und man nannte ihn bereits den „Vater Europas“, noch bevor er zum Kaiser gekrönt worden war. So ging Europa erneut eine Verbindung mit dem Kaisertum ein. Dabei wurde eine Herrscherwürde in Anspruch genommen, die in ihrer Selbstdarstellung eine Brücke vom Himmel zur Erde schlug: von Gott gekrönt! Dieses Bewusstsein der himmlischen Fürsorge mit allen politischen Problemen und gesellschaftlichen Konsequenzen, mit der simplen Gleichsetzung von Macht und Recht, doch auch mit einem fundamentalen Vertrauen auf den von Gott Gekrönten, gab der ganzen Epoche Struktur und Rahmen. Das Mittelalter nahm immer wieder Zuflucht zu dieser Selbstrechtfertigung seiner gekrönten Häupter; in der Person seiner Kaiser geradeso wie in der vom Kaisertum zehrenden, dutzendenfachen Königswürde der Herrscher „von Gottes Gnaden“. Alle politischen Schwierigkeiten, alle ungelösten Probleme mittelalterlicher Regierungskunst wurden damit überspielt, Rebellen und Ketzer im Namen dieses gekrönten Gottesgnadentums verfolgt. Das Mittelalter beseelte seine Krieger wie seine Priester mit der Gewissheit eines solchen Gottesgnadentums, und als am Ende revolutionäre Widersacher gegen seine Ordnung auftraten, sprengten sie nicht eigentlich die Ordnung der Gesellschaft, sondern die transzendente Legitimation des Kaisertums und aller davon zehrenden Könige. Das eine wie das andere verpflichtete, und zwar König und Kirche wechselweise. Das Papsttum hatte die politische Wirklichkeit anerkannt und sich damit als ihr Sachwalter vorgestellt. Es hatte nicht eine regierende Dynastie mit seinem Segen erhöht, sondern es hatte mit seinem Segen Parvenüs approbiert. Das archaische Charisma war durch die kirchliche Salbung ersetzt, der tradierte Volksglaube abgelöst worden durch einen rechtsetzenden sakralen Akt, und dabei hatte die Kirche selbst sich als die Mutter aller politischen Autorität hervorgetan. (vgl. Ebd.: S. 25ff)

„Das Christentum ist eine politische, nämlich auf das Zusammenleben der Menschen angelegte Religion; auf ein Zusammenleben ohne Gewalt.“ (Ebd.: S. 241) So hatten die Christen auch ursprünglich den Krieg abgelehnt, ehe der heilige Augustinus, einer der größten Deuter und Wegweiser, drei Bedingungen festlegte, nach denen sich Christen nicht nur gegen Gewalt wehren, sondern auch gewaltsam eine verlorene Ordnung wiederherstellen durften: einen gerechten Grund, eine rechte Absicht und die richtige politische Autorität, um beides zu erklären und auszuführen. Unter diesen Voraussetzungen war kein Missionskrieg zu führen, schon gar nicht ein politischer Expansionskrieg; aber man konnte Rechtsansprüche gewaltsam verwirklichen, namentlich im Hinblick auf die monarchischen Ansprüche fürstlicher Dynastien, ihre Erb- und

Verwandtschaftsverhältnisse. Konnte man das Christentum schon nicht verbreiten, so durfte man es wenigstens schützen. Natürlich weiß eine jede Gewalt sich selbst zu legitimieren. Das christliche Abendland war aus Gewalt hervorgegangen, nach dem Zusammenbruch der römischen Herrschaft, nach generationenlangen Konsolidierungskämpfen, nach dem gewaltsamen Einigungswerk der Karolinger. Aus Vorzeiten rührte die Regel, verletztes Recht durch die eigene Faust wiederherzustellen, und das Christentum war weder imstande, diese Regel aufzuheben, noch sie durch eine bessere Gerechtigkeit zu ersetzen. Ehe viel später der Staat das vermochte – ein Kriterium unter vielen, dass nun das Mittelalter zu Ende war –, hatten allerdings schon einmal die Mönche versucht, durch die Gottesfriedensbewegung im 11. Jahrhundert, die Kämpfe großer und kleiner Herren untereinander wenigstens zu beschränken. Und konsequenterweise erwuchs seinerzeit aus derselben Bewegung auch der Versuch, die Regelung durch bewaffnete Gewalt zu schützen, durch „christliche Ritter“, eingebunden in den Dienst am Ganzen, zum Schutz der Schwachen und der Kirche. Hier liegt eine der vielfältigen Wurzeln der Kreuzzugs-idee, und sie entspringt dem gleichen Personenkreis, aus dessen Gedankenwelt schließlich der Papst 1096 zum ersten Kreuzzug aufrief. (vgl. Ebd.: S. 241f)

Mit der Einführung des Christentums als offizielle Religion des Römischen Reiches wurde die Häresie zur Staatsangelegenheit. Wer die Autorität der katholischen Kirche missachtete, wurde fortan, da er die Einheit des Staates gefährdete, genauso verfolgt wie die Christen unter den Kaisern des ersten Jahrhunderts. Mit dem Fall des Weströmischen Reiches verschwand auch die Ketzerei zunächst aus dem lateinischen Abendland, um dann mit der Ausbildung des Lehnswesens wieder vermehrt in den Blickpunkt zu treten. Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts war das Problem der Ketzerei allerdings eher zweitrangig, wurde aber danach schnell zu einem der großen Themen der mittelalterlichen Theologie. Mit dem Ende des so genannten Investiturstreits hatte sich die Kirche zu einer die gesamte Gesellschaft umfassenden „Heilsanstalt“ mit absolutem Anspruch auf päpstlichen Gehorsam herausgebildet. Ungehorsam bedeutete fortan Ketzerei. (vgl. Sieck, 2007: S. 39f)

Im Laufe der Jahrhunderte sicherten sich kirchliche Würdenträger Macht und Einfluss und standen über allen weltlichen Dingen. Die Päpste und Kaiser waren bestrebt, die Einheit des geistlichen Christentums und des weltlichen Reiches zu sichern. Gefährdet wurde dieses Vorhaben von einer Reihe von Bewegungen, die eine Erneuerung der Kirche anstrebten. Eine Einheit der Kirche war die *conditio sine qua non*, um eine Einheit des Reiches herbeizuführen. (vgl. Hutter, 2007: S. 28f)



### **3.2.2 Reichtum**

Auch wenn die Zeiten für den Großteil der Bevölkerung nicht rosig waren, die Kirche aber ging den Weg zum irdischen Reichtum. Päpste, Kardinäle und mancher Bischof standen weltlichen Herrschern in punkto Glamour und Macht kaum nach. (vgl. Sieck, 2007: S. 53) Die große Macht der Kirche im 11. und 12. Jahrhundert war im Willen und im Gewissen der Menschheit begründet. Sie vermochte es auf die Dauer nicht, das sittliche Ansehen, auf dem ihre Macht beruhte, aufrechtzuerhalten. In den ersten Jahrzehnten des vierzehnten Jahrhunderts zeigte es sich, dass die Allgewalt des Papstes geschwunden war. Ein wesentlicher Grund hierfür war ohne Zweifel der zunehmende Reichtum der Kirche. Die Kirche starb nicht, und es war Brauch, dass kinderlose Leute ihren Besitz an Grund und Boden der Kirche vermachten. Demzufolge wurde in vielen europäischen Ländern nach und nach bis zu einem Viertel des Bodens Kirchenbesitz. Könige und Fürsten sahen mit großem Widerwillen Grundbesitz in die Hände der Kirche übergehen. (vgl. Wells, 1975: S. 89f)

### **3.2.3 Kirchenbauten als psychische und physische Zentren der Macht / Sozialdisziplinierung**

In Süd- und Westeuropa waren Dorf und Pfarrei weitestgehend identisch. Die Kirche war nicht nur topographisches Zentrum, sondern auch kultureller und sozialer Orientierungspunkt. Die Pfarrer wirkten als Kontrollinstanz sowie als Schlichter und schriftkundige Helfer. Zudem entstanden um die Kirche herum Bruderschaften, die Ritus und religiöses Brauchtum tradierten und zumeist die einzigen Korporationen im Dorf waren. Der Friedhof um die Kirche wurde zu einem Ort öffentlicher Kommunikation, die Kirchweih galt als das wichtigste Fest des Dorfverbandes. (vgl. Dirlmeier, 2003: S. 65) Wobei man hier anmerken muss, dass sich die Kirche und das Wirtshaus in gewisser Weise konkurrierten, wie folgende Ausführung beweist:

Jede wissenschaftliche Annäherung an das öffentlich-politische Leben in der vormodernen Gesellschaft muss unweigerlich auf die omnipräsente Organisationsform der „Gemeinde“ stoßen. Die Forschung liefert oft ein unvollständiges, sozusagen bloß ein- oder höchstens zweidimensionales Bild der Verhältnisse. Um es architektonisch auszudrücken, konzentriert sich das Interesse meist auf das Rathaus oder das Gotteshaus. Einerseits also auf einen verfassungs- beziehungsweise rechtshistorischen Zugang zu den politischen Institutionen der Stadt- und Landgemeinden, andererseits auf die kirchengeschichtlich orientierte Untersuchung des Pfarreiwesens. (vgl. Kümin in Šmahel, 1999: S. 249) Untersuchungen haben gezeigt, dass vormoderne

Gemeinden ihre verschiedenen öffentlichen Aktivitäten räumlich nicht immer strikt trennten und vorhandene Einrichtungen auch für wesensfremde Funktionen nutzbar machten. So wie das Wirtshaus über seine Kernbereiche hinaus expandierte, konnte die Kirche weltlichen Versammlungen Gastrecht bieten, während im Rathaus ganz selbstverständlich über religiöse Fragen debattiert wurde. Im Vergleich zum frühneuzeitlichen Gotteshaus – das im Zuge von Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung viel von seiner relativen spätmittelalterlichen Autonomie verlor – und dem Rathaus – wo sich die kommunale Ämteroligarchie einem immer stärkeren Territorialstaat gegenübergestellt sah – kennzeichnete das Wirtshaus ein größeres Funktionsspektrum, permanente Akzessibilität, informelle soziale Durchmischung und ein relativ ungehinderter Kontakt mit der Außenwelt. Die Bedeutung des Wirtshauses für diese Gesellschaft herauszustreichen, heißt also weder einer moralischen Verwilderung noch einer Abkehr von religiös-politischen Interessen der einfachen Leute das Wort zu reden; vielmehr geht es um die Betonung der öffentlichen, alle Lebensbereiche berührenden Aspekte dieser Institution. (vgl. Ebd.: S. 261f)

Kirchhof und Marktplatz erlaubten zwar auch unterschiedliche politische, religiöse und wirtschaftliche Nutzungen, dies jedoch nur zu bestimmten Zeiten und unter argwöhnischer Beaufsichtigung durch die kirchlichen und weltlichen Behörden. Beiden Treffpunkten fehlte überdies eine personale Mitte, wie sie der zahlreiche Dienstleistungen erbringende Wirt darstellte, sowie ein vergleichbares Angebot an Komfort und leiblichen Genüssen. Im Hinblick auf die Faktoren Institutionalisierungsgrad und kommunale Bedeutung dürfte also nur das Wirtshaus mit Rathaus und Kirche vergleichbar sein. Quellenbelege aller Epochen und Regionen lassen keinen Zweifel daran, dass das Wirtshaus auch eine ernstzunehmende Konkurrenz zum Gotteshaus darstellte. Schon im ausgehenden Mittelalter wird berichtet, dass an Feiertagen eher die Schenken als die Kirchen zum Bersten voll waren. Bei aller zeitgenössischen Besorgnis sollte aber ein differenziertes Bild des Verhältnisses zwischen Kirche und Wirtshäusern gezeichnet werden. So erfüllten letztere als Lieferanten von Wein und Brot gelegentlich eine unverzichtbare Funktion in der Ausrichtung von Gottesdiensten. Bei genauerer Betrachtung lässt sich auch feststellen, dass viele Dorf- und Stadtbewohner erst nach der Messe oder Predigt in die Schenken strömten, was als fester Bestandteil ihrer Festkultur galt und nicht als Widerspruch zu den religiösen Verpflichtungen empfunden wurde. Indirekt anerkannte die Obrigkeit den Zusammenhang zwischen geistiger und körperlicher Nahrung. Angesichts der Tatsache, dass die Geistlichen – trotz strenger kanonischer Verbote – oft selbst im Wirtshaus anzutreffen waren, mögen die moralischen Appelle

der Kirchenoberen den Zeitgenossen etwas merkwürdig vorgekommen sein, um so mehr als Pfründeinhaber und Klöster Zehntwein in ihren eigenen Schenken noch so gerne verkauften. Geselliges Zusammensein gehörte ganz einfach zum weltlichen und kirchlichen kommunalen Alltag, dem sich ein guter Hirte mit Vorteil nicht völlig verschloss. (vgl. Ebd.: 253ff)

Neben der Kirche spielten vor allem die Klöster eine zentrale Rolle. Bis ins Hochmittelalter war es üblich, Mädchen und Jungen im Kindesalter einem Kloster zu übergeben (Oblation), über den Eintritt entschieden die Eltern. Auch in spätmittelalterlichen Adelskreisen bestimmten die Eltern im Rahmen der Familienpolitik, ob ein Kind geistlich werden sollte, um die Aufteilung des Besitzes unter mehreren Erben zu vermeiden, Pfründen zu sammeln, führende kirchliche Positionen zu besetzen sowie Töchter und Söhne abzusichern, die vergleichsweise geringe Heiratschancen hatten. Der Klostereintritt im Kindesalter hatte für die Betroffenen den Vorteil, dass sie sich früh in ihr neues Umfeld einleben und mit der ihnen zugedachten Rolle identifizieren konnten. War jemand von den Eltern mit Gewalt oder Drohungen ins Kloster gezwungen worden und hatte als Mönch oder Nonne bindende Gelübde abgelegt, so konnte er bzw. sie nur durch den Papst davon dispensiert werden. Eine gewisse Nötigung wird manchmal auch im Spiel gewesen sein. Vom Frühmittelalter an waren Frauen- und Männerklöster außer sakralen und kulturellen Zentren auch Mittelpunkte politischer Macht und Repräsentation, und die Äbte und Äbtissinen übten weltliche und kirchliche Herrschaft, Jurisdiktionsgewalt und Lehnshoheit aus. (vgl. Nolte, 2011: S. 103f)

Um ein Amt in der römischen Kirche zu ausüben zu können, vom einfachsten Priester bis zum Papst, musste man ein Mann sein. Die einzige Ausnahme bildete ein Nonnenkloster. Insofern erscheint die christliche Religion der römischen Kirche als eine reine Männerangelegenheit. Abgeleitet wurde dies vor allem aus der Bibel. (vgl. Auffarth, 2005: S. 114)

### **Hauptlaster und Mahnmale als Druckmittel der Geistlichkeit**

Augenfällig und emotional bestimmt muss man sich das Weltbild jener Gesellschaft denken, nicht nur in den Köpfen der einfachen Menschen. Die alten Pfarrkirchen lassen einiges davon errahnen mit ihren *Bestiarienzyklen* und Bildfolgen zu den wichtigsten Heilslehren, den sogenannten „Armenbibeln“, anschaulich für Analphabeten. Die Kirchen müssen überhaupt als Wunderwerke gegolten haben – auch die kleinen und einfachen, weil sie aus Stein errichtet waren, mit Türmen und weithallenden Glocken, oft mit bemalten Wänden; damit ließen sie schon ein

Stückchen Paradies erahnen in den Niederungen der dunklen Hütten. (vgl. Seibt, 2008: S. 93) In der Zeit der Bekämpfung von Ketzerlehren hielt man es für angebracht, auch in der öffentlichen Kunst auf die exakte Wiedergabe von Heilswahrheiten zu achten. (vgl. Boerner in Flüeler (Hg.), 2009: S. 85)

Für die Lehre der Hauptlaster (später die Sieben Todsünden genannt) drängt sich ein interdisziplinärer Ansatz in besonderem Maße auf. Diese berühmte Lehre umspannt das ganze Mittelalter, wurzelt in der frühchristlichen Spiritualität und war seit dem 13. Jahrhundert den meisten Christen im lateinischen Abendland, egal ob gebildet oder ungebildet, in irgendeiner Form vertraut. Sie vermochte durchaus das tägliche Leben, z. B. in Predigt und Beichte, zu beeinflussen und fand in den unterschiedlichsten Werken ausführliche Erörterung. Sie beschäftigte Priester, Gelehrte, bildende Künstler und Dichter und richtete sich an jeden einfachen Sünder. Auch in der frühen Neuzeit ist die Lehre der Sieben Todsünden noch geläufig, doch haftet ihr immer etwas an, was sie einerseits fremd und gleichzeitig faszinierend macht: sie wird als (typisch) mittelalterlich und als (allgemein) menschlich verstanden. Die allgemein menschlichen Schwächen wie Hochmut/Stolz (Superbia), Geiz (Avaritia), Geilheit (Luxuria), Zorn (Ira), Fresssucht/Völlerei (Gula), Neid (Invidia) und Faulheit (Acedia) werden als Konstanten der menschlichen Natur erlebt. Die Geschichte dieser Lehre kann bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgt werden. (vgl. Flüeler in Flüeler (Hg.), 2009: S. 7f)

Lasterdarstellungen waren in der mittelalterlichen Kunst ein häufig anzutreffendes Sujet, dem vor allem didaktische Funktionen zuzuschreiben sind. Keine andere Existenzform von Bildern des Hochmittelalters hat soviel Öffentlichkeit gefunden und konnte soviel Aufmerksamkeit erregen wie die Skulptur am Außenbau der Kirchen, gerade weil sie an den öffentlich wirksamsten Orten des mittelalterlichen städtischen Lebens ihre Aufstellung fand. (vgl. Boerner in Flüeler (Hg.), 2009: S. 65)

Die Aufgabe der Bilder ist es, auf etwas hinzuweisen und an etwas zu erinnern. Sie sollen das Vergangene, wie die heiligen Historien und Visionen, in Erinnerung rufen und auf das Gegenwärtige, wie die Tugenden und Laster, hinweisen. Schließlich sei es ihre Aufgabe, das Zukünftige, wie die Strafen und Belohnungen des Jüngsten Gerichts anzukündigen. An all dem soll man sich ständig ein Beispiel nehmen. Das Leistungspotential von Bildern liegt vor allem in ihrer Fähigkeit begründet, Gemütsbewegungen zu entfachen. Die Bilder der Todsünden bezwecken mehr, als nur momentane Reize auszusenden. Sie wollen darüber hinaus bleibende Eindrücke

hinterlassen. Diese Aufgabe der Bilder, im Betrachter bleibende Spuren zurückzulassen und damit seine Vorstellungswelt dauerhaft zu beeinflussen, muss als eine ihrer wesentlichen Bestimmungen gesehen werden. Die Kirchengorplätze gehören in der Regel zu den Zentren des mittelalterlichen städtischen Lebens, und wer sich dort aufhält, setzt sich mittels der Fassadensulptur tagtäglich dem Bild und seinem Manipulationspotential aus. Der Betrachter kann sich seiner Memorisierungshilfe gar nicht mehr entziehen. Diese Bilder kommen somit ganz bewusst im öffentlichen Raum zum Einsatz. Nicht nur religiöses Verhalten steht dabei im Vordergrund; die Thematisierung von Oppositionspaaren wie Geiz und Nächstenliebe zielt aber auch und vor allem auf soziales, gesellschaftliches Handeln. Diese Bilder wirken als Kommunikationsmittel somit nicht umsonst an den öffentlichen Orten, wo bei der städtischen Bevölkerung des Mittelalters bevorzugt Aneignungsprozesse von sozialem Verhalten stattfinden. (vgl. Ebd.: S. 74ff)

### **De facto Monopol auf Literarität**

Im Gegensatz zur weitgehend oralen und fließenden Volkssprache war das Lateinische die Sprache der Schrift und der Bildung. Fächer wie Theologie, Liturgie, Philosophie, Recht und Medizin sind ebenfalls von Latein geprägt wie die Literatur. Seit der Spätantike besitzt die Kirche das Schrift- und Bildungsmonopol, welches sie in lateinischer Sprache ausübt. Als Bildungsinstitutionen etablierten sich nacheinander Klöster, Kathedralschulen und schließlich Universitäten. Die ersten Bibliotheken entstanden demnach an Bischofssitzen. Die darin gesammelten Werke sind in erster Linie geistliche Texte; daneben finden sich auch naturkundlich-medizinische und klassische Werke der römischen Antike. Für das Mittelalter geht man von einer Analphabetenrate von rund 95% der Bevölkerung aus. Damit war die Mehrheit von Bildung und den Möglichkeiten sozialen und ökonomischen Aufstiegs weitestgehend ausgeschlossen. Die Träger der Hochkultur waren einerseits die Kleriker, deren Sprache das Latein und deren Medium in erster Linie die Schrift war; andererseits die Laien, die sich der jeweiligen Volkssprache bedienten und zum Teil mit der Schrift in Berührung kamen. Die Vertreter der Volkskultur, ebenfalls Laien, hatten die Merkmale Volkssprache und Mündlichkeit. (vgl. Albert, 2005: S. 11f)

„Wege und Räume einer Verbreitung des Wissens waren durch die Bedingungen herrschaftlicher wie – vor allem – kirchlicher Organisation vorgegeben.“ (Kintzinger, 2003: S. 102)

Nur vereinzelt, wenn auch unüberhörbar, gab es Stimmen, die vor den Gefahren eines Studiums vorchristlicher Schriften warnten und vor dem Risiko einer Auseinandersetzung mit Be-

hauptungen, die theologisch und dogmatisch nicht gedeckt waren. Der Streit um die Zulässigkeit von Wissensbeständen zog sich durch das gesamte Mittelalter. Immer aber gab es eine große Neugier auf wissenschaftliche Überlieferungen jedweden Ursprungs. Die für die abendländische Wissenschaft so überaus folgenreiche Rezeption der Texte der griechischen Antike und der arabischen Kultur ist nur so möglich gewesen, und der Streit darüber blieb stets ein Anzeichen für ein reges, von Vorannahmen und restriktivem Denken gelöstes Interesse an den Wissensmöglichkeiten der eigenen Zeitrechnung. Was Nutzen versprach, war geduldet, und erst kirchlicher Einspruch führte mitunter zu einer vorsichtigeren Handhabung. Besonders eng waren Herrschaftsinteresse und Wissensbestände dann verbunden, wenn der erwünschte Nutzen bereits Teil der Reform selbst war. Nahezu bruchlos neben der geforderten besseren Kenntnis der Heiligen Schrift forderten die kaiserlichen Reformen eine sichere Kenntnis herrscherlicher Verfügungen. Nicht um Bildungswissen ging es hierbei, sondern um den Nutzbezug praktischen Wissens. Dass die Herrschaft ein Eigeninteresse mit ihrer Wissenspolitik verband, kann nicht erstaunen und ist bis heute nicht anders geworden. Insofern gehörten Wissen und Macht schon immer zusammen. Zwei Bedingungen müssen dabei aber gegeben sein: Interessengeleitete Wissenspolitik gibt zwar den Nutzbezug vor, den sie erwartet, bricht aber nicht mit der Wissenstradition, die sich inhaltlich und methodisch herausgebildet hat. Politik fördert die Erweiterung und Vermittlung der auf den tradierten Grundlagen und neuer Erkenntnis zugleich beruhenden Wissenshaushalte. Schließlich sichert Politik solche Erweiterungs- und Vermittlungsfähigkeit, indem sie die Freiräume für wissenschaftliche Forschung garantiert. (vgl. Ebd.: S. 88ff)

Im Bewusstsein der politischen Bedeutung des Episkopats war es für Kirche und Herrschaft gleichermaßen wichtig, dass mit der schulischen Unterweisung und der administrativen Schulung auch eine Sozialisation in die künftige gesellschaftliche Rolle der Bischöfe verbunden war. Diese wird sich wesentlich im Rahmen der Hofkapelle, also im unmittelbaren persönlichen Umfeld des Herrschers am Hof, vollzogen haben. Mit der Ausdehnung des karolingischen Großreiches, sodann mit der Konsolidierung seiner Nachfolgereiche, war der Rahmen für eine herrscherliche wie kirchliche Raumerfassung gegeben. Mit der flächendeckenden Gründung von Klöstern und Bistümern entstand ein Netz von Kloster- und Domschulen innerhalb der einzelnen Reiche, das durch seine Vernetzungen Konzentrationsräume und Verdichtungsorte ausformte und „Schullandschaften“ entstehen ließ. (vgl. Ebd.: S. 102f)

Zum Thema *Bildung im Mittelalter* sind hier einige Worte notwendig. Im Sprachgebrauch des Mittelalters gab es kein Wort dafür. Man kannte ein Unterrichten (instruere, instituere), das Er-

ziehung (eruditio) vermittelte und den so Unterwiesenen im Idealfall als Gebildeten (eruditus) entließ. Ihrem Kenntnis-Niveau zufolge konnten die Gebildeten durchaus Gelehrte sein. Deren Gelehrsamkeit (eruditio) hatte mit Klugheit (prudentia) zu tun und führte sie auf den Weg zur Weisheit (sapientia). Erkenntnis oder Einsicht (cogintio) und Vernunft (ratio) wurden hingegen eher im Zusammenhang theologisch-dogmatischen Verständnisses verwendet, kaum für Unterricht, Lernen und Wissensvermittlung. (vgl. Ebd.: S. 12) Die Wissenschaft hat zwei methodische Wege gewählt, um die Frage nach dem Wissen in der Gesellschaft des Mittelalters beantworten zu können. Es gilt erstens als Früh- und Vorform modernen, rationalen Wissens. Im Mittelpunkt standen dann die Wissenschaft, der wissenschaftliche Fortschritt und die wissenschaftliche Erkenntnis. Wissen im Mittelalter ist von der Geschichtswissenschaft zweitens verstanden worden als Wissen von den Ordnungen, Werten und Vorstellungen in der eigenen Zeit und von Möglichkeiten, das eigene Leben unter solchen Bedingungen zu orientieren und zu organisieren. Wissen setzt Vermittlung und Erziehung voraus, bei Inhalten des Bildungswissens durch schulischen Unterricht, bei solchen des Handlungswissens durch schulischen Unterricht, bei solchen des Handlungswissens eher durch familiäre oder gruppenspezifische Sozialisation. Wissenserwerb durch Erziehung und Sozialisation bedeutete die Vermittlung von Kulturtechniken und sozialer Kompetenz. Sie ermöglichten die notwendige Lebensorientierung unter den besonderen gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen der Zeit im allgemeinen, der jeweiligen sozialen Stellung des einzelnen im besonderen. (vgl. Ebd.: S. 25ff) Luhmann stellt in diesem Zusammenhang fest: in der jeweiligen Kommunikationssituation muss das Wissen zur Verständigung bereits auf allen Seiten vorhanden sein. Die Wissensvermittlung durch Erziehung und Sozialisation geht der Kommunikation voraus und ermöglicht sie erst. Kommunikation kommt nur zustande, wenn die Teilnehmer sich zuvor gegenseitig unterstellen, dass sie wissen, wie sie sich in der Kommunikationssituation zu verhalten haben. (vgl. Kintzinger zitiert Luhmann, 2003: S. 36)

Durch das gemeinsame Hören der eigenen, verbindenden Geschichte festigte sich die Identität der Gemeinschaft. Auch diese Tradition fand ihren Ursprung in den Klöstern des frühen Mittelalters, die neben manch anderem nicht zuletzt die mittelalterliche Historiographie begründeten: Bemerkenswerte Ereignisse der Klostersgeschichte, aber auch die allgemeine politische Geschichte, Klimakatastrophen oder bedenkliche kosmische Ereignisse wurden durch Niederschriften festgehalten und durch regelmäßiges Vorlesen der Aufzeichnungen in der Erinnerung behalten. Eine einseitige, opportunistische Berichterstattung kann hier nicht ausgeschlossen werden. Wissen über die eigene Geschichte ist notwendig kollektives Wissen, dessen Genese und

Tradierung ebenso notwendig Schriftlichkeit voraussetzt. Nicht nur die überaus folgenreiche „Erfindung“ der Geschichtsschreibung und damit einen wesentlichen Entwicklungsstrang von Schriftlichkeit aber verdankten die folgenden mittelalterlichen Jahrhunderte der frühen Klosterkultur, sondern auch diese enge Verzahnung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit. Das Geschriebene wurde gerade durch Vorlesen und Hören in der Gemeinschaft zur Basis kollektiver Erinnerung. Individuelle Lektüre, ohnehin aufgrund mangelnder Alphabetisierung auch in den Klöstern und der Schwierigkeiten der Textvervielfältigung erschwert, hätte diese Wirkung nicht haben können – und nicht haben sollen. Gemeinschaftliches Wissen setzte stets auch Kontrolle voraus, Selektion des Wissenswerten. Der Abt entschied für die Mönche seines Klosters, welches Wissen ihnen zuträglich und welches verderblich war, welche Texte und Bücher also von anderen Konventen zum Abschreiben ausgeliehen und welche eigenen dorthin weitergereicht werden durften. Was die Gemeinschaft miteinander las oder vorgelesen bekam und was die Mönche selbst lasen, unterlag strenger Kontrolle – und verlockte stets zum Versuch, diese Kontrolle zu umgehen und gerade das Verbotene zu lesen. (vgl. Ebd.: S. 61)

### **3.2.4 Verhältnis zur weltlichen Machtordnung**

Königtum und Papsttum gingen im Zuge des Dynastiewechsels von den Merowingern zu den Karolingern im 8. Jahrhundert eine enge Verbindung ein, die mit der Krönung Karls des Großen durch den Papst in Rom (800) das westliche, seit dem 10. Jahrhundert mit dem deutschen Königtum verbundene Kaisertum wiederentstehen ließ. Im 11. Jahrhundert ergab sich eine grundsätzliche Auseinandersetzung über die Führungsrolle von Papst oder Kaiser in der Christenheit, die im Investiturstreit kulminierte. Dem nunmehr zu den „Laien“ gerechneten König wurde das Recht abgesprochen, weiterhin die Bischöfe in die Kirchen des Reichs mit einem Ritual einzusetzen, das seine theokratische Legitimation dokumentierte. Der König verlor zwar nicht seinen Einfluss auf die Bistumsbesetzungen, und der Episkopat erhielt später wieder seine vormalige Funktion als Stütze der Königsmacht. Der priesterliche Charakter des Herrschers war indessen beeinträchtigt. Während des ganzen Mittelalters war der König auf die Zusammenarbeit mit den weltlichen und geistlichen Größen angewiesen. Langfristig verschob sich das Kräfteverhältnis zwischen König und Adel zugunsten der Fürsten an der Spitze des Adels, die ihren Anspruch auf Teilhabe am Reich intensivierten. Die Fürsten bzw. im Spätmittelalter die Kurfürsten entschieden über die Nachfolge im Königsamt, nachdem das Wahlprinzip gegenüber dem Erbrecht den Vorrang gewonnen hatte. Der Ausbau fürstlicher Herrschaft und Geltungsansprüchen sowie das



Schrumpfen der materiellen Machtbasis des Königtums haben zu dem Urteil geführt, die Macht der spätmittelalterlichen Könige sei verfallen und König und Fürsten hätten sich dualistisch gegenübergestanden. Diesem Bild, das der politischen Wirklichkeit kaum gerecht wurde, stellen neuere Forschungen positivere Einschätzungen entgegen, was die Bemühungen spätmittelalterlicher Regenten anbelangt, mit zeittypischen politischen Mitteln und in Kooperation mit den Fürsten das Reich als Oberhaupt zu leiten. Die Königsherrschaft im römisch-deutschen Reich wurde während des ganzen Mittelalters reisend ausgeübt, da die Anwesenheit des Herrschers erforderlich war. Selbst im Spätmittelalter gab es keine „Hauptstadt“, wenngleich die Könige Residenzen einrichteten, in denen Teile des Hofes ortsfest wurden. Die repräsentative Inszenierung war ein Kennzeichen des spätmittelalterlichen Politik- und Herrschaftsstils. (vgl. Nolte, 2011: S. 121ff)

### **3.2.5 Legitimierung physischer Gewaltanwendung**

Worin gründet Gewalt im Christentum, die sich doch offenkundig im Widerspruch zu der früh bekräftigten Gewaltfreiheit in Sachen des Glaubens befindet? Drei Beweggründe dürfen genannt werden. Da ist *erstens* der Schutz der Glaubensgemeinschaft gegen Unglauben und Irrglauben, der in seiner konkreten Ausgestaltung, besonders beim Vorgehen gegen Häretiker und Ketzer, nicht selten zu Intoleranz und Gewalt geführt hat. Ein solcher Schutz ist notwendig in jeder geistigen Gemeinschaft, aber wo zieht man die Grenzen? Da ist *zweitens* die Verteidigung des Glaubens gegen – wirkliche oder vermeintliche – Angriffe seitens der Ungläubigen, eine Verteidigung, die immer wieder dazu führte, dass man über die bloße Abwehr hinausging und am Ende in Gewalt verfiel, in eine nicht endende Spirale von Ausschreitungen, Pogromen, Kämpfen, Kriegen. Da ist *drittens* die Ausbreitung des Glaubens in der Welt, mit der das Christentum den biblischen Missionsbefehl zu erfüllen versuchte. (vgl. Maier in Schreiner (Hg.), 2008: S. 56)

Die Kreuzzüge waren nicht nur ein Angriff der europäischen Christenheit nach draußen, der zu schärferen Abgrenzungen gegenüber der nichtchristlichen Welt führte. Sie standen zugleich in Verbindung mit Vorgängen in Inneren Europas. Die christlich geformte europäische Welt konsolidierte sich vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, entwickelte spezifische Gemeinsamkeiten und bereitete die Grundlagen für Europas spätere weltweite Machtstellung vor. Ein Dualismus entwickelte sich: Gottesfriede im Inneren als Vorstufe der späteren Landfrieden und des sich entfaltenden „staatlichen“ Rechts- und Friedensraumes mit seiner Zähmung und Kultivierung der Ge-

walt. (vgl. Ebd.: S. 61)

Schilling geht in seinen Beobachtungen von den Begrifflichkeiten „Religions- bzw. Glaubenskrieg“ für die „Heiligen Kriege“ der frühmodernen Formierungszeit und für die engere konfessionelle Phase des späten 16. Jahrhunderts und frühen 17. Jahrhunderts „Konfessionskriege“. Realgeschichtliche Strukturen und Wandlungen als auch ideen- und kulturgeschichtliche Bedingungen waren es, die die skizzierte frühneuzeitliche Form des Heiligen Krieges hervorbrachten. Auf der realgeschichtlichen Ebene die im Hussitismus bereits aufbrechende, im Zuge von Reformation und Konfessionalisierung verstärkte Verzahnung von Religion und Politik; die frühmoderne Staats<sup>6</sup>-, in bestimmten Gebieten ansatzweise auch bereits Nationenbildung; die in grundsätzlicher politischer und „ideologischer“ (religiöser) Konkurrenz erfolgte Herausbildung eines internationalen „partikularstaatlichen“ Mächteeuropas. Und auf der kulturgeschichtlichen Ebene das zeittypische, mit der Macht- und Konfessionsfrage engstens verbundene oder besser aus ihr resultierende Bedürfnis nach kultureller Repräsentation in Wort und Bild sowie in religiösen wie politischen Riten und Zeremonien. Die lateinische Christenheit erhielt eine strukturinhärente Verzahnung von Religion und Krieg, als neuzeitlich charakterisierende Qualität. Ausschlaggebend war die enge Allianz zwischen den an vielen Stellen Europas seit dem 14. Jahrhundert aufbrechenden religiösen Strömungen, Institutionen, Identitäten und Symbolen einerseits und der rasch voranschreitenden gesellschaftlichen, teils bereits frühnationalen und politischen Partikularisierung Europas andererseits. Daraus resultierte ein beträchtliches Gewaltpotenzial sowohl nach innen zur Formierung und Dynamisierung der jeweiligen Gesellschaft als auch nach außen zur religionsgeleiteten Abgrenzung von den Nachbarn. Mit der Reformation wurde die Tendenz zum innerchristlichen Religionskrieg zum strukturbildenden Charakterzug der aufziehenden Neuzeit. Universelle Großgruppen waren auf zwei Wegen entstanden – zum einen durch die frühmoderne „Staats“- und Gesellschaftsbildung und zum anderen durch die Formierung der neuzeitlichen Konfessionskirchen als bürokratisch-institutionelle Organisationen und theoretisch-„ideologisch“ fundierte Weltanschauungssysteme mit Ausschließungscharakter. Und da diese beiden Prozesse aufs engste miteinander verschränkt waren und beide universalistisch gedachten Großgruppen, also die Konfessionskirchen ebenso wie die frühmodernen Staaten, in unbedingte Grundsatzkonkurrenz sowohl miteinander als auch nach innen gegenüber den vorkonfessionellen oder vorstaatlichen Gruppen traten, ergab sich jene Zuspitzung und Steigerung, die

---

6 Hier muss man wiederum, wie dies in dieser Arbeit anderswo ausführlicher geschieht, festhalten, dass man nicht von einem Staat in all seinen Ausprägungen sprechen kann.

die neuzeitliche Qualität des konfessionellen Glaubenskrieges ausmacht. In dieser Konstellation waren innereuropäische Glaubenskriege für mehrere Generationen endemisch. (vgl. Schilling in Schreiner (Hg.), 2008: S. 128f)

In der archaischen Situation des Mittelalters waren kirchliche Institutionen gefragt, wurden aber auch abgelehnt. Konnten Kirchen ein eigenes Heer aufstellen? Dazu musste eine Schwelle überschritten werden: Das Schwert in der Hand zu nehmen ist – jedenfalls vom Ideal her – Aufgabe der Laien, nicht der Priester und Mönche. Die Rechtfertigung des religiös sanktionierten Krieges ist eine der fundamentalen Änderungen des 11. Jahrhunderts. Das ist die Linie zu den Kreuzzügen. Eine zweite Linie ist der Aufbau einer Ordnungsmacht neben dem Adel. (vgl. Auffarth, 2005: S. 18) Beobachtet man, wie es zur Todesstrafe für Ketzer kam, so fällt auf, dass die Kirchenrechtler des Papstes auf ein Gesetz aus der Antike zurückgriffen. Mit dem Gesetz Quisquis von 391 hatten die römischen Kaiser, ständig in Angst vor Attentaten und Usurpatoren, sich eine geradezu heilige Unberührbarkeit zugelegt. Es handelte sich um eine Art von Notstandsgesetz, das wesentliche Rechte von Angeklagten außer Kraft setzte und teils unter Folter Zeugen befragte, die normalerweise nicht zugelassen waren, etwa Sklaven. (vgl. Ebd.: S. 72f)

### **Die Kirche als rechtsetzende Instanz (Beispiele)**

Exemplarisch dafür: Kindertötungen waren keine Seltenheit im Mittelalter. Das germanische Recht erlaubte dies unter bestimmten Umständen sogar; in frühmittelalterlichen weltlichen Rechtsvorschriften kam die Tötung des eigenen Kindes kaum vor. Im Zuge der Verchristlichung der Gesellschaft wurde die Handlung als Delikt aufgefasst und kriminalisiert. Aus wiederholt kirchlichen, vom späten Mittelalter an auch aus weltlichen Verboten und Strafandrohungen kann jedoch nicht ohne Weiteres auf die Verhaltensweisen, die mit wachsender Intensität reglementiert und kontrolliert werden sollten, geschlossen werden. Besonders problematisch erscheint in diesem Zusammenhang die in kirchlichen normativen Texten wie Bußbüchern oder Konzilbeschlüssen wiederholte Unterstellung, dass Mütter bzw. Eltern ihre Säuglinge im Schlaf absichtlich oder fahrlässig durch Erdrücken erstickten. Der Umstand, dass die Kindeserdrückung in weltlichen Rechtstexten nicht erwähnt wird, verstärkt die Zweifel, ob solche Vorfälle in der Grauzone von Tötung und Unfall tatsächlich wie behauptet in der Lebenswirklichkeit öfter geschahen. (vgl. Nolte, 2011: S. 12) Kirchliches Eherecht und Verhaltensvorschriften für Eheleute wiederum vereinbarten den Grundsatz, dass der Mann der Frau übergeordnet sei (*vir caput mulieris*), seit der Spätantike mit der Maxime, dass es nur „ein Gesetz für Männer und Frauen“

gebe, das heißt dass die Ehepartner in jeder Hinsicht (gegenseitige sexuelle Rechte und Pflichten, Kompromissbereitschaft, Rücksichtnahme, Treue, Unauflösbarkeit der Ehe usw.) einander gleichgestellt seien. Zugleich wurde den Gläubigen seit dem Frühmittelalter immer wieder eingeschärft, dass Männer „männlich“ und Frauen „fraulich“ bleiben, das heißt den ihnen bestimmten Platz innerhalb der Ordnung einnehmen sollten. (vgl. Ebd.: S. 40)

### **3.2.6 Die Inquisition als legitimierte Form physischer Gewaltanwendung**

Die Basis der mittelalterlichen Verfolgungen war jene der Theologie. Ohne sie keine Hexe, ohne päpstliche Ketzerverfolgung keinen Inquisitionsprozess und keine systematische Folter. Der Glaube an Schadenszauber war global verbreitet, die systematisch ausgedehnte Verfolgung von Ketzern, Zauberern und Hexen allerdings geographisch auf jenes Gebiet beschränkt, das vor der Reformation von Martin Luthers der Autorität der römisch-katholischen Kirche unterstand. (vgl. Sieck, 2007: S. 7f) Mit der Einführung des Inquisitionsprozesses erlebte die Bekämpfung der Häretiker eine neue Phase. Gehörte diese zunächst zum Aufgabengebiet der Bischöfe, die sich ihr meist nur träge und zaghaft widmeten, riss das Papsttum sie in den späten 20er Jahren des 12. Jahrhunderts an sich und machte sie zu einem der herausragendsten Machtinstrumente.<sup>7</sup> Päpstliche Beauftragte nutzten von nun an die Möglichkeit, Häresien selbst aufzuspüren und aburteilen zu lassen. Auch Recht stellte sich in den Dienst dieser zentralisierten kirchlichen Verfahrensform. Wurden die Ketzer des zwölften Jahrhunderts vorwiegend aufgrund konkreter Abweichungen in theologischen Einzelfragen vor das Kirchengengericht zitiert, ging es fortan darum, Gehorsam in allen Lebensfragen durchzusetzen. (vgl. Ebd.: S. 52)

Das Verfahren der Inquisition stellt einen erheblichen Sprung in der Rechtsgeschichte dar. Im 12. Jahrhundert wurde ein rationales Recht eingeführt, das römische Recht. Mittelalterliche Juristen kodifizierten das in der Spätantike gesammelte römische Recht systematisch. Um 1200 entwickelten die kirchlichen Juristen ein Verfahren, das sich auf die römischen Prinzipien eines Prozesses berufen konnte. Es erlaubte zum einen dem Richter, Nachforschungen (*inquisitiones*) zu tätigen, d.h. Zeugen zu befragen und vor allem den Beschuldigten mit genauen Fragen so weit zu bringen, dass er wusste, worin sein möglicher Fehler lag und ob er diesen zu verantwor-

---

<sup>7</sup> Die Inquisitoren des Mittelalters waren mit beinahe unbegrenzten Rechten und Vollmachten ausgestattet. Bis auf den Papst konnten sie von niemandem wegen dienstlicher Vergehen aus der Kirche ausgeschlossen werden und selbst die päpstlichen Legaten wagten es nicht, sie ohne besondere Erlaubnis zeitweilig vom Dienst zu suspendieren. (vgl. Sieck, 2007: S. 94)

ten hatte. Niemand sollte verurteilt werden, ohne dass er der Schuld überführt war. Was das Verfahren aber nicht vorsah: den Beweis der Unschuld. Auch wer nicht verurteilt worden war, wurde nicht unschuldig. Man blieb weiter unter Verdacht, lediglich Beweise fehlten. Wenn jemand nicht gestand, konnte ihm das als Hartnäckigkeit ausgelegt werden, das typische Kennzeichen der unbelehrbaren Ketzer. Die Beteuerung der Unschuld war also ein Hinweis darauf, dass der Beklagte in Wirklichkeit doch schuldig war. Die Einführung der Folter zeigte noch mehr, dass die Inquisition zum Verfahren werden konnte, Schuldige zu produzieren. (vgl. Auffarth, 2005: S. 76) Ketzerverhöre waren eine besondere Form der Selbstaussage. Anfangs noch ganz offen, kamen zunehmend Fragenkataloge in Gebrauch. Die dort lateinisch notierten Fragen, auch in ihrer volkssprachlichen Übersetzung unverständlich, sollten die in fremder Umgebung Verhörten beantworten; die Aussage wiederum wurde lateinisch protokolliert. Die Androhung der Folter, die Angst vor langer Kerkerhaft und vor dem Verlust der Ehre ließ viele etwas bekennen, was sie nie getan hatten. (vgl. Ebd.: S. 82)

**Vorgeschichte:** Papst Innozenz III. übernahm das Amt (1198-1216) und organisierte die Kirche zu einer straffen Herrschaft. (vgl. Ebd.: S. 85) Innozenz III. wurde als jung, weitsichtig und juristisch geschult beschrieben. Er verschärfte die Gesetzgebung, indem er die Ketzerei als Hochverrat bezeichnete. In letzter Instanz griff er zur Gewalt und rief einen Kreuzzug gegen die Katharer aus. (vgl. Deggau, 2005: S. 100) Die Bedeutung der erfolgreichen Kreuzzüge liegt darin, die politischen Rahmenbedingungen für die Etablierung einer effizienteren Ketzerverfolgung geschaffen zu haben. Vielfach waren lokale Adelige als verurteilte Ketzer bzw. Ketzerfreunde enteignet worden. Ihr Besitz fiel an die Krone oder an auswärtige Barone. Neue königliche Beamte ordneten die Verwaltung nach nordfranzösischem Muster. Das Ketzerproblem selbst hatte der Kreuzzug jedoch keineswegs gelöst. (vgl. Schwerhoff, 2004: S. 27)

Die Konzil-Beschlüsse (1229) nach den Kreuzzügen zielten auf eine verstärkte Überwachung der Bevölkerung durch ebendiese. Man versuchte, ein flächendeckendes Netz von Beobachtungsposten einzurichten, was auf offizielle Denunziation hinauslief. Große Bedeutung gewannen dabei auch die Vorschriften über den Verfall des Ketzervermögens. Denn neben die Denunziation trat das Motiv, andere Bürger zu schädigen oder, noch besser, daraus selber einen Vorteil zu erzielen. Der Bischof war Herr dieser Verfahren. Er wurde durch die Einrichtung von Gremien in den Gemeinden unterstützt, die nicht mehr nur dann einen Verdacht äußern sollten, wenn ihnen etwas Verdächtiges zu Ohren gekommen war, sondern die aktiv auf Ketzerjagd ge-

hen sollten. Die Ketzerverfolgung wurde systematisiert und direkt in die Gemeinden verlegt. Dabei legte man einen denkbar weiten Begriff von Häresie zugrunde. Schon eine auffällige Lebensführung lenkte den Verdacht der Ketzerei auf die Betroffenen. Alle diese Maßnahmen führten aber erst zum gewünschten Erfolg. (vgl. Deggau, 2005: S. 110f) Das mittelalterliche Papsttum war eine Institution mit universalem Anspruch und europäischer Ausstrahlung. Als päpstliche Sondergesandte für den Kampf gegen die Häresien konnten die Inquisitoren deshalb ihrem Anspruch nach im Bereich der gesamten abendländischen Christenheit wirken. (vgl. Schwerhoff, 2004: S. 34) Die Inquisition war eine Institution, im Ansatz sogar eine festgefügte Organisation. Aber sie war dies nicht nach dem Maßstab moderner, bürokratisierter Massenverfolgung, sondern nach der Elle mittelalterlicher Institutionalität. Stark und aktiv war die Inquisition jeweils nur für eine überschaubare Zeitdauer in einem begrenzten regionalen oder sogar lokalen Rahmen. Ihre Durchschlagskraft hing dabei entscheidend von den jeweiligen Machtkonstellationen ab, die wiederum sowohl die politische Großwetterlage der europäischen Politik als auch die regionalen Mächte betreffen konnten. Was das Verhältnis zwischen Inquisition und Politik angeht, so ist auf der einen Seite die Kooperationsunwilligkeit der regionalen Eliten in Südfrankreich gerade in der Anfangsphase des Antiketzerkampfes geradezu notorisch. Umgekehrt nutzten oft die zentralen Gewalten, etwa die Könige von Aragón oder die französische Krone, die Tätigkeit der Inquisitoren zur Durchsetzung ihrer politischen Zentralmachtinteressen. (vgl. Ebd.: S. 55f)

**Die Strafen** waren ein Zusammenspiel von zermürender Kerkerhaft und geschickter Verhörstrategie. Als flexibles Instrument der Strafzumessung stand das Gefängnis an erster Stelle. Länge der Haft und Härte variierten je nach Fall. Dasselbe gilt für die vielfältigen privat und öffentlich zu leistenden Bußgewändern mit aufgenähten gelben Kreuzen. Das bereits 1244 festgelegte Verbot, die so stigmatisierten Büßer zu belästigen, deutet an, wie sehr sie der sozialen Kontrolle durch ihre Umwelt ausgesetzt waren. Das erschwerte einen Rückfall in alte häretische Gewohnheiten. Nicht selten schuf man sich damit eine zur Überanpassung bereite Gruppe von Kollaborateuren (Denunzianten), die der Inquisition nützliche Dienste leisteten. Todesurteile oder die Überstellung an den weltlichen Arm, die dann unweigerlich den Scheiterhaufen nach sich zog, waren ein wichtiges, aber kein vorherrschendes Strafmittel im Mittelalter. (vgl. Sieck, 2007: S. 94f)

Die Frage nach dem Denunziantentum ist wichtig und interessant. Da es, nach dem römischen Recht (Akkusationsprinzip) bei fehlenden Beweisen nicht zum Prozess kam, umging man diese

Praxis und wendete fortan die Inquisition an: ein anonymer Denunziant informierte das Gericht und löste eine amtliche Untersuchung aus. Der Staatsanwalt ist gleichzeitig Richter. Eine wirk-  
same Verteidigung oder eine Berufung gibt es nicht, das Verfahren läuft geheim, das Urteil hin-  
gegen wird zwecks Abschreckung öffentlich verkündet und vollstreckt. Strafen für etwaige  
Falschaussagen seitens der Denunzianten waren nicht vorgesehen. Indizien reichten, um daraus  
Fakten und Urteile zu schnüren. Die angewandte Folter tat ihr übriges, darüber hinaus wurden  
penible Aufzeichnungen über die Verhöre geführt, die uns heute Einsichten in das damalige Le-  
ben geben. Somit liegt es nahe, dass Denunzianten diese Methode verwendeten, um Rache an  
Nachbarn zu nehmen oder um ihre Schulden zu tilgen, Konkurrenten auszuschalten oder  
schlicht aus Neid und Gehässigkeit handelten. (vgl. Hutter, 2007: S. 33f)

### **Widerstand der Bevölkerung gegen die Inquisition**

In den mittelalterlichen Quellen findet man immer wieder Protest gegen vermeintlich rechts-  
widrige Übergriffe der Ketzerverfolgung, auf Einsprüche der konkurrierenden weltlichen und  
kirchlichen Gewalten, auf ermordete Inquisitoren und verbrannte Akten, die diesen Tatbestand  
belegen. Dieser Gegenwind wurzelt in strukturellen Eigenheiten kirchlicher Ketzerverfolgung:  
Das innovative Verfahren kollidierte den Widerstand anderer Gerichtsinstanzen und ihrer Kli-  
entel; die Geheimhaltung des Verfahrens verstärkte den Ruch von Willkür und Korruption.  
Schließlich verkörperte die Inquisition mancherorts nicht nur eine neue, sondern auch eine frem-  
de Institution; im Languedoc etwa stand sie für die Fremdherrschaft des Nordens über den vor-  
mals autonomen Süden. (vgl. Ebd.: S. 121) Die Inquisitoren sahen sich vor allem mit starkem  
Widerstand in der Bevölkerung, aber auch seitens des übrigen Klerus konfrontiert. Orthodoxe  
Christen nahmen am Tun der Inquisitoren Anstoß, wobei der Widerstand gegen diese selten  
möglich war. Organisierter Widerstand führte nur dann zum Erfolg, wenn er von weltlichen  
Machthabern und einflussreichen Geistlichen unterstützt wurde. Dieser „Gegenterror“ führte in  
manchen Städten in der Mitte des 13. Jh. zur einstweiligen Einstellung der Inquisition. Der Wi-  
derstand brach jedoch schnell zusammen, wenn die weltlichen Machthaber und Geistlichen ihre  
Hilfe entzogen, wie es sich in Albi und Caracassone gezeigt hatte. (vgl. Ebd.: S. 91) Die Viel-  
zahl konkreter Widerstandshandlungen konnte von schlichter Verweigerung, von falschen Zeu-  
genaussagen oder dem Sich-Entziehen über die Beschimpfung des Inquisitors bis hin zur Zerstö-  
rung der Häuser, der Inquisitionsregister oder zur Ermordung der Inquisitoren reichen. (vgl.  
Ebd.: S. 57)

### ***3.3 Die gesellschaftliche Verortung von Gewalt***

„Die Formen der Gewalt werden stark vom historischen Kontext und von politischen Traditionen beeinflusst.“ (Hanagan in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 175) Peter Imbusch geht mit seinem letzten Bedeutungselement der Frage nach, weshalb Gewalt in einer jeweiligen Gesellschaft ausgeübt wird. Ich möchte diese Frage aus dem Schemata für die einzelnen Bewegungen herausnehmen und versuchen, sie in diesem Punkt zu beantworten. Warum gilt eine Handlung als legal/illegal oder als legitim/illegitim? Weshalb wird Gewalt ausgeübt? Was bedeutet Gewalt in diesem Zeitraum?

Zu den wichtigsten der Wie?-Fragen der soziologischen Gewaltanalyse gehört sicherlich die abgewandelte Frage der politischen Philosophie: Wie ordnen unterschiedliche Kulturen und Gesellschaften den „Teufelskreis der Gewaltbewältigung“? In ihr sind die Fragen nach den unterschiedlichen „Ordnungsformen der Gewalt“ enthalten. Es ist die Frage nach den Institutionen und Prozessen der politischen, sozialen und kulturellen Institutionalisierung der Gewalt. Es ist die Frage, die die Gewalt, genauer: die gewalttätige Aktionsmacht, nicht in den „Unordentlichkeiten“ der Ordnung aufzuspüren versucht. Statt dessen setzt sie voraus, dass die Gewalt und ihre Domestizierung zu den Grundlagen, zu den konstitutiven Prozessen sozialer Ordnung gehört. Bei der Beantwortung dieser Fragen kann die Gewaltanalyse glücklicherweise an die Untersuchungen der allgemeinen soziologischen Theorie anschließen, insofern für diese Fragen das Problem die Kontrolle der Gewalt und des staatlichen Gewaltmonopols im besonderen naheliegenderweise von erheblicher Bedeutung sind. (vgl. Trotha in Trotha (Hg.), 1997: S. 22f)

Dass das Gewaltniveau in spätmittelalterlicher Zeit trotz aller gesellschaftlicher Variationen als hoch einzuschätzen ist, wird kaum noch ernsthaft bezweifelt. Die Dominanz der Gewaltdelikte ist ein gesamteuropäisches Phänomen und Kennzeichen der vormodernen Kriminalitätsstatistiken. (vgl. Wimmer, 2009: S. 72f)

„Eine spätmittelalterliche Stadt ist ohne Gewalt, ohne Handgreiflichkeiten beim Austragen zwischenmenschlicher Konflikte nicht vorstellbar.“ (Schubert, 2002: S. 194) Gewaltbereitschaft bei allen Ständen, auch bei Frauen. Europa befand sich im 11. Jahrhundert zwar nicht in einem Zustand vollständiger Anarchie, doch blutige Fehden und Rachekämpfe waren allgegenwärtig und Gesetzlosigkeit weit verbreitet. Die Gesellschaft war stark ortsgebunden. Doch muss man festhalten, dass zahlreiche Studien zu den Formen und Funktionen von Gewaltanwendung seit den 1990er-Jahren die bis dahin verbreiteten Vorstellungen revidiert haben, eine impulsive, ungezü-



gelten Affekten entspringende Gewalttätigkeit sei geradezu ein Signum mittelalterlicher Mentalität gewesen. (vgl. Asbridge, 2010: S. 19)

Zusammenleben im Mittelalter/Frühen Neuzeit heißt: sich fürchten und sich schützen gegen die Gewalt. Die Furcht vor der Gewalt und das Bedürfnis und die Notwendigkeit, sich vor ihr zu schützen, bestimmen wesentlich mit, was wir Vergesellschaftung und soziale Ordnung nennen. Zusammenleben steht im Horizont der Gewalt und in diesem Sinne sind Vergesellschaftung und soziale Ordnung gewaltbestimmend. Die spätmittelalterliche Landesverfassung<sup>8</sup> war demnach eine Ordnung der gewalttätigen Selbsthilfe; sie kannte „rechte Gewalt, Fehde und Widerstand, auch gegen die Obrigkeit“, und selbst dem einzelnen die „rechte Gewalt“ der Fehde. (vgl. Trotha in Nedelmann (Hg.), 1995: S. 131f)

### **Die Fehde**

Fast alle Herrschaft war und blieb bis in die Zeit des Spätmittelalters Adelherrschaft, ihre Gewaltordnung ist die der selbstbestimmten Fehde, also der Selbsthilfe. Fehdeberechtigt war grundsätzlich nur der Adel. Die Fehdegründe mussten allerdings „legitim“ sein im Sinne von anerkannt, der Beginn der Gewalthandlung war nur zulässig, wenn es zuvor Angebote für eine gütliche Regelung gegeben hatte, die aber nicht aufgegriffen wurden. Im Spätmittelalter sind die Fehden zahllos. Städte waren weit davon entfernt, als friedlich zu gelten. Auch in den Städten focht man Familienfehden oder gar Fehden ganzer Verwandtschaftsverbände, vor allem aber waren es die Wirtshäuser, wo viel Alkohol floss und entsprechend unkontrolliert Emotionen hochgehen konnten. (vgl. Wimmer, 2009: 14ff)

Als zentral für diese Periode erwies sich der Zusammenhang von Gewalt und Ehre. Frauen wie Männer mussten dieses Gut mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln – Anrufung des Gerichts, verbale Auseinandersetzung bzw. Gewalttätigkeit – verteidigen. Die Modelle laikaler Männlichkeit definierten sich in unterschiedlichem Maß über die kriegerische Ausbildung von Geist und Körper. Junge Männer stellten in Studenten- und Handwerkskreisen ihre Kraft und ihr Draufgängertum bei sportlichen Wettkämpfen, Raufereien untereinander und Gruppenattacken gegen Außenstehende unter Beweis. Für bürgerliche Hausväter wiederum war es wichtig, nach außen ihre Angehörigen und ihren Besitz wehrhaft zu verteidigen und nach innen ihre Autorität aufrechtzuerhalten. Solange sie ihr Züchtigungsrecht aus „berechtigtem Anlass“ und maßvoll

---

<sup>8</sup> Hier folgt Trotha der Untersuchung von Otto Brunner, „Land und Herrschaft“, 1973.

ausübten, galt Ihr Handeln nicht als gewalttätig. Allerdings herrschten in Norm und Praxis uneinheitliche Auffassungen darüber, wie weit sie gehen durften. (vgl. Nolte, 2011: S. 31f)

Anstelle von ausgereifter Kriminalistik und geschulter Polizei trat die soziale Kontrolle – durch eine Gesellschaft, die durch Aberglauben und Analphabetismus gekennzeichnet war. Fehlende Beweise wurden durch Folter „erzwungen“. Kriminalität wurde in der Zeit der „Hexenhysterie“ in 3 Subkategorien eingestuft: politisch-soziale Verbrechen gegen Personen oder die Gesellschaft (Mord, Diebstahl, Raub, Brandlegung, Betrug, Königsmord), sittliche Vergehen (Homosexualität, Sodomie, Ehebruch, Unzucht, Blutschande) und religiöse Delikte (Hexerei, Ketzerei und Gotteslästerung). (vgl. Hutter, 2007: 35f)

Die mittelalterliche Kultur scheint sich dadurch auszuzeichnen, dass sie Gewalt weit gehend als unvermeidbare Schickung akzeptierte. Gewalt diente demnach der Behauptung bzw. der Steigerung der Ehre und mit ihrer Hilfe setzte man „Rechtsansprüche“ durch. Fehden dienten demzufolge nach der Erzwingung von Recht. Dass Gewalt auch der Erweiterung der Macht – das mittelalterliche Europa entstand durch gewaltsame Expansion – sowie dem Erwerb des Lebensunterhalts (als Beute, Lösegeld, gewaltsam eingetriebene Abgabe) diene, wird in den Quellen eher verschleiert. (vgl. Braun, Herberichs in Braun/Herberichs (Hg.), 2005: 31ff)

Gestützt auf das Recht, ja die Verpflichtung von Familienvorständen und Eheherren, ihre Angehörigen zu disziplinieren, griffen Männer jeglicher Herkunft bei familiären und ehelichen Streitigkeiten zum Mittel häuslicher Gewalt (mochte auch in Predigten das Prügeln der Ehefrau als bäurisch und pöbelhaft gegeißelt werden). Die autoritär-hierarchische Ordnung adliger Familien ermöglichte dem Oberhaupt die Ausübung physischen Zwangs: Einsperrung, Verbannung, Isolierung, Nahrungsentzug, Schläge und sonstige Drangsalierung sollten widerspenstige Ehefrauen und Angehörige gefügig machen. Schutz und Zuflucht boten im äußersten Notfall die Verwandtschaft und der Kaiser. Zahlreiche Verfahren an städtisch-weltlichen und geistlichen Gerichten befassten sich im Spätmittelalter mit Klagen misshandelter Ehefrauen über das „tyrannische“, „ungebührliche“, „unredliche“ Verhalten ihrer Männer. Dabei wurde verhandelt, ob die Männer ihre Frauen „über das in der Ehe übliche Maß“ (*ultra modum conjugalem*) hinaus gezüchtigt hätten. Doch: scharf verurteilt wurden „nur“: nicht akzeptable Grausamkeiten, d.h. schwere Prügel, die Verwendung von Waffen, wiederholte Misshandlungen, Übergriffe gegenüber Schwangeren und Kindbetrügerinnen, kurz: lebensbedrohliche Tötlichkeiten. Vergewaltigung

wurde im ganzen Mittelalter der Rechtsnorm nach als ein mit schweren Strafen bedrohtes Kapitalverbrechen eingestuft. Der Umgang mit sexueller Gewalt war trotz dieser Grundeinstellung ausnehmend vielschichtig, unter anderen weil es im Einzelfall von der Konstellation der Beteiligten abhing, ob ein Übergriff als Vergewaltigung gewertet und ob bzw. wie er geahndet wurde. Freie Ehefrauen und Töchter waren im Frühmittelalter in dem Maß vor Entführung, Raub (zur Erzwingung einer Ehe) und Vergewaltigung geschützt, in dem ihre Familie sie bewachten (den Tatbestand „Vergewaltigung in der Ehe“ gab es bekanntlich nicht). Während des ganzen Mittelalters galten Mädchen und Frauen als umso gefährdeter, je mehr sie sich aus dem engeren Lebensbereich und von ihren Angehörigen entfernten. Abgesehen von der im Frühmittelalter praktizierten Familienrache und einigen dokumentierten Fälle, in denen Frauen den Angreifer (bei Vergewaltigungen) eigenhändig töteten und dafür nicht bzw. milde zur Rechenschaft gezogen wurden, dominierten vermutlich noch bis ins späte Mittelalter außergerichtliche Einigungen gegenüber Gerichtsverfahren. Prozesse schienen selten mit harten Strafen gegen die Angeklagten ausgegangen zu sein; indem sie aber im Fall einer Verurteilung der Angeklagten stigmatisierten, kompensierten sie zugleich den Eheverlust der vergewaltigten Frau. Auch Frauen wandten Gewalt an. Dazu zählte nach mittelalterlichen Maßstäben nicht die maßvolle Züchtigung von eigenen Kindern, Dienstboten und Lehrlingen, die als selbstverständliche Pflicht der für Disziplin sorgenden Mutter und Hausherrin geradezu erwartet wurde. Analog zu den Regelungen für männliche Lehrlinge und Meister wurden auch für Lehrtöchter und Meisterinnen Grenzen abgesteckt, an denen Züchtigung in unerlaubte Gewalt umschlug. (vgl. Nolte, 2011: S. 34f)

**Das Schimpfen** (als Gewaltform der besonderen Art) gehörte allgemein und ständeübergreifend zum gefährlichen Alltag. Es kann gleichermaßen Drohung und Ehrkränkung umschließen. Nur vage ist die Grenze zum Zufügen von Leid, zur „Beleidigung“ im ursprünglichen Sinne. Die Sanktionen der Obrigkeit lassen das Schimpfen aber auch für den Täter gefährlich werden. Weil dies im Alltag so bedrohlich ist, bilden Schimpforgien als Form des „Ausspielens“ von Bedürfnissen (*Abreaktion*) im rechtsfreien Raum des Theaters eine beliebte Einlage der Fastnachtsspiele. Das Mittelalter geht von dem ursprünglichen Wortsinn aus; deswegen wird das „*übel handeln mit Worten*“ bestraft, denn „*scheltwort, daß ist eyne mißethadt*“. Der Begriff „Mißhandlung“ bedeutet im Mittelalter etwas anderes als heute: Er bezog sich im wesentlichen auf die Verbalität. Schimpfwörter werden deswegen auch „*grembschafften*“ genannt, Worte, die Gram schaffen, also im tiefsten Sinne kränken. Sie sind *verbale Gewalt*. Städte versuchten sogar, durch Strafandrohungen diese Gefahr zu bannen. Durchaus als Gewalt wurde im Mittelalter die

Beschimpfung verstanden. Die Rechtsregel hielt fest, was den Unterschied in der Bestrafung verbaler und körperlicher Gewalt ausmachte: „*Mit einem Wort geht es an die Pfennige, mit Werken aber an die Hand.*“ Verbale Gewalt zieht Geldbuße nach sich, körperliche hingegen Körperstrafen. Das „*Übelhandeln mit Worten*“ wird vielfach mit „*unzucht*“ wie Raufen und Prügeln gleichgesetzt, als Androhung weitergehender Gewalt verstanden und mit den gleichen Strafen bedroht. Doch Schubert hält hier fest: Nicht die Kirche, sondern die Welt bestimmte die Sitten. Nicht die Kirche bekämpfte den Jähzorn, die Gewalt mit Werken und Worten, sondern das weltliche Gericht. Nicht die Kirche empfahl die Geduld, die Einordnung in die Gemeinschaft, sondern die Laien forderten sie zur Regelung ihres Zusammenlebens. (vgl. Schubert, 2002: S. 181ff)

## 4 Bewegungen/religiöse Gruppierungen

### 4.1 Katharer

#### 1. Wem gilt die Gewalt?

- Wer sind die Opfer/Leidtragenden?<sup>9</sup>

„Unser Wissen über die Katharer ist spärlich.“ (Deggau, 2005: S. 9) Die überwältigende Mehrheit der zeitgenössischen Quellen beschreibt die Religion der Katharer aus der parteilichen Sicht der katholischen Kirche. Vor allem die ausführlichen Inquisitorenhandbücher und die Verhörprotokolle der Inquisition müssen mit dem Hinweis auf polemische Zuspitzung und einseitige Parteilergreifung versehen werden. (vgl. Oberste, 2007: S. 47)

Die wohl bedeutsamste häretische Bewegung des Hochmittelalters war jene der Katharer, die sich im elften Jahrhundert rasch verbreiteten. (vgl. Sieck, 2007: S. 52) Sie waren auch die größte religiöse Bewegung dieser Zeit. (vgl. Auffarth, 2005: S. 84) Gewöhnlich wird das Wort „Katharer“ vom griechischen „katharos“, das „rein“ bedeutet, abgeleitet. Eine weitere Ableitung aus dem lateinischen Wort „catus“ (Katze) und dem althochdeutschen Wort „Ketter“ (Ketzer) war im Mittelalter ebenfalls gebräuchlich. In der Tradition des Mittelalters symbolisierte die Katze sehr oft den Teufel. Die Anhänger dieser Religion haben sich selbst jedoch nie so genannt. Sie nannten sich „Gläubige“, „Christen“ oder „gute Menschen“. (vgl. Sieck, 2007: S. 53) Ihr Ursprung geht wohl auf die Glaubensgemeinschaften der Bogomilen zurück. Bereits Ende des 10. Jahrhunderts propagierte der bulgarische Priester Bogomil – der Name bedeutet „der des göttlichen Erbarmens Würdige“ – eine Lehre, nach der die Welt böse, der Teufel der Herr der Materie und deshalb alles Materielle von Übel sei. Die Katharer trennten sich irgendwann in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts von ihnen und kamen vermutlich mit den französischen Kreuzrittern aus Konstantinopel nach Frankreich. Von dort aus breiteten sie sich zwischen 1100 und 1170 in Slowenien, Bosnien, Dalmatien und dem Rheinland aus, sowie in Nord- und Südfrankreich, wo sie nach der Stadt Albi Albigenser genannt wurden. In Köln wurde die Bewegung zunächst ohne nachhaltige Wirkung unterdrückt. Nach 1160 tauchten katharische Wanderprediger auch in Bonn und Mainz auf, wo die Benediktinerin Hildegard von Bingen auf sie aufmerksam wurde. Sie schrieb eine Predigt gegen die Katharer und schickte diese nach Mainz. Für die Anhänger dieser

---

<sup>9</sup> Imbusch hat hier eine andere Reihenfolge vorgenommen. Zum besseren Verständnis und für eine bessere Übersichtlichkeit setze ich diesen Punkt an erster Stelle.

religiösen Bewegung gab es strenge Regeln, die unbedingt befolgt werden mussten, um das Seelenheil zu erlangen: So war es verboten, Menschen oder Tiere zu töten, da in ihrer Vorstellung jeder Körper eine Seele besaß. Weiters durften keinerlei Schwüre geleistet oder Eide abgelegt werden und es galten zudem strenge Fastenregeln. Es gab keine Gottesdienste, keinen Tempel und kein Kirchengebäude in der Kirche der Katharer. Sie war rein geistig. Es fanden lediglich einfache öffentliche Zeremonien in Privathäusern oder in freier Natur statt. Die Kirche der Katharer war in Diözesen aufgeteilt, ein gemeinsames Oberhaupt gab es nicht. Fünf Diözesen bestanden allein in Südfrankreich, einem der größten Zentren der Katharer: Agen, Albi, Cahors, Toulouse und Razès. Jeder Diözese stand ein Bischof vor, der von einem Älteren und einem Jüngeren Bruder unterstützt wurde. In der Hierarchie folgten die Diakone. (vgl. Ebd.: 54ff) Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts verlöschten die Spuren der Katharer. (vgl. Dollinger, 2009: S. 226f)

## **2. Wer übt Gewalt aus?**

- Wer ist/sind der/die Täter?
- Wenn es die Kirche ist – handelt sie allein? Ist es ihr Wunsch oder duldet sie die Gewalt vielmehr?

Es ist dies in erster Linie die katholische Kirche, es ist ihr ausdrücklicher Wunsch, die Bewegung auszurotten. Sie hatte die Katharer vor 1170 weitgehend gewähren lassen. Man schickte Prediger ins Land, welche die Irrgläubigen wieder in den Schoß der katholischen Kirche zurückholen sollten, doch diese ließen sich nicht von ihrer Überzeugung abbringen. Nachdem die religiöse Bewegung sich zusehends als Dogmenkirche etablierte, entschloss man sich, drastischere Maßnahmen anzuwenden. (vgl. Sieck, 2007: S. 58) Ergänzt wurden die Maßnahmen der Inquisition durch weltliche, von der Kirche sanktionierte Gesetze, z.B. die Ketzer Gesetze Kaiser Friedrichs II. (1220-1250). (vgl. Dollinger, 2009: S. 226f)

## **3. Was geschieht, wenn Gewalt ausgeübt wird?**

- Was ist der exakte Tatbestand? Wie läuft die Gewalt ab?
- Welche Art von Gewalt ist es?

Diese soziale Gruppe mit einer eigenen Sprache, eigenen Kultur, eigenen Religion wurde erst von außen durch Predigten zu bekehren versucht, dann in einem Kreuzzug zwanzig Jahre lang bekriegt, schließlich fünfzig Jahre lang durch eine neue Institution, die Inquisition, verfolgt und

mit „Siedlern“ durchsetzt. (vgl. Auffarth, 2005: S. 85) Selbst Tote wurden exhumiert und ihnen wurde der Prozess gemacht. Das traf die Toten weniger, wohl aber stürzte es die überlebenden Familien in Armut und Schande. Die Strafe für die Katharer, die auf diese Weise posthum identifiziert wurden, umfasste nämlich außerdem den Einzug des Vermögens und die sogenannte „Wüstung“ (= die Wohnung wurde unbewohnbar gemacht) (vgl. Ebd.: S. 87f)

Zuerst durch die Kreuzzüge, dann durch die harten Inquisitionsstrafen drängte man die Katharer tief in die Illegalität, und so hatte das für längere Zeit verhältnismäßig konfliktlos funktionierende Zusammenleben von zwei Glaubensgemeinschaften in einem territorialen Bereich bald ein Ende gefunden. (vgl. Šmahel in Patschovsky/Zimmermann, 1998: S. 226)

Mehr als 20.000 Einwohner metzelten die Eroberer im Kreuzzug beim Sturm auf die Stadt Bézier nieder. Jeden, den sie auf Straßen und Plätzen, in Häusern und Kirchen antrafen. So mancher Soldat mag sich gefragt haben, wie er denn Ketzer und Rechtgläubige unterscheiden könne. Den Bewohnern von Toulouse blieb ein ähnliches Schicksal erspart, ihre Stadtmauern hielten den Massen im Namen von König und Papst stand. Stellvertretend fielen die umliegenden Dörfer und Weinberge der Verheerung zum Opfer. Zahlreiche Katharer, die mit dem Leben davongekommen waren, flohen über die Grenze nach Katalonien oder in die Lombardei. Andere verschwanden im Untergrund. In die Felsenhöhlen der Pyrenäen, in die unwegsamen Wäldern der Cevennen, in Scheunen und Ställen befreundeter Gehöfe. (vgl. Sieck, 2007: S. 59ff)

#### **4. Wie wird Gewalt ausgeübt?**

- Welche Mittel werden eingesetzt?
- Gibt es Mittäter? Wie verhält sich die Bevölkerung? Wie die weltliche Macht?

Die römische Kirche bekämpfte sie im so genannten Ketzerkreuzzug von 1209 bis 1229 mit unachgiebiger Verfolgung und Vernichtung. Seit 1232 existierte dann die Inquisition als Glaubensgericht über Abweichler, deren Verdammungsurteile zum Tode durch Verbrennen immer häufiger wurde. Ergänzt wurden diese Maßnahmen, wie bereits erwähnt, durch weltliche, von der Kirche sanktionierte Gesetze. (vgl. Dollinger, 2009: S. 226f)

Zu den eingesetzten Mitteln zählt demnach zweifellos auch eine Gerichtsbarkeit, die sich die Kirche zurecht gelegt hatte. Um die Bewegung vollends zu unterdrücken, bedurfte es eines „juristischen“ Feldzuges: Prozesse und Strafen. Die Päpste verwendeten ein im damaligen Strafrecht übliches Verfahren, um die Häresie auszurotten. Ein Vertreter des Papstes erhielt die Voll-

macht, die Ketzer zu ermitteln und zu bestrafen. Dieses Verfahren stützte sich auf Ermittlungen, nicht auf Anklagen: die Inquisition. Papst Gregor IX. (1167-1241) schickte Mitglieder des von dem Prediger Dominikus begründeten Dominikanerordens 1233 mit beträchtlichen Befugnissen ins Languedoc. Drei dominikanische Inquisitoren kamen nach Toulouse. Bald erschienen weitere Inquisitoren in Albi, Moissac und Cahors; in diesen Städten wurden sogar, wie erwähnt, tote Katharer exhumiert und nachträglich verbrannt. In Narbonne führte die Anwesenheit der Inquisitoren fast zu einem Aufstand, und aus Toulouse wurden sie sogar vertrieben. Besonders aktiv war die Inquisition nach 1240, und bis 1250 hatte sie das Rückgrat der religiösen Bewegung gebrochen. (vgl. Sieck, 2007: S. 62)

Zwanzig Jahre dauerte der Krieg. Im Frieden von Paris 1229 verpflichtete sich der okzitanische Adel, die Katharer nicht mehr zu unterstützen. Damit war er entmachteter, musste den Mönchen und Priestern, die die römische Kirche ihnen vorsetzte und die sich auf seinem Besitztum breit machten, alle Freiheiten einräumen. Die Okzitanier hatten ihre politische Macht eingebüßt. Aber die Macht der Katharer war ungebrochen; sie lag jetzt in den Städten, getragen von der Solidarität der Bürger-Familien. Die Entmachtung und Enteignung des Adels hatten das Selbstbewusstsein und die anti-klerikale, anti-römische Haltung der Okzitanier nur noch verstärkt. (vgl. Auffarth, 2005: S. 85f)

In der dritten Phase – nach dem Versuch der Eingliederung in die Kirche und den Kreuzzügen – dem Katharertum der Städter, begann die Inquisition ihre Nachforschungen als ein mit großen Rechten ausgestattetes Unternehmen. Die Bischöfe mit ihren eigenen Behörden und Spitzeln stießen auf die Solidarität der Bürger. Stärkste Waffen der Römer waren das Gefängnis und die „Wüstung“. Die Untersuchungshaft, wenige Tage, in denen die Verdächtigen sich nicht frei bewegen konnten, machte viele schon mürbe, obwohl die Gefängnisse oft große freie Flächen hatten und Besucher kommen und Essen bringen konnten. Die Gefangenen bekannten schon in diesen ersten Tagen Fakten, die oft gar nicht der Wahrheit entsprachen. (vgl. Ebd.: S. 87)

Trafen die Inquisitoren in einer Pfarrgemeinde ein, riefen sie die ganze Gemeinde zusammen und forderten in einer Predigt die Anwesenden auf, bei der Ausrottung der Ketzerei behilflich zu sein. Gewöhnlich wurde eine Gnadenfrist von einer Woche eingeräumt, während der Ketzer bekennen und bereuen konnte. Erst nach dieser Frist begann die Befragung der Gemeindemitglieder: „Hast du einen Ketzer gesehen? Hast du Predigten von Ketzern gehört? Hast du Ketzer unterstützt?“ usw. Gab es gegen eine Person genügend Beweismaterial, teilte der Inquisitor dem Angeklagten die Beschuldigungen mit, nannte aber nicht die Namen derjenigen, die sie vorgebracht hatten. War die Person überführt, wurde sie aufgefordert zu gestehen und zu bereuen. Die



Strafe richtete sich danach, ob die beschuldigte Person geständig oder „halsstarrig“ war. (vgl. Sieck, 2007: S. 63)

Doch in Südfrankreich hatte es die römische Kirche schwer, die Bevölkerung auf den Kampf gegen die Katharer einzuschwören. Das Gebiet des Languedoc in Südfrankreich sollte der Boden werden, auf dem die Katharer besser gediehen als irgendwo sonst. Dort hatten die Katharer fest gefügte Gemeinden, unterstützt vom regionalen Adel, der auf diese Weise seine Autonomie von Papst und Königtum demonstrierte. Vor allem die Lage des niederen Adels war miserabel. Durch Erbteilung schrumpften die Erbschaften in einem Ausmaß, dass man davon nicht mehr leben konnte. Der Adel geriet in eine wirtschaftliche Dauerkrise. Witwen und Töchter, für die sich keine Mitgift mehr auftreiben ließ, fanden bei den Katharern oft Unterstützung und Hilfe. Auch der Hochadel hegte damit gewisse Sympathien für diese nicht römische Kirche. Die Hinwendung vieler Adliger zum Katharismus entsprang jedoch nicht innerer Überzeugung, sondern vor allem ihrem Widerwillen gegen die finanzielle und politische Macht des Klerus. Stützpunkte der Katharer waren die Burgen des niederen Adels, die so genannten *Castra*. Hier fanden die Anhänger Schutz, hier konnten sie sich organisieren und ihre Versammlungen abhalten. (vgl. Sieck, 2007: S. 58f)

In der wichtigsten Stadt Okzitaniens, Toulouse, konnten Katharer mithin in aller Öffentlichkeit auftreten, über großen politischen und sozialen Rückhalt verfügen und selbst auf die Akzeptanz der lokalen Kirche hoffen, die aus einem friedlichen Zusammenleben eigenen Profit zog. Innerhalb von Familien, Unternehmen und politischen Gremien wurde der Katharismus lange Zeit offenbar nicht als Problem wahrgenommen. Religion wurde als Privatsache des Einzelnen betrachtet, um den Zusammenhalt des Gemeinwesens nicht zu stören. Trotz eindringlicher Aufforderung aus Rom wurde seitens des Konsulats keinerlei gesetzliche Maßnahmen gegen Katharer ergriffen. Im Gegenteil: die von der Kirche geplanten posthumen Häresieprozesse wurden blockiert. Zu Spannungen in der Stadt kam es immer dann, wenn die Kirche ihren Druck von außen gegen die Häresie verstärkte. (vgl. Oberste, 2003: S. 41)

Die Waffe der Bürger lag in der Solidarität, im Schweigen und in der „Verstellung“. Die Solidarität hielt so lange, bis der König von Frankreich den Bürgern von Toulouse 1279 ein Angebot machte. Im Unterschied zum Kreuzzug hatte der König das Vermögen der Familien zwar eingezogen, es aber nicht weitergegeben. So konnte er jetzt offerieren, ihnen das Kapital zurückzuerstatten. Dafür mussten sie die Herrschaft des Königs anerkennen und den Widerstand gegen die Priester aufgeben. Die Solidarität hatte ein halbes Jahrhundert gehalten. Nun nahmen die Familien das Angebot an und gaben solidarisch den Widerstand auf. Es hat praktisch nie-

mand die Schwäche der anderen Familien ausgenutzt, Opportunismus scheint es in diesem Fall nicht gegeben zu haben. (vgl. Auffarth, 2005: S. 88)

Das Ergebnis der Vereinbarung 1279 mit dem König von Paris war, dass die Städte katholisch wurden, der Katharismus musste somit aufs Land ausweichen. Die letzte Phase begann: Katharer im Untergrund auf dem Lande. Mit der Eroberung der großen Burgen Montségur und Queribus, in die die Katharer geflüchtet waren, schien das okzitanische Christentum vernichtet. Doch die Reorganisation der Katharer-Kirche durch die zwei Brüder Petrus und Bernhard Auteirii zeigt, wie viel Rückhalt die Katharer noch besaßen. Der katholische Bischof Jaques Fournier (der so den Aufstieg zum Papst erreichte) brauchte mehr als 20 Jahre, um mit Gewalt und Geduld den Katharismus auszurotten. Gewaltsam endete der Katharismus mit dem Tod des letzten Perfekten. Die katholische Kirche benötigte massive Gewalt und eine mächtige Institution. Und einmal geschaffen, suchte sich die Inquisition immer neue Felder. (vgl. Ebd.: S. 89f)

Zu den eingesetzten Mitteln muss man auch die Förderung von Bettelorden zählen. Trotz der Inquisition führte das Katharertum in Südfrankreich noch längere Zeit eine Untergrundexistenz. Doch ihre Schlagkraft ging verloren. Ein wichtiger Stein auf dem Wege des Niedergangs waren die in dieser Zeit entstehenden katholischen Bettelorden. Papst Innozenz III. gewährte den bisher verketzerten Armutsbewegungen Raum in seiner Kirche und förderte die Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner. Diese zeichnete sich durch besondere Volksnähe aus und gruben so den im Verborgenen agierenden Katharern allmählich das Wasser ab. Die Frömmigkeit der Laien, die ihnen bis dahin ihren Erfolg gesichert hatte, wurde nun Bestandteil der katholischen Kirche. (vgl. Sieck, 2007: S. 63)

## **5. Warum wird Gewalt ausgeübt?**

- Was sind die Ursachen der Gewalt?
- Gibt es konkrete Gründe für eine bestimmte Tat?

Die enge Verbindung von kirchlicher und weltlicher Macht, wie sie sich im elften und zwölften Jahrhundert herausgebildet hatte, führte zu tief greifenden Veränderungen. Einige der vor-reformatorischen Bewegungen, die sich nicht in die Hierarchie der großen Kirche einbinden ließen, verurteilte man abwertend als Ketzerei und verfolgte sie. (vgl. Ebd.: S. 63f) Im Unterschied zu anderen (wie etwa den Waldensern) wollten die Katharer eine zweite (ihre „wahre“) Kirche gegen die katholische Kirche stellen. (vgl. Auffarth, 2005: S. 93)

Nicht nur der Gegensatz von Klerus und Laien ist maßgeblich für die „Erfindung“ der Ketzer.

Ebenso bedeutsam ist die Verschiedenheit der zwei Kulturen Süd- und Nordfrankreichs. Hier überhaupt von einer Einheit zu sprechen und sie als durch die Geographie gegeben zu behaupten, ist erst das Ergebnis der nationalstaatlichen Einigung und Zentralisierung in Paris durch die Französische Revolution. Markant waren die sprachliche Verschiedenheit gleichsam wie die kulturelle und politische Differenz. (vgl. Ebd.: S. 43f)

Regelrecht verdammt wurden die Laien, die forderten, die Bibel in ihrer eigenen Sprache zu lesen, auf ihre eigene Weise predigen zu dürfen, die die Hierarchie ablehnten, von Gut und Böse eine andere Auffassung hatten als die offizielle Kirche; aus ihrem Kreis ging die Bewegung der Waldenser und Katharer hervor. Die Kirche bekam es mit der Angst zu tun; und dieselben Dominikaner, die zuerst durch Predigen und Diskutieren zu überzeugen versuchten, waren es schließlich auch, die nun für den Scheiterhaufen oder das Gefängnis votierten. (vgl. Sieck zitiert Dieter Hägermann<sup>10</sup>, 2007: S. 64) Die „guten Christen“, wie die Katharer sich nannten, konnten sich mit starken Argumenten darauf berufen, dass die Tradition der katholischen Kirche auf wackeligen Füßen stünden. Aus der Kritik folgten die Ablehnung und eigene Gegenrituale. Erst in der späteren Phase kam es zu einer strikten Gegenstruktur, einer anderen Kirche. (vgl. Auffarth, 2005: S. 57)

Mit der Jahrhundertwende, als Papst Innozenz III. das Amt übernahm und die römische Kirche zu einer straffen Herrschaft organisierte, setzte der Krieg gegen die Katharer ein, der als Kreuzzug ausgerufen wurde. Der eigentliche Kriegsgrund war nur vorgeschoben: Ein päpstlicher Legat, Peter von Castelnau, verlangte vom Grafen von Toulouse, er solle gegen seine eigenen Leute vorgehen und die Ketzer ausliefern. Graf Raimund versprach, die Häresie zu bekämpfen, beließ es aber beim Lippenbekenntnis. Als Reaktion darauf exkommunizierte der päpstliche Legat den Grafen und schmiedete Pläne, mit den Gegnern des Grafenhauses eine Koalition einzugehen. Aber dazu kam es nicht mehr. Peter wurde im Jahr 1208 ermordet. Es gab keinerlei Beweise dafür, dass der Graf an dem Mord mitschuldig war, aber dass er sich nicht bemühte, den Mörder ausfindig zu machen, lieferte dem Papst den Vorwand, den Kreuzzug auszurufen. Innozenz III. forderte den französischen König Philipp II. auf, ein Kreuzheer ins Languedoc zu schicken und die Häresie zu unterdrücken. Da Philipp gerade große Probleme mit König Johann I. von England und dem Welfen Otto IV. hatte, lehnte er ab. Der Papst ernannte daraufhin einen Legaten und versprach den Teilnehmern am Kreuzzug alle Vorteile der Kreuzfahrer, die ins Heilige Land zogen. Die Kirche verlangte einen Schwur auf ihre Reliquien und der Graf sollte sich

---

<sup>10</sup> Hägermann, Dieter (Hg.), 2001: Das Mittelalter. Die Welt der Bauern, Bürger, Ritter und Mönche.

der Lächerlichkeit in der Öffentlichkeit anheim geben. Doch all dies nützte nichts. Tausende Kreuzritter fielen in Südfrankreich ein und hinterließen eine Spur des Schreckens und der Zerstörung. (vgl. Sieck, 2007: S. 59ff)

## **6. Wozu wird Gewalt ausgeübt?**

- Ziele und mögliche Motive
- Schädigung? Verletzung? Tötung?
- Tat im Affekt oder instrumentell?

Das erklärte Ziel war eindeutig die Auslöschung dieser Bewegung. Man schädigte sie vorsätzlich. Es kam nicht nur zu Folter in den Inquisitionsprozessen, sondern auch zu massiven Tötungen. In diesem Fall kann man von einer instrumentellen Tat in Form von Krieg und Inquisition ausgehen.

Der unerschütterliche Glaube dieser Ketzer, die später den Scheiterhaufen erklommen und auch angesichts des drohenden Feuers nicht daran dachten abzuschwören, machte sie für die Kirche zu einer gefährlichen Gruppierung. (vgl. Sieck, 2007: S. 55) Die Vorstellung einer neuen Kirchengründung war der damaligen Zeit völlig fremd. Die große katholische Kirche konnte in diesen Basisbewegungen nur eine Amtsanmaßung sehen. Zunächst waren die offiziellen Stellen noch bemüht, den sich ausbreitenden Vorstellungen auf geistigem Gebiet entgegenzutreten. (vgl. Ebd.: S. 67)

## **4.2 Hussiten**

### **Allgemein**

Religiöse Streitigkeiten und Kriege unter den Bannern des Kreuzes füllten ein Jahrhundert böhmische Geschichte, grob gerechnet von den ersten Inquisitionsprozessen gegen die böhmischen Reformer um 1390 bis zum Religionsfrieden von Kuttenberg im März 1485. (vgl. Šmahel in Patschovsky/Zimmermann (Hg.), 1998: S. 221)

Die hussitische Revolution hatte Mitteleuropa für anderthalb Jahrzehnte in Atem gehalten und Machtverhältnisse verschoben: Fortan war das Konzept Karls IV. zerstört, von Böhmen her als einer zentralen Region das westliche Mitteleuropa, das Reich, zu regieren und das östliche, Polen und Ungarn, zu beeinflussen. Seine Heiratspolitik hatte dem vorgearbeitet. Aber sein erstgeborener Sohn Wenzel konnte den Ausbruch der hussitischen Revolution in Mitteleuropa nicht verhindern; seine unstete Politik hatte die Entwicklung noch begünstigt. (vgl. Seibt, 2008: S. 334)

Der erste frontale Angriff auf die Autorität der Papstkirche ging von England aus. Religiöse, politische und nationale Motive erwachsen zu einer antipäpstlichen Bewegung, die von John Wyclif, einem einflussreichen Gelehrten und anerkannten Theologen, geprägt wurde. Wyclif, der 1372 den Doktorgrad an der Universität Oxford erwarb, ließ sich von der Erkenntnis leiten, dass die Papstkirche im Widerspruch zum „Gesetz Gottes“ stünde, die urchristliche Armut preisgegeben habe und der Papst *der* „Antichrist“ sei. Sprösslinge böhmischer Adelsgeschlechter, die in Oxford ihre Studien absolviert hatte, brachten Wyclifs Schriften nach Prag. Hier fielen die Ideen des englischen Ketzers auf einen besonders fruchtbaren Boden. (vgl. Kossok, 1989: S. 22f)

### **1. Wem gilt die Gewalt?**

- Wer sind die Opfer/Leidtragenden?

Als Hussiten bezeichnet man die Anhänger von Johannes Hus (um 1370-1415), der als Ketzer auf dem Scheiterhaufen endete. Wie er waren sie bestrebt, die Lehre der Kirche auf die biblischen Grundlagen zurückzuführen. Wichtigstes Anliegen für das Gemeindeleben war der Empfang des Abendmahls, das freie Recht zur Predigt und das Ende des Pfründewesens der Geistlichen. Diese Forderungen verbanden sich mit sozialen Anliegen und dem nationalen tschechischen Wunsch nach Befreiung von der deutschen Oberherrschaft. Kaiser Sigismund lehnte die Forderungen der Hussiten ab. (vgl. Sieck, 2007: S. 68)

## **Vorgeschichte von Hus**

Die führende Gestalt der böhmischen Reformation in der Zeit, bevor diese in eine gewaltsame Revolution mündete, war jene des böhmischen Universitätsgelehrten, Priester und Prediger Johannes Hus. (vgl. Rychterová in Kintzinger (Hg.), 2011: S. 361) Er wurde 1402 Rektor der Prager Karls-Universität und übte Kritik an den kirchlichen Missständen. Er forderte die Kirche auf, zum Idealbild einer in apostolischer Armut lebenden Urkirche zurückzukehren und sich ihren eigentlichen Aufgaben, der Predigt und Verkündigung der Heiligen Schrift, zu widmen. Während Hus sich zunächst noch in erster Linie auf Reformforderungen beschränkte, wurden seine Angriffe gegen Papst und Kircheninstitutionen immer radikaler, um dann in seiner 1413 erscheinenden Schrift<sup>11</sup> darin zu gipfeln, dass er der Kirchentradition jede Autorität absprach. Als Folge wurde er schließlich 1411 vom Papst exkommuniziert. Da seine Anhängerschaft inzwischen jedoch beachtlich angewachsen war, benötigte es die Androhung eines Kreuzzuges durch Papst und Kaiser, dass sich Jan Hus bereit erklärte, vor dem Konzil in Konstanz (1414-1418) auszusagen. Trotz der Zusicherung freien Geleits zum und vom Konzil wurde Hus auf dem Konzil verhaftet und gegen ihn ein Inquisitionsverfahren eröffnet. Da man seine Argumente – er berief sich vor allem auf die alleinige Autorität der Bibel – nicht gelten ließ und er zudem durch Zeugen belastet wurde, erklärte man ihn zum verstockten Ketzer. Es folgte die Verurteilung und Hinrichtung auf dem Scheiterhaufen am Rheinufer in Konstanz (1415). Mit ihm wurden auch seine Bücher verbrannt. (vgl. Sieck, 2007: S. 99f) Hus war kein Freigeist. Er wollte aus der Bibel widerlegt werden, nicht durch die Autorität des Konzils. Und er wollte eigentlich nicht widerlegt werden, weil er damit die ganze böhmische Reformpartie ins Zwielflicht gebracht hätte. Der mutige Prager Reformier, der in Konstanz manche Sympathien gefunden hatte, wurde zum Scheiterhaufen geführt, ohne des Irrglaubens überführt worden zu sein. Das doppelte Rechtsverständnis der Revolution, das oft unausgesprochene Argument eines „höheren Rechts“ gegenüber dem korrupten Establishment, sollte noch viele Opfer in der europäischen Revolutionsgeschichte fordern. (vgl. Seibt, 2008: S. 332f)

## **Was machte die Bewegung so erfolgreich?**

Eine längere Tradition kirchenkritischen Denkens und intensiver Seelsorge waren zwar wichtig, bieten aber noch keine Antwort darauf, warum gerade in der Zeit Husens die Reformlehre eine Dynamik gewann, die selbst ihre Vertreter überraschte; manche Mitglieder des universitären Re-

---

11 Sein theologisches Hauptwerk „De ecclesia“ (Über die Kirche). (vgl. Kossok, 1989: S. 23)

formkreises wandten sich im Laufe der Zeit von Hus ab und wurden zu Gegnern. Auch die Rezeption des englischen Reformers John Wyclif, die eine entscheidende Rolle im Konflikt Husens mit der kirchlichen Obrigkeit (zuerst vertreten durch den Prager Erzbischof Zajíc von Hasenburg, dann durch das kuriale Gericht, mehrere Päpste und schließlich durch das Konzil) seit dem Jahr 1410 spielte, vermag diese Dynamik nicht restlos zu erklären (auch wenn der Gedanke der Suprematie der Staatsgewalt gegenüber der geistlichen Macht wohl auf den König, der in einem ewigen Streit mit seinen Erzbischöfen lag, wie auch auf den Landesadel eine besondere Anziehungskraft ausüben konnte). (vgl. Rychterová in Kintzinger (Hg.), 2011: S. 362f)

Obwohl das böhmische Hussitentum als erste erfolgreiche Bewegung des europäischen Reformationszeitalters bereits dank seines zeitlichen Vorsprungs einen gewissen Akzent des Außergewöhnlichen erhielt, lassen sich darin auch Tendenzen allgemeinerer Natur herausarbeiten: Die böhmischen Reformatoren betrachteten sich, ebenso wie ihre Vorgänger, vor allem nicht als Ketzer und beehrten daher Redefreiheit in der kirchlichen Gemeinschaft, der sie entstammten und die sie reinigen bzw. verbessern wollten. Die fundamentalistisch denkenden Reformatoren wurden dadurch gegen ihren Willen zu Ketzern. (vgl. Šmahel in Patschovsky/Zimmermann (Hg.), 1998: S. 226f)

## **2. Wer übt Gewalt aus?**

- Wer ist/sind der/die Täter?
- Wenn es die Kirche ist – handelt sie allein? Ist es ihr Wunsch oder duldet sie die Gewalt vielmehr?

Die Gewalt gegen Jan Hus und in weiterer Folge gegen seine Anhängerschaft ging von der römischen Kirche aus. Hus verlor seinen ersten Prozess in den Instanzen der kirchlichen Gerichtsbarkeit und appellierte schließlich vor der Kurie an ein allgemeines Konzil. Das kam 1414 in Konstanz zustande und verurteilte ihn in einem offensichtlich nicht formgerechten Prozess zum Ausschluss aus der Kirche. (vgl. Seibt, 2008: S. 332) Seine Hoffnung, die versammelten Bischöfe für seine Lehren zu gewinnen, erfüllte sich nicht. Das Konzil klagte Hus der Ketzerei an und setzte ihn der schärfsten Folter aus. Am 6. Juli 1415 starb er auf dem Scheiterhaufen. (vgl. Kossok, 1989: S. 23) Der Tod von Hus führte zum Aufstand in Böhmen. 1420 begannen die Hussitenkriege. Die deutschen Magistrate der Stadt wurden vertrieben. Der deutsche Kaiser Sigismund stellte daraufhin auf päpstliches Geheiß ein Kreuzheer auf, um die Häretiker in Böh-

men zur Raison zu bringen. Die militärisch überlegenen Hussiten schlugen die Heere von Kaiser und Papst, Böhmen und die Nachbarländer Österreich, Ungarn, Bayern, Sachsen und Schlesien wurden verwüstet. (vgl. Sieck, 2007: S. 68, 99f)

### **3. Was geschieht, wenn Gewalt ausgeübt wird?**

- Was ist der exakte Tatbestand? Wie läuft die Gewalt ab?
- Welche Art von Gewalt ist es?

Die Gewalt gegen Jan Hus ist ebenso dem Terminus der physischen Gewalt (in Form von Folter und schließlich des Scheiterhaufens) zuzurechnen wie die Gewalt in den Kriegen.

Die Kreuzzüge gegen die Hussiten fanden zwischen 1420 und 1431 statt. (vgl. Rieder, 1998: S. 326f) Gegen den Widerstand der kirchlichen Hierarchie und des böhmischen Königtums sammelten sich die Hussiten auf den Burgen Oreb in Obsthöhmen und Tabor in Südböhmen (Orebiten, Taboriten). Im Juli 1419 kam es in der Prager Neustadt erstmals zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, bei denen sich hussitische Anhänger gegen den Erzbischof und die Prager Ratsobrigkeit auflehnten. Die radikalen Hussiten organisierten sich militärisch. (vgl. Oberste, 2007: S. 130f) In der revolutionären Phase der Hussitenbewegung stand der Geistliche Jan Želivský an erster Stelle, wie sein Vorbild Hus ein mitreißender Volksprediger. Seinen militärischen Führer fand der radikale Flügel der Hussiten in Jan Žižka, einem Vertreter des niederen Adels. Unter dem Druck der gemäßigten Kräfte, die sich gegen den Aufstand der Unterklassen wandten und dazu sogar die Unterstützung des im „Herrenbund“ vereinten Hochadels suchte, mussten Žižka und seine Parteigänger Prag räumen. Das Zentrum der revolutionären Bewegung verlagerte sich endgültig nach Südböhmen. Aus der Sicht der Papstkirche bildete die Hussitenbewegung nicht nur ein national-böhmisches, sondern ein internationales Problem. Papst Martin V., aus dem Haus Colonna, der 1418 in Konstanz gewählt worden war und sich gegen zwei Gegenpäpste durchsetzen musste, erließ am 1. März 1420 die Kreuzzugsbulle gegen die Hussiten. Von 1420 bis 1431 wurden nicht weniger als vier Kreuzzüge geführt, umgekehrt drangen die Hussiten mit ihren „Kriegsreisen“ weit über die Grenzen Böhmens hinaus; innerhalb Böhmens sorgten revolutionäre „Wallfahrten“ dafür, dass sich noch zögernde Städte durch das Wort oder das Schwert der hussitischen Sache anschlossen. Die anhaltenden militärischen Auseinandersetzungen beschleunigten die Differenzierung innerhalb des hussitischen Lagers. Zum Gegensatz zwischen gemäßigten Utraquisten und radikalen Taboriten kam das Ausscheren eines linken chiliastisch-egalitären Flügels aus den Taboriten hinzu, was eine faktische Dreiteilung bedeutete. In der Folge



sah sich die äußerste Linke nicht nur von den Utraquisten, sondern auch von den Taboriten bekämpft. Die chiliastische Linke nahm die Züge einer Sekte an, die ihre Heilserwartung in libertiner Sexualität auslebte und schließlich von Žižka geschlagen wurde (Herbst 1421). Ihr Aktionsprogramm formulierte die Mehrheit der Hussiten in den „Vier Prager Artikeln“ von 1420 mit den Forderungen: Freie Predigt des göttlichen Wortes; Anerkennung des Laienkelches; Säkularisierung des Kirchengutes und Rückkehr des Klerus zu apostolischer Armut; strenge Kirchenzucht im Klerus zur Wiederherstellung einer christlichen Lebensführung. Es handelte sich um eine Art Minimalprogramm, um die gemeinsame Sache gegen die Kreuzfahrer und König Sigmund zu verteidigen. Innerhalb des hussitischen Lagers hielten die Konflikte an, da die Taboriten die herkömmliche Kirchenpraxis ungleich radikaler umgestaltet wissen wollten; sie verwarfen Zeremonien, Priestergewänder, Heiligenverehrung, Bilder, Reliquien, etc. Im Oktober 1424 verloren die Hussiten mit Jan Žižka, der wahrscheinlich an der Pest starb, ihre führende Persönlichkeit. Ihm erwuchs jedoch in Prokop „dem Großen“ ein ebenbürtiger Nachfolger. Der von Prokop organisierten Streitmacht, die fast ganz Mitteleuropa in Schrecken versetzte, zeigten sich die Kreuzfahrtheere nicht gewachsen. Aus den Niederlagen der Kreuzfahrer, deren letzter Vorstoß im Herbst 1431 scheiterte, gelangten die Gegner der Hussiten zur Erkenntnis, dass ein Ausgleich durch Verhandlungen unvermeidlich sei; das bedeutete die Anerkennung der Hussiten als eigenständigen politischen Machtfaktor durch Kurie und Krone. Auf dem Konzil zu Basel (1431-1449) bildete die „Hussitenfrage“ einen der Hauptstreit- und Verhandlungspunkte. In brillanter Weise verteidigte eine Abordnung mit Prokop „dem Großen“ an der Spitze die religiösen und politischen Positionen der Hussiten. Mit den „Prager Kompaktaten“ (1433) billigte das Konzil zwar den Laienkelch, verwarf jedoch die übrigen Forderungen der „Vier Prager Artikel“ von 1420. mit Geschick wussten die in Böhmen agierenden Vertreter des Konzils die inneren Widersprüche der Hussiten auszunutzen und neu anzufachen. Nicht zuletzt dank beträchtlicher Bestechungssummen kam ein Bündnis zwischen Utraquisten und „Römern“, d.h. den Anhängern der Papstkirche, gegen die Taboriten zustande. In der Schlacht von Lipany (30. Mai 1434) erlitten die Taboriten eine vernichtende Niederlage; Prokop „der Große“ und andere Führer verloren ihr Leben. (vgl. Kossok, 1989: S. 24ff)

Alle gegen die Hussiten unternommenen Kreuzzüge blieben erfolglos. Was Europa an umher-schweifendem, rauflostigem Gesindel aufzuweisen hatte, wurde im fünfzehnten Jahrhundert gegen Böhmen eingesetzt, ebenso wie das im 13. Jahrhundert gegen die Waldenser geschehen war. Doch ungleich den Waldensern setzten die böhmischen Tschechen ihr Vertrauen in einen bewaffneten Widerstand. (vgl. Wells, 1975: S. 213)

#### 4. Wie wird Gewalt ausgeübt?

- Welche Mittel werden eingesetzt?
- Gibt es Mittäter? Wie verhält sich die Bevölkerung? Wie die weltliche Macht?

Im Jahre 1420 rief der in Konstanz gewählte Papst Martin V. die deutschen Reichsfürsten zum Kreuzzug gegen die Hussiten auf. Eine Koalition des böhmischen Landadels und böhmischer Städte brachte dem Kreuzzug unter Führung König Siegmund 1421 eine schwere Niederlage ein. Während der folgenden Jahre kam es zu inneren Spaltungen der Hussiten, zur Etablierung einer utraquistischen Kirchenorganisation in Böhmen und zu Kriegszügen hussitischer Heere auf Reichsgebiet. (vgl. Oberste, 2007: S. 130f)

Neben allen religiös-theologischen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren, die bei der Entstehung der hussitischen Revolution entschieden mitgewirkt haben, kommt gerade den Mitteln und Formen der öffentlichen Kommunikation eine besonders interessante Rolle zu. Denn: Gleichgültig wie attraktiv die Reformgedanken auch immer waren, an deren Vermittlern lag es, ob und in welcher Form sie zu denen gelangten, die dafür am meisten interessiert werden konnten. (vgl. Rychterová in Kintzinger, 2011: S. 363) Die Kriege unter den Bannern des Kreuzes und Kelches spalteten scharf die böhmische Gesellschaft. (vgl. Šmahel in Patschovsky/Zimmermann (Hg.), 1998: S. 269) Die kirchliche wie auch die weltliche Ordnung in Böhmen war bereits allgemein gestört, als im Juli 1419 die Revolution in der Hauptstadt offen ausbrach, als man das Rathaus der Prager Neustadt stürmte und Erklärungen dafür und dagegen abgab. Denn eine Revolution, wiewohl immer nur von entschlossenen Minderheiten geführt, muss doch Anhänger und Sympathisanten in allen Ständen haben, vom Hochadel bis zu den Bauern. (vgl. Seibt, 2008: S. 333) Die Prager Reformatoren waren zumindest in den ersten zwei Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, als die Gestaltung der Reformideologie kulminierte, um dann faktisch in eine neue, utraquistische Konfession zu münden, durchaus imstande, viele Anhänger aus allen gesellschaftlichen Schichten zu gewinnen und wiederholt zu mobilisieren – und das nicht nur mündlich sondern auch schriftlich. (vgl. Rychterová in Kintzinger, 2011: S. 366)

Weil in Böhmen zwei Völker wohnten, eine Mehrheit von Tschechen und eine Minderheit von Deutschen, Nachkommen der Kolonialisten aus dem Landesausbau, gab es bald auch einen „nationalen Flügel“ unter den Hussiten. Er hatte sein Zentrum in der Hauptstadt Prag, wo sich neu-reiches tschechisches Bürgertum und der alte Adel trafen. Die Deutschen flohen. Es gab aber

auch einen „internationalen Flügel“, der jeden willkommen hieß, der sich an die Kelchkommunion hielt die Anhänger dieses „linken Flügels“ gründeten eine neue Stadt, benannten sie nach dem biblischen Berg Tabor und organisierten den bewaffneten Widerstand in gefürchteten „Feldgemeinden“. Hier herrschte das Denken des gemeinen Mannes, und die Gemeinde war der Kern aller politischen Organisationspläne. In Prag gab man sich dagegen ständisch, und im Rahmen der einzelnen Standesgemeinden, Hochadel, Niederadel, Bürger – Klerus ausgeschlossen -, beanspruchte die Hauptstadt Prag für eine Zeit sogar die erste Position. Die Prager Magister erklärten den bewaffneten Widerstand zunächst für erlaubt, später für eine heilige Pflicht, und in dieser Pflicht überdauerten die Hussiten, in der Not vereint, fünf Kreuzfahrerheere und zwei Kriegszüge aus dem Aufgebot Kaiser Sigismunds. Sie organisierten sich als Ständerepublik, mit einem zwanzigköpfigen Direktorium, und erst ein Kompromiss mit dem nächsten großen Konzil der Christenheit, dem von Basel, brachte sie 1436 wieder zum Frieden mit der übrigen Christenheit. Damit kehrten sie auch zur monarchischen Staatsform zurück. (vgl. Seibt, 2008: S. 333f)

Die Stärke der reformatorischen Bewegung bestand in ihrer raschen Ausbreitung über das ganze Land und in ihrer Verankerung in den bäuerlich-plebejischen Schichten. Unter diesen Bedingungen schlug der religiöse Dissens in die soziale Auflehnung um. König Sigmund, der seit 1419 auch die Krone Böhmens trug, galt als „Mörderkönig“ und suchte vergebens die Hussiten zu unterdrücken. Innerhalb der Bewegung schälten sich zwei Flügel heraus: die gemäßigten Utraquisten, auf deren Seite große Teile des Adels und das Bürgertum standen, und die radikalen Taboriten, so nach ihrem Zentrum im südlichen Böhmen, Tábor, benannt. Die radikalen Auffassungen der Taboriten stellten nicht nur die Dogmen der Papstkirche in Frage, sondern richteten sich ebenso gegen die als ungerecht und gotteswidrig empfundene weltliche Ordnung. Die Reformation gebar Elemente der Revolution. (vgl. Kossok, 1989: S. 23f)

## **5. Warum wird Gewalt ausgeübt?**

- Was sind die Ursachen der Gewalt?
- Gibt es konkrete Gründe für eine bestimmte Tat?

Wie bereits erwähnt stellte die Hussitenbewegung aus der Sicht der Papstkirche nicht nur ein national-böhmisches, sondern ein internationales Problem dar, das es zu beseitigen galt.

In Böhmen hatte sich ein bemerkenswerter Aufschwung in Handel, Gewerbe und Bergbau vollzogen, der die Basis für die Entstehung eines selbstbewussten Bürgertums abgab, das frühzeitig

die Elemente eines tschechischen Nationalbewusstseins ausprägte. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts befand sich Böhmen in einer Krisenlage, gezeichnet von wirtschaftlichen Schwierigkeiten, Umtrieben des frondierenden, in rivalisierenden Cliques getrennten Adels und einer wachsenden Opposition gegen die finanzielle Ausplünderung des Landes durch die päpstliche Kurie. In diesem Klima verschmolzen antipäpstliche und nationale Opposition rasch zu einer unauflösbaren Mixtur. Mit König Wenzel IV., der schon als Zweijähriger (1363) die böhmische Krone trug, 1376 zum Herrscher des Heiligen Römischen Reiches gewählt wurde und 1378 die Nachfolge Karls IV. antrat, stand an der Spitze des Landes eine Persönlichkeit, die sich den innen- und außenpolitischen Konflikten nicht gewachsen zeigte. Der eigentlich mehr an der Jagd, an deftigen Gelagen und sonstigen Lebensgenüssen interessierte König erwies sich als unfähig, den doppelten Kampf um die Krone des Reiches und Böhmens durchzuhalten. Als deutscher König abgesetzt (1400), reduzierte sich seine Macht von nun an auf Böhmen, blieb aber auch hier umstritten. Missgriffe, wie der Sturz des Generalvikars des Erzbistums Prag, Johann von Nepomuk, von der Karlsbrücke und sein Ertrinken (1393), führten nicht gerade zu einer Beruhigung der Gemüter. (vgl. Kossok, 1989: S. 22f)

Neben religiös-theologischen Gründen finden sich auch politische und wirtschaftliche Faktoren, die bei der Entstehung der hussitischen Revolution entschieden mitgewirkt haben. (vgl. Rychterová in Kintzinger, 2011: S. 363) Vor allem aber der Tod Husens in Konstanz schlug in Böhmen hohe Wellen: Die Nachricht darüber gelangte dorthin in der Gestalt einer mächtigen Erzählung von dem Märtyrertod des Reformers in der Fremde durch die Hand der Fremden, die von Husens letzten Briefen und einer ersten Kurzlegende ergänzt wurden. Sehr schnell wurden diese Texte zum Grundstein der neuen hussitischen Liturgie und ihre Rezeption damit in gewissem Sinne auf Dauer gestellt. (vgl. Ebd.: S. 367) Sein Märtyrertod wirkte in Böhmen als auslösendes Moment einer allgemeinen Erhebung gegen die Papstkirche. Ihr national-religiöses Symbol fand die hussitische Bewegung in der Spendung des Abendmahls in beiderlei Gestalt (*sub utraque forma*), dem Laienkelch. Die Stärke der reformatorischen Bewegung bestand in ihrer raschen Ausbreitung über das ganze Land und in ihrer Verankerung in den bäuerlich-plebejischen Schichten. Unter diesen Bedingungen schlug der religiöse Dissens in die soziale Auflehnung um. König Sigmund, der seit 1419 auch die Krone Böhmens trug, galt als „Mörderkönig“ und suchte vergebens die Hussiten zu unterdrücken. Innerhalb der Bewegung schälten sich zwei Flügel heraus: die gemäßigten Utraquisten, auf deren Seite große Teile des Adels und das Bürgertum standen, und die radikalen Taboriten, so nach ihrem Zentrum im südlichen Böhmen, Tábor,

benannt. Die radikalen Auffassungen der Taboriten stellten nicht nur die Dogmen der Papstkirche in Frage, sondern richteten sich ebenso gegen die als ungerecht und gotteswidrig empfundene weltliche Ordnung. Die Reformation gebar Elemente der Revolution. (vgl. Kossok, 1989: S. 23f)

Die Geschichte der hussitischen Reformation ist natürlich nicht die Geschichte eines einzigen Mannes, dafür waren ihre Ursachen, ihr Verlauf und ihre Folgen viel zu komplex. Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass dem Wirken Hussens und der um ihn versammelten reformorientierten Theologen an der Prager Universität in den zwanzig Jahren vor dem Ausbruch der bewaffneten Revolte 1419 eine besondere Bedeutung zukommt. Diese Männer waren es, die es geschafft haben, die Bevölkerung aller gesellschaftlichen Schichten mit ihrem Reformprogramm anzusprechen, so dass nach der Hinrichtung der führenden Figur der universitären Reformbewegung in Konstanz im Jahr 141 eine Allianz zwischen der Universität, den Städten und dem Adel entstehen konnte, die im Stande war, die Ansprüche des böhmischen Thronfolgers Sigismund von Luxemburg nach dem Tod König Wenzels IV. im Jahr 1419 abzulehnen und allen seinen Versuchen, sein Erbe anzutreten, beinahe zwanzig Jahre lang im Dauerkriegszustand zu trotzen. (vgl. Rychterová in Kintzinger, 2011: S. 361f)

## **6. Wozu wird Gewalt ausgeübt?**

- Ziele und mögliche Motive
- Schädigung? Verletzung? Tötung?
- Tat im Affekt oder instrumentell?

Im Zuge der Hussitenkriege wurden religiöse, soziale und (vor-)nationale Motive vermengt. (vgl. Vocelka, 2010: S. 35f) Die wichtigsten symbolisierten Repräsentationen der hussitischen Reform waren aber der Kampf gegen den Ablass, die Kommunion in beiderlei Gestalt und der Märtyrertod Husens. Ohne sie wäre vielleicht die Geschichte Böhmens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts anders verlaufen. (vgl. Rychterová in Kintzinger (Hg.), 2011: S. 370)

Die religiösen Bewegungen von den Waldensern bis zu den Böhmisches Brüdern kann man nicht begreifen, wenn man das Armutsideal verschweigt oder das Streben nach einer Lebensform im Sinne des Evangeliums; wenn man die Kritik an Kirche und Klerus durch die Ketzer nicht vor dem Hintergrund dieses apostolischen Armutsideals und einer Vorstellung von der Rückkehr der Kirche zu urkirchlichen Zuständen der Reinheit sieht; wenn man also diese zen-

trale Vorstellung mittelalterlicher Ketzereibewegung nicht annimmt, nach der der Christ, Laie und Priester, den Verlockungen dieser Welt entsagen muss und zurückkehren soll zu einem Leben nach dem Evangelium und nach dem Vorbild der Apostel. In dieser Forderung nach der Wiederherstellung der Ursprungslage sah die in Macht- und Besitzstrukturen einzementierte Kirche mehr noch als in den Glaubensabweichungen eine tödliche Gefahr. Die apostolische Armut war für sie auch dann eine untragbare Provokation, wenn sie sich aus dem Evangelium herleitete, mit der Heiligen Schrift argumentierte, weil hier die Lehrautorität der etablierten Amtskirche angezweifelt, ihr Führungsanspruch gegenüber den Gläubigen bestritten wurde. Wer diese Armut predigte, meinte ohne Zweifel den Umsturz des Bestehenden. Auch den weltlichen Gewalten konnte die Rückkehr obstinater oder zumindest nonkonformistischer Untertanen zur apostolischen Armut nicht gleichgültig sein, weil diese Rückkehr immer wieder mit dem Vorwurf der Verweltlichung und der Sünde gegenüber denjenigen gekoppelt wurde, die ihren Reichtum behielten. (vgl. Rieder, 1998: S. 7f)

Darüber hinaus war die hussitische Revolution entschlossen, den Himmel auf die Erde holen zu wollen. Ihre Motive dazu fand sie in der sozialen Unerträglichkeit des feudalen Gesellschafts- und Wirtschaftssystems. Deshalb zielte sie auf die radikale Abschaffung der Leibeigenschaft, des Zunftwesens, der Standesschranken, der Willkür, der Rechtlosigkeit. (vgl. Ebd.: S. 312)

## **4.3 Juden**

### **Judenpogrome zur Zeit der Pestwelle**

Der Begriff Pogrom (russisch für Gewitter, Verwüstung) ist historisch relativ jung. Doch das Phänomen seiner Form nach wesentlich älter. (vgl. Bergmann in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 441) Die Beschuldigung, Verfolgung und Ermordung von Juden war das fürchterlichste Begleitphänomen des Pestalltags im Spätmittelalter. Bis zum Holocaust des 20. Jahrhunderts blieben die Pogrome zwischen 1348 und 1350 die größte singuläre Mordaktion gegen die jüdische Bevölkerung in Europa. Eine genaue Zahl ist zwar nicht bekannt (ebensowenig wie die Mortalitätsrate der Pest), doch bedeuteten die Jahre 1348 bis 1351 für viele jüdische Gemeinden Zentraleuropas das Ende. Antijüdische Tendenzen und Pogrome lassen sich bereits im Hochmittelalter nachweisen. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 119)

In der Mitte des 14. Jahrhunderts wurde die Pest oft von antijüdischen Pogromwellen begleitet. Das „Judenbrennen“ geschah in einer Zeit, als die Pest Teile Europas verheerte, in der Leute vor Hunger starben, jede Fehde von Blut und Verwüstung gekennzeichnet war, in den Städten die Obrigkeit vor Unruhen und Unordnung bangte. Zu dieser Zeit waren Verbrennungen von Ketzer\*innen längst ein „alter Brauch“, die Massenverfolgungen von Hexen, die Ausgestaltung von Hinrichtungen zu grausam-raffinierte Massenspektakeln bahnten sich an. Und doch zeichnet sich die Pogromwelle, selbst innerhalb dieser Zeit, durch Eigenarten aus: Sie ist zeitlich massiert-ge\*rafft; die Umkreise der Täter und Opfer sind relativ klar, und deshalb fallen Regelmäßigkeiten genauso wie Varianten und Ausnahmen auf. (vgl. Graus, 1994: S. 10f)

Wobei es hier kurz anzumerken gilt, dass bei den Pogromen und der Jagd nach vermeintlichen Brunnenvergift\*ern nicht nur Juden ums Leben kamen; bei der Untersuchung der Fabel von Brunnenvergiftungen als Ursache der Pest stellte sich heraus, dass auch Christen wiederholt als angebliche Brunnenvergift\*er beschuldigt und ermordet wurden. Die Juden aber wurden bei diesen Verfolgungen als geschlossene Gruppe beschuldigt und ermordet. (vgl. Ebd.: S. 249)

#### **1. Wem gilt die Gewalt?**

- Wer sind die Opfer/Leidtragenden?

Schon früh geriet das jüdische Volk mit seiner strikt monotheistischen Religion in Konflikt mit expandierenden Nachbarvölkern, da es deren Götterwelt ebenso ablehnte wie das in der Antike verbreitete Gottkönigtum, das im römischen Kaiserkult seinen Ausdruck fand. Die Römer, deren

Reich Judäa seit dem Jahr 63 v. Chr. zur Zerstörung des zweiten Tempels in Jerusalem führten. Die Zerstörung des Tempels bildete den Ausgangspunkt für die weltweite Zerstreung der Juden (Diaspora). Als Flüchtlinge waren sie immer wieder brutaler Verfolgung ausgesetzt. Im Römischen Reich lieferten die Glaubensvorstellungen der Juden häufig einen Vorwand für ihre politische Diskriminierung. Der erste christliche Kaiser Konstantin und seine ebenfalls christlichen Nachfolger erließen eine Reihe von Gesetzen, welche die Juden zu Rechtlosen innerhalb des Römischen Imperiums werden ließen. Mit dem Aufstieg und der Herrschaft des Christentums verbreitete sich auch die These von der Schuld der Juden am Tod Jesu über das ganze Abendland und führte zu immer stärkerer Diskriminierung der jüdischen Bevölkerung. (vgl. Sieck, 2007: S. 15) Die jüdischen Gemeiden nahmen aufgrund ihres Gemeindefeststellungscharakters und aufgrund ihrer Beschränkung auf Handel und Geldwesen schon topografisch, ebenso aber rechtlich eine Sonderstellung ein. Diese sozial ausgrenzende Haltung hatte im Zeitalter der Kreuzzüge ihren Anfang genommen und blieb in der gesamten Frühen Neuzeit bestehen. (vgl. Reisenleitner, 2000: S. 71)

Nicht nur der konfessionelle Unterschied, sondern auch rechtliche Sonderstellungen, die faktisch Beschränkungen ihrer Bürgerrechte darstellten, hatten die Juden in den Augen der Mitmenschen gesellschaftlich und psychologisch isoliert. Seit dem 4. Laterankonzil (1215) waren sie zudem als Außenstehende gebrandmarkt, da man sie zwang, den spitzen Judenhut zu tragen, ja vielerorts einen runden Flecken aus gelbem Filz, der, wie die Volksmeinung kolportierte, ein Geldstück darstellte. Diese Kennzeichnung war vom 7. Lebensjahr an vorgeschrieben. Auch wirtschaftliche Aspekte trugen, obwohl dieser Gesichtspunkt oft überschätzt wurde, zur Ausgrenzung der Juden bei. Aufgrund diverser Berufsverbote wurden sie im 13. Jahrhundert gezwungen, bestimmte Tätigkeiten auszuüben, um ihren Lebensunterhalt zu sichern. Handwerkerzünfte, öffentliche Ämter, Aufstieg ins Patriziat – all dies blieb ihnen verwehrt. Es blieb der Beruf des Geldverleihers, den der mittelalterliche Mensch, besonders, wenn er der städtischen Unterschicht angehörte, nur in Notsituationen konsultierte, wurde so vielerorts eine jüdische Domäne, zumal er den Christen, zumindest auf dem Papier, verboten war. Er galt freilich als unehrenhaft, sodass seine Vertreter mit gutem Gewissen bekämpft werden konnten, wenn sie Juden waren. Diese Monopolstellung, obgleich häufig von christlichen Geldleihern und Bankiers unterlaufen, war zweifellos von finanziellem Vorteil, aber sozial diskriminierend. Doch waren Juden auch in anderen Bereichen aktiv: sie arbeiteten als Ärzte, Kaufleute, Schneider oder Schuhmacher und traten in vielen „bürgerlichen“ Berufen in Konkurrenz zu Christen. Tüchtigkeit war für Minderheiten stets eine Überlebensbedingung. Ein tüchtiger Konkurrent



wurde demnach auch mit Misstrauen und Neid betrachtet. Nicht auf Grund einer „protestantischen“ Ethik und religiös motivierter Selbstsicherheit im Sinne Max Webers, sondern aus den sozialen Zwängen einer diskriminierten Minderheit war der wirtschaftliche Erfolg vieler Juden nicht nur erklärbar, sondern lebensnotwendig. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 119ff) Die konsequente Dämonisierung der Juden, ihre Marginalisierung, hat vielfache Parallelen, und die verschiedenen Varianten von Erzählung über jüdische „Verschwörungen“ können als geradezu paradigmatisch bezeichnet werden. (vgl. Graus, 1994: S. 11)

Das Mittelalter kannte keine Toleranz im neuzeitlichen Sinne. Im Verhältnis zwischen Christen und Juden musste der beiderseitige Anspruch, allein den „richtigen Glauben“ zu besitzen, zu feindseligem Misstrauen auf beiden Seiten führen. Die daraus entspringende, ständig vorhandene latente Spannung konnte sich, selbst bei geringfügigem Anlass, zur offenen Feindschaft und zu unverhohlenem Hass steigern. Die Reaktion einer jeden Majorität auf die bewusste Ablehnung der sozialen Integration, auf das Nichteinhalten eines Teiles der „Spielregeln“, erweckt immer Misstrauen, anschließend Ablehnung und die Anfeindung dieser Gruppen. Die „volkstümlichen“ Vorstellungen verbanden sich beim Judenstereotyp mit einem gefestigten, literarisch „abgestützten“ System von Vorurteilen, das vom „Volk“ rezipiert und vergrößert wurde. Das Spätmittelalter verfestigte und vergrößerte, besonders unter dem Einfluss der Predigten von Bettelmönchen, überlieferte Stereotypen. Noch nachhaltiger wirkte sich seit dem 14. Jahrhundert die Dämonisierung der Juden aus, eine Vorstellung, die auf das Evangelium des Johannes zurückgreifen konnte. Sie stellte eine Verbindung aller Übel und alles Unreinen mit dem Widersacher schlechthin, mit dem Herrn der Finsternis, Satan selbst, her. „Die Juden waren Feinde Gottes.“ (vgl. Graus, 1994: S. 277f)

## **2. Wer übt Gewalt aus?**

- Wer ist/sind der/die Täter?
- Wenn es die Kirche ist – handelt sie allein? Ist es ihr Wunsch oder duldet sie die Gewalt vielmehr?

Als Gewalttäter gegen die Juden tritt in erster Linie die Bevölkerung bzw. die weltliche Gerichtsbarkeit auf. Die Städte als Wegstationen der Pest nährten Ängste und riefen Abwehrreaktionen hervor. Schon früher hatte es bei regionalen Katastrophen da und dort weitreichende Judenverfolgungen gegeben. Jetzt wurden unter dem Verdacht einer allgemeinen jüdischen „Welt-

verschwörung“ in Savoyen ein paar Unglückliche auf die Folter gespannt; sie gestanden. Von da an geht dem Schwarzen Tod eine blutige Spur voran, über Frankreich, Burgund, die Schweiz, an den Rhein und weiter nach Franken, Sachsen und Schwaben. Von den mehr als dreihundert jüdischen Gemeinden in Mitteleuropa fielen etwa zwei Drittel dieser Verfolgungswelle zum Opfer. Die Zahl der Toten ist nicht abzuschätzen. (vgl. Seibt, 2008: S. 305)

Die innerstädtischen Spannungen trugen, wie auch die Bewegung der Pastoureaux in Frankreich sowie Bauernaufstände in England und den Niederlanden, zu Hass und Verdächtigungen im Alltag bei, wobei die Juden aller nur denkbaren Verbrechen bezichtigt wurden. Vielerorts setzte man auch die Fürsten und Stadtherren unter Druck, Juden in ihrem Herrschaftsbereich zu liquidieren. Weniger offener Antisemitismus als die Angst vor Aufruhr und Bürgerkrieg scheint die Obrigkeit zuweilen veranlasst zu haben, den Forderungen des Volkes nachzugeben. Wenngleich es Zeugnisse gibt, dass viele Stadtregierungen von den Pogromen auch profitierten. So wurden Schulden von Nicht-Juden bei den Juden erlassen, die Juden vertrieben oder umgebracht und deren Vermögen eingezogen. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 132)

Ahndungen der Judenverfolgung, wie beispielsweise in Augsburg, seitens der Stadt als „Friedensbruch“ - die Strafe: Handabschlagen und Verbannung aus der Stadt – waren die Ausnahme. Die Schutzpflicht der Fürsten und Landesherren wurde auch an anderen Orten Pervertiert. Karl IV. bevollmächtigte seinen Landvogt im Niederelsaß, die Urheber des Pogroms von allen Strafen zu befreien, wenn die Stadt ihm, dem König, das Vermögen der Ermordeten überlasse. (vgl. Ebd.: 138f)

### **Die Rolle der römischen Kirche**

Trotz eines kirchlich, oder besser theologisch gesteuerten Antisemitismus sprach sich keine Instanz und keine gesellschaftliche Gruppierung so oft gegen Judenverfolgungen aus wie die Kirche. Wenngleich man, der „Christlichen Nächstenliebe“ folgend, nie rigoros dagegen vorging. Innozenz IV., gab zu bedenken, dass gewissermaßen aus ihrem Archiv die Zeugnisse des christlichen Glaubens hervorgegangen sind, und dass sie ohne Anklage, ohne Geständnis, ohne Überführung und entgegen den ihnen vom apostolischen Stuhl gnädig gewährten Privilegien beraubt und unterdrückt wurden. Vor allem trennte die Juden von der Mehrheit ihrer Mitmenschen natürlich die Konfession. Hiermit stellt sich die Frage, inwieweit Kirche und Klerus für die Eskalierung des Antisemitismus im 14. Jahrhundert. Mitverantwortung trugen. Moderne Beurteilungen

führen oft zu Pauschalanklagen, da man unbewusst den heutigen Aufklärungsstand ins Mittelalter projiziert. Fest steht, dass antijüdische Schriften bereits Ende des 9. Jahrhunderts in Europa Einfluss gewannen. Zweifellos waren die Autoren von einigen Kirchenvätern beeinflusst, die die Juden verdammt, da sie sich weigerten, Christus als Messias anzuerkennen, das Neue Testament ablehnten und an ihren alten Gesetzen festhielten. (vgl. Ebd.: S. 120ff) Um das Versagen einiger Geistlicher gerecht zu beurteilen, ist gleichzeitig daran zu erinnern, dass nicht alle ihren Beruf freiwillig ausübten. Man konnte nachweisen, dass im 14. Jahrhundert sogar ehemalige Söldner, um nicht zu verhungern, das geistliche Amt wählten und nach der Pest auch viele un- ausgebildete Witwer Priester wurden. Die neue, stark verjüngte Priestergeneration schien, bedingt durch verkürzte Ausbildung, Notordination und eine zeittypische innere Verunsicherung, theologisch weniger beschlagen als ihre Vorgänger. Viel Geistliche schienen auch mangelhaft motiviert und diskreditierten sich zudem moralisch durch ihren Lebenswandel. Die durch den Schwarzen Tod akzentuierte Mentalitätskrise hinterließ ihre Spuren. So trugen viele Ordensgeistliche weder Tracht noch Tonsur, sie nahmen die Lebensweisen von Laien an und vernachlässigten ihre Pflichten. Auch der Reichtum vieler kirchlicher Institutionen und Stifte, der durch Spenden und Hinterlassenschaften nach der Pest sprunghaft anstieg, mag die Lebensführung der Kleriker negativ beeinflusst haben. Klöster waren oft Nutznießer von Testamenten und erlebten so nach 1350 eine wirtschaftliche Blütezeit. Auch den Bettelorden, die im 13. Jahrhundert durch Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und kritischen Geist hervorragten und zu Beginn des 14. Jahrhunderts durch Reformeifer imponierten, drohte eine Zeit des Verfalls. Reiche Erbschaften hatten Dominikaner und Franziskaner nicht selten gezwungen, unternehmerische Fähigkeiten zu entwickeln. Das Armutsideal war gefährdet, der Nachwuchs nicht selten moralisch überfordert. Die Klöster verloren ihre mittelalterliche Bedeutung als Ausbildungsstätten endgültig an die Universitäten, wo freilich zur Zeit des Schwarzen Todes Dominikaner und Franziskaner immer noch eine herausragende Rolle spielten. Das moralische Versagen mancher Geistlicher scheint jedoch viele Zeitgenossen eher zu konstruktiver Kritik veranlasst als der Kirche entfremdet zu haben. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 168f)

### **3. Was geschieht, wenn Gewalt ausgeübt wird?**

- Was ist der exakte Tatbestand? Wie läuft die Gewalt ab?
- Welche Art von Gewalt ist es?

Es scheint unmöglich, genaue chronologische Bestimmungen der Einzelaktionen (Pogrome) zu

ermitteln. Meist erfahren wir aus den Quellen bloß die Tatsache eines Pogroms. Ihren Anfang nahm die Verfolgungswelle eindeutig in Südfrankreich, von wo aus sich die Welle auf weitere französische Gebiete ausweitete und schließlich auch auf andere Länder ausstrahlte: Spanien, Deutschland, Schweiz (Basel, Zürich, Bern),<sup>12</sup> niederländische Gebiete, vereinzelt im Osten. Ein Beispiel, stellvertretend für viele: In Savoyen kann um 1348 eine „amtliche“ Verbindung der Beschuldigung der Brunnenvergiftung mit organisierten Judenverfolgungen festgestellt werden. Die Instruktion trug allen Gerichten auf, Untersuchungen über „Brunnenvergiftungen“ der Juden aufzunehmen. Dies geschah und die Folge war eine Reihe von Verhören und Prozessen, in deren Folge die Juden teils verbrannt, teils vertrieben wurde. (vgl. Graus, 1994: S. 159f) Die zeitgenössischen Chronisten erwähnen zwar eine Vielzahl verschiedener Todesarten, durch die die Juden um ihr Leben gebracht wurden, eine wiederkehrende ist aber die Verbrennung. (vgl. Ebd.: S. 215) Der Chronist von Matthias von Neuenburg gibt an: Man verbrannte so, ohne Urteil und nur auf Grund der Volksmeinung, alle Juden Basels auf einer Rheininsel im Jahre des Herrn 1349, am sechsten Tag nach St. Hilarius, und in Freiburg sechs Tage später. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 130f)

In Frankreich war die Einfallspforte der Pest der Hafen von Marseille, wo ein Schiff, das in Genua am Löschen seiner Ladung gehindert worden war, die Seuche eingeschleppt haben soll. Viele fragten sich, welches der Grund dieser unglaublichen Seuche war. In einigen Gegenden glaubte man, die Juden hätten die Welt vergiftet. Und deshalb tötete man sie. Der Vergiftungsvorwurf sowie die Verfolgung von Minderheiten lassen sich zu Seuchenzeiten bis ins 18. Jahrhundert nachweisen. (vgl. Ebd.: S. 65) Auch in Böhmen und Mähren gehörte das Zusammenleben mit der jüdischen Minderheit gehörte zum Alltagsleben, und zwar mit der ganzen Bandbreite an Stereotypen und Exzessen einschließlich zeitweiliger Pogrome. (vgl. Šmahel in Patschovsky/Zimmermann (Hg.), 1998: S. 225) Und gerade in Frankreich waren in der ersten Hälfte des 14. Jahrhundert Gräueltaten an Juden an der Tagesordnung. (Bergdolt, 2011: S. 123)

Nach den furchterlichen Judenmorden um die Jahrhundertmitte ließ man Überlebende doch schon bald danach als Einwohner und auch als Bürger von neuem ein. Damals galt Prag, die böhmische Hauptstadt, als ein besonderes Refugium der europäischen Judenheit. Aber auch in Böhmen setzten Verfolgungen ein, 1389 in einem Massenmord an der Prager Gemeinde, 1422 in den Hussitenkriegen gipfelnd. Am Ende blieb Polen als Zufluchtsland. Zwar bestanden die jüdi-

---

<sup>12</sup> Auch in Österreich kam es zu konzertierten Massenmorden an der jüdischen Bevölkerung. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 128f)

schen Gemeinden in Deutschland fort, aber die polnischen entwickelten sich weit hoffnungsvoller. (vgl. Seibt, 2008: S. 302)

#### **4. Wie wird Gewalt ausgeübt?**

- Welche Mittel werden eingesetzt?
- Gibt es Mittäter? Wie verhält sich die Bevölkerung? Wie die weltliche Macht?

Ob einheitlich gelenkt oder der Initiative der lokalen Gerichte überlassen, erzielte man bei den Verhören angeblicher Brunnenvergifter genauso wie bei Ketzern, Zauberern und Hexen, von Ausnahmen abgesehen, das gewünschte Ergebnis. Das „Bekennen“ geschah, durch Fragen der Inquisitoren gelenkt, im vorausbestimmten Rahmen; es konnte sogar (wie bei Ketzerprozessen) geradezu ritualisiert werden. Für das vorgesehene Opfer, Mechanismus von Suggestivfragen und Folterungen gefangen, gab es im Regelfall kein Entkommen, und es nützte nichts, wenn die Opfer nach dem Prozess ihre Aussagen widerriefen – ihr Schicksal war besiegelt. (vgl. Graus, 1994: S. 316f)

Als der Schwarze Tod im Jahre 1347 auf Mitteleuropa übergriff, hatte sich die politische Situation dieser Region nach einer Krisenperiode leicht beruhigt. Karl IV. Von Luxemburg, war 1346 in Rhens zum deutschen König gewählt und in Bonn gekrönt worden. Die Kirche war durch die „Babylonische Gefangenschaft“, der Päpste in Avignon (1309-1377) geschwächt. Eine noch stärkere Machteinbuße, das „Große Schisma“ (1378-1417) bahnte sich bereits an. Seit 1341 saß Clemens VI. auf dem Stuhl Petri. Frankreich, wo das Jahrhundert mit der Liquidierung der Templer (1314) blutig begonnen hatte, litt seit 1339 unter den Schrecken des Hundertjährigen Krieges. Die wohlhabendsten Länder Europas waren vor der Pest zweifellos Flandern und Italien. Beide waren durch den Handel reich geworden, verfügten über ein entwickeltes Bankwesen und gaben kulturell den Ton an. Allerdings war die politische Situation extrem verworren und die sozialen Unruhen konnten nur mühsam unter Kontrolle gehalten werden. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 30)

#### **Bevölkerung/weltliche Macht**

Das Verhältnis zu den vielen jüdischen Gemeinden in Europa hatte eine Wandlung durchlaufen, seit 1096 fanatische Horden im Namen des ersten Kreuzzugs in Nordfrankreich und am Rhein jüdische Gemeinden überfielen und sie auszurotten imstande waren. Die Schutzversuche der Obrigkeit schlugen meist fehl. Mit dem Fern- und Sklavenhandel hatten sich jüdische Siedlun-

gen seit dem Frühmittelalter vom Mittelmeerraum her ins Innere und nach dem Osten des Kontinents verbreitet. Schon Karl der Große erkannte die Bedeutung der jüdischen Fernkaufleute, und sein Sohn stellte sie unter eine besondere kaiserliche Vormundschaft. Damit wurde ihnen eine begrenzte Toleranz eingeräumt, und im christlichen wie im islamischen Raum durften sie in eigenen Gemeinden nach ihrer Religion leben, die zugleich ihre Lebensform bestimmte, und ihre eignen Gemeindeoberen wählen, Rabbiner, die gleichzeitig Richter waren. Dass sich das Leben der Juden nur im städtischen Raum entwickelte, entsprach den Bedingungen, die ihnen die christliche wie die islamische Welt zum Leben gelassen hatten. (vgl. Seibt, 2008: S. 299)

Die Verfolgungswelle lag ganz und gar nicht im Interesse der Obrigkeit. Sie war auch nicht etwa aus dem jüdischen Wucher zu erklären – ein Wort übrigens, das damals wertneutral nichts anderes als das Zinsnehmen bezeichnete. Es handelte sich nämlich in vielen Fällen um Mord- und Brandorgien Stadtfremder, die gelegentlich abgewehrt wurden, allerdings meist vergeblich, wie in Frankfurt, und nur selten ermuntert, wie in Basel und offensichtlich in Nürnberg. Der Baseler Rat ließ eigens auf einer Rheininsel Holzhäuser errichten, um die Juden darin zu verbrennen. Die Nürnberger verhandelten vor dem Judenmord über die Beute mit dem Kaiser. Während Karl IV. als Herr von Luxemburg und auch von Böhmen die Verfolgungen dort abzuwehren wusste, zum Teil mit raschen und harten Strafen, sah er dem Treiben in den deutschen Städten ohnmächtig zu, feilschte sogar und versprach künftigen politischen Parteigängern Straffreiheit. Vergeblich erhob Papst Clemens VI. (1342-1352) Einwände gegen die Verleumdung der Juden, und vergeblich erklärte Kaiser Karl IV, nach der Mordwelle, die Juden seien „unschuldig geschlagen worden“. Immerhin fand sich kein anderer Herrscher Europas zu einem ähnlichen Eingeständnis bereit. Aber die Blüte des jüdischen Lebens in Mitteleuropa war gebrochen, und das Wissen von den unheimlichen Ereignissen lebte bei den Nachkommen der Mörder wie der Opfer fort und hielt sie in Furcht und Verachtung auseinander. (vgl. Ebd.: S. 305f)

Während man lange annahm, dass Besitzbürgertum, Stadtadel, Episkopat, Feudalherren und vor allem der König mäßigend auf das niedere Volk einwirkten, der aufstrebende Handwerkerstand und das „Proletariat“ dagegen den aggressiven Antisemitismus verkörperten, lässt sich eine solche Polarisierung heute nicht mehr aufrecht erhalten. Zu oft wurden Schutzrechte als Ausbeutungsprivilegien aufgefasst und zwischen Herrscher, Städten und Patriziat hin- und hergeschoben. Tatsächlich bediente sich Karl IV. in den westlichen Reichsgebieten seiner Stellung als Beschützer der Juden nach rein politischem Kalkül. Er trug so zweifellos dazu bei, dass die Juden-

verfolgungen ein Massenphänomen werden konnten. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 139f)

Papst Johannes XXII. setzte sich 1321 gegen den antisemitisch motivierten Kreuzzug der Pastoureaux ein, die in Nordfrankreich Juden ausplünderten, folterten und grausam niedermetzelten. Der Papst ließ von allen Kanzeln gegen die Banden predigen, die schließlich auch Geistliche angriffen. Von Paris aus setzte Philipp V. sogar Truppen in Marsch, die die Pastoureaux in kurzer Zeit zerschlugen. Doch war der Antisemitismus im 14. Jahrhundert zu populär geworden, um über Nacht von der Bühne zu verschwinden. Geringe Anlässe genügten, um den Juden neues Leid zu bringen. Zur Zeit des Schwarzen Todes war es unter den weltlichen und geistlichen Herrschern Europas wiederum vor allem der Papst, der gegen die zunehmenden Judenverfolgungen protestierte. Clemens VI. verbot in einer Bulle vom 26. 9. 1348, Juden auszuplündern, gewaltsam zu bekehren oder ohne Gerichtsverfahren zu töten, und wies darauf hin, dass nicht nur Christen, sondern auch die angeblichen Brunnenvergifter der Pest erlagen. Während die Worte des Papstes in Deutschland und Nordfrankreich weitgehend ignoriert wurden, zeigten sie in Avignon selbst und im Kirchenstaat durchaus Wirkung. Auch anderswo versuchten städtische Behörden und Obrigkeiten nicht selten, die Verfolgten zu schützen, doch beugte man sich letztendlich fast immer dem „Volkswillen“. Die Pest und der ihr vorausseilende Schrecken riefen eine Massenhysterie hervor, gegenüber der sachliche Argumente wirkungslos blieben. Zweifellos gab es auch vom Klerus initiierte Ausschreitungen, doch wäre im Einzelfall zu prüfen, ob Geistliche nicht auch, antisemitische Tendenzen in der Bevölkerung gelegentlich populistisch auszunutzen suchten (was nichts entschuldigen kann, aber einen rein religiös motivierten Grund für die Pogrome zur Zeit der Pest ausschließen würde.) Ambivalent und umstritten blieb auch die Rolle der weltlichen Herrscher. Zweifellos erscheinen die Regenten des Abendlandes im 13. und 14. Jh., was die Unterdrückung der Juden angeht, in einem fragwürdigen Licht. Kaiser und Papst stritten sich sogar darum, ob Staat oder Kirche das Recht hätten, die Juden als Knechte zu halten. Zumindest wurden sie als *servi camerae imperialis* – als Knechte der kaiserlichen Kammer bezeichnet. Das *Jugenregal*, eine „Judensteuer“ für alle Juden über 12 Jahre wurde zu einer Haupteinnahmequelle des Herrschers. Als „Kopfsteuer“ bedeutete sie nach mittelalterlicher Rechtsauffassung faktisch den Verlust der Bürgerrechte. Die Wirtschaft des Reiches seit dem 13. Jh. wurde zu einem großen Teil auf der Ausbeutung der Juden durch die Herrscher bestritten. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 123ff)

Zur Frage der Mittäter erscheint mir auch noch die Erwähnung des Phänomens der Geißlerbe-

wegungen<sup>13</sup> wichtig. Es steht außer Zweifel, dass das Phänomen der Geißlerbewegung viele Fragen offen lässt. Die Flagellanten griffen chiliastische oder allgemein endzeitliche Ideen auf, wie sie schon für das europäische Mittelalter nachweisbar sind. Sicher ist, dass ein überregionaler institutioneller Zusammenhang fehlte. Es bleibt auch umstritten, ob die 1349 erkennbare Radikalisierung überall in gleicher Weise stattfand. Neuere Forschungen sprechen mehr für regionale Entwicklungen. Selbst ein ursächlicher Zusammenhang von Geißelfahrten und Pogromen ist, trotz zeitlicher Koinzidenz, von der zitierten Frankfurter Quelle einmal abgesehen, nicht beweisbar. Weder die erhaltenen Lieder noch die Predigten enthalten antisemitische Äußerungen oder gar Aufrufe zu Judenmorden. Es ist auch nicht auszuschließen, dass die (meist kirchlichen) Autoren späterer Chroniken im Sinne der erwähnten päpstlichen Bulle von 1349 den Vorwurf des Antisemitismus bewusst hochspielten. Die Aversion des höheren Klerus gegen die Flagellanten macht auch den Bericht des Jean d'Outremeuse verständlich, der behauptete, dass die Geißler „in ihrem Wahn und ihrer Anmaßung“ die Kirche zerstören und Priester und Chorherren, ja alle Geistlichen ermorden wollten. Besonders fatal hätten sich ihre Prophezeiungen ausgewirkt: als das Volk enttäuscht wahrnahm, dass sich die Pest durch Bußübungen nicht beeinflussen ließ, hätte es, um nicht an Gottes Gerechtigkeit zweifeln zu müssen, angenommen, dass Quellen und Brunnen vergiftet worden seien. „Deshalb wurde Groß und Klein von einem heftigen Zorn gegen die Juden erfüllt. Man ergriff sie, wo man ihrer habhaft werden konnte, und sie wurden überall dort hingerichtet und verbrannt, wo Flagellanten umherzogen.“ Nach dieser These töteten die Geißler weder die Juden noch riefen sie zu Pogromen auf, sondern trugen indirekt, nämlich durch ihre hochgeschraubten, aber nicht erfüllten Erwartungen, zur Jagd auf „Schuldige“, d.h. zur Verfolgung der Juden bei. Von entscheidender Bedeutung war natürlich, dass niemand die wirkliche Ursache der Pest kannte. Jedermann entwickelte seine eigene, mehr oder weniger subjektive Krankheitstheorie. Die Vorstellung der Ärzte unterschied sich naturgemäß von der der Volksmassen, aber auch der Geistlichen. Das Volk sah, schon um sein Kausalitätsbedürfnis zu befriedigen, nicht selten Seuchenüberträger und Mörder am Werk, die es zu bestrafen galt. Ebenfalls im Einklang mit Zeitgenossen versicherte der Klerus, dass Gott wegen der Sündhaftigkeit der Menschen erzürnt sei und beschlossen habe, sie zu vernichten. Es schien deshalb ratsam, Buße zu tun und Gott, nicht zuletzt durch die Fürsprache Mariens, zu besänftigen. Dieser

---

13 Geißlerbewegungen gab es nördlich und südlich der Alpen bereits seit dem 13. Jahrhundert. Häufig von Klerikern angeführt, zogen die Flagellanten seit 1260 mit Geißeln in der Hand und barfuß in die Kirchen, um zu beten, Bußgesänge anzustimmen und Gott um Erbarmen anzuflehen. Ihr Einfluss nahm rapide zu, als der Schwarze Tod nahte. Viele meinten, das Ende der Welt stehe bevor; die Weissagung der Apokalypse würden sich erfüllen. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 107f)



Meinung waren auch die Geißler. Die Menschen zur damaligen Zeit waren mit ihrer Urteilskraft überfordert. Der Irrationalismus feierte Triumphe. Am einfachsten schien es, den Feind zu kennen oder – sich ihn zu schaffen, d.h. Unschuldige zu beschuldigen. So kam es zu den großen Pogromen. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 117ff)

## 5. Warum wird Gewalt ausgeübt?

- Was sind die Ursachen der Gewalt?
- Gibt es konkrete Gründe für eine bestimmte Tat?

Roberta Senechal de la Roche hat einen Erklärungsansatz für kollektive Gewalt seitens der Theorie sozialer Kontrolle, den ich hier anwenden möchte. Von den vier unterschiedlichen Typen, die sie herauskristallisiert, ist einer für diesen Punkt von entscheidender Bedeutung, und zwar jener des „Pogrom/Riot“, kennzeichnend dabei: gering organisiert und gruppenbezogen. Die Wahrscheinlichkeit des Auftretens dieser Gewalttypen sowie die Schwere der Gewalt variiert mit der Struktur der Gruppenbeziehungen: kollektive Gewalt korreliert positiv mit großer sozialer Distanz, mit kultureller Distanz (Sprache, Religion), geringer funktionaler Verflechtung der Gruppen (ökonomische und politische Kooperation) sowie mit hohen Statusdifferenzen (Gruppengröße, Ressourcen, Klassen). Pogromgewalt ist die Form gewalthafter sozialer Kontrolle, wenn die soziale Polarisierung groß ist und gleichzeitig Normverstöße der anderen Gruppe nicht permanent auftreten. Da Pogrome von der dominanten Gruppe ausgehen, will diese gewöhnlich nicht eine Änderung, sondern den Erhalt bzw. die Wiederherstellung einer bestimmten sozialen, ökonomischen oder politischen Machtposition bzw. die Abwehr eines Vorteils der Minderheit. Pogrome sind durch eine dreistellige Beziehungsrelation gekennzeichnet: Angriffsziel ist eine andere ethnische Gruppe, wobei die Rolle des Staates als dritte Partei ambivalent wahrgenommen wird, denn einerseits sehen die Akteure ihre Selbsthilfe als legitim an, andererseits „wissen“ sie aber, dass sie das Gewaltmonopol des Staates durchbrechen und ihre Aktionen strafbar sind. (vgl. Bergmann in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 448f)

Die angesprochene Struktur der Gruppenbeziehungen lässt sich hier eindeutig feststellen – kulturelle und soziale Distanz, hohe Statusdifferenzen, und eine geringe funktionale Verflechtung. Die „Fremdlage“ der Juden in der mittelalterlichen Gesellschaft hatte vielfältige Gründe, die auf ihre ökonomische, soziale und religiöse Sonderstellung zurückgehen. Zweifellos beruhte dieses Stereotyp teilweise auf realen Grundlagen: Zunächst auf der Tatsache, dass die Juden die einzi-

gen „Ungläubigen“ waren, die in der Gemeinschaft der Christen toleriert wurden, mit ihrem andersartigen Ritus und dem gesamten religiösen Leben, das prägend den Alltag bestimmte, einen unterschiedlichen Festzyklus und Lebensrhythmus vorschrieb. Hinzu kamen ihre ökonomische Sonderstellung, die unterschiedlichen Sitten und Gemeindestrukturen, die Verwendung des Hebräischen, usw. (vgl. Graus, 1994: S. 275)

Pogrome können einmal „Protestpogrome“ sein, in denen sich Angriffe auch auf staatliche Autoritäten richten, wenn diese die attackierte Minderheit schützen; sie können zum anderen „loyalistisch“ sein und den vermeintlichen Interessen des Staates zur Durchsetzung verhelfen wollen. Auf Grund dieser dreistelligen Relation können folgende Veränderungen der Machtbalance zu Gewaltaktionen führen: Reale oder vermeintliche Positionsansprüche oder -gewinne der Minderheit in rechtlicher, politischer, ökonomischer oder symbolischer Hinsicht bzw. eine quantitative Verschiebung zu Gunsten der Minderheit führen zu einer Abwehrreaktion der von Macht- oder Statusverlust bedrohten Gruppe. Als zentraler Instanz bei der Regulierung sozialer Konflikte und bei der Gewährung von kollektiven Gütern kommt dem Staat dabei eine Schlüsselrolle zu. Situationen von Machtverschiebungen (Revolution, Bürgerkrieg) oder allgemeinem Machtverfall auf Staatsebene (durch politischen Mord, Systemwechsel), in denen die Sanktionsmacht des Staates und seine Fähigkeit zur Aufrechterhaltung des Gewaltmonopols abnehmen und sich damit einerseits die Kosten kollektiver Aktionen verringern, andererseits Selbsthilfe legitim erscheinen lassen. Das Machtmodell muss um jene Fälle erweitert werden, in denen der Minderheit Bedrohungsursachen attribuiert werden, die in gesamtgesellschaftlichen Krisen begründet sind (Kriege, Hunger oder Seuchen), für die Urheber schwer auszumachen bzw. nicht angreifbar sind und die als absichtsvolle Schädigung seitens einer Minderheit gedeutet werden. Hier haben wir es mit der von Lewis Coser als „unechter Konflikt“ bezeichneten Form zu tun, in dem eine Konfliktsituation mit einem Ersatzobjekt geschaffen wird. (vgl. Bergmann in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 448f)

Ob ein Pogrom ausbricht, hängt von einem kontingenten auslösenden Ereignis ab, in dem sich der Gruppenkonflikt manifestiert und an dem kollektives Handeln ansetzen kann: Für Pogrome sind Ereignisse auslösend, in denen sich eine Bedrohung der Mehrheit symbolisiert. Dabei stehen für die Interpretation solcher auslösenden Ereignisse bereits kollektive Interpretationsmuster zur Verfügung. Der „empörende Anlass“ löst Gefühle von Wut und Rache aus, verdichtet die Kommunikation und führt zum faktischen Zusammenkommen einer „kritischen Masse“ an Personen, die bereit sind, sich an kollektiven Aktionen zu beteiligen. Anders als soziale Be-

wegungen, die ihre vernetzten Netzwerke für Aktionen gezielt mobilisieren, benötigen Pogrome eine vor Ort mobilisierbare Masse. (vgl. Ebd.: S. 454)

Der christliche Judenhass lässt sich nicht ursächlich definieren. Sein Wachstum allerdings fällt zusammen mit dem allmählichen Schrumpfen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Expansion innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Er lässt dort am längsten auf sich warten, nämlich im östlichen Mitteleuropa, wo Expansionsmöglichkeiten noch vorhanden waren, besonders dort, wo es noch Land gab, um die bäuerliche Expansion als Lebensgrundlage für die mittelalterliche Agrargesellschaft fortzuführen. (vgl. Seibt, 2008: S. 304f)

Nie zuvor fühlten sich Papst, Kaiser und Könige, Adlige und Handwerker, Gelehrte und Bauern, Klerus und städtische Obrigkeit ob der Pest in gleicher Weise herausgefordert und existenziell bedroht. Eine berechtigte Realangst bestimmte dabei ihr Verhalten. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 10)

### **Die Pest<sup>14</sup>**

Ein wesentliches Moment der Judenverfolgungen in Europa stellt die Ausbreitung der Pest dar (wie bereits mehrfach angedeutet), weswegen ein ausführlicherer Blick darauf notwendig erscheint.

„Ab 1348 raffte die sogenannte Pest in mehreren Zügen bei großen regionalen Unterschieden einen beträchtlichen Teil – schätzungsweise durchschnittlich 40% - der europäischen Bevölkerung dahin.“ (Nolte, 2011: S. 5) Der Schwarze Tod, seit der Spätantike in Europa unbekannt, erreichte 1347 das Festland und griff nach zeitgenössischen Berichten in einzelnen Zügen innerhalb der nächsten fünf Jahre über den ganzen Kontinent. Die Seuchenzüge wiederholten sich danach in unregelmäßigen Abständen und in verschiedenen Räumen bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. (vgl. Seibt, 2008: S. 298) Ausbreitung und Verlauf der Infektion, deren Gründe einige medizinische Gebildete ahnten, blieben dem verschreckten Volk natürlich verborgen. (vgl. Ebd.: S. 305) Männer, Frauen und Kinder wurden unversehens, oft innerhalb weniger Stunden, von einer neuen, schmerzhaften, ansteckenden und unheilbaren Seuche hinweggerafft, nachdem sie meist schon nach Auftreten der ersten Krankheitssymptome aus der menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen worden waren. Zwar gab es immer wieder gefährliche Grippewellen, Cholera, Typhus, Pocken, Kinderlähmung usw.; diese Erscheinungen von Krankheitsbildern hatten aber stets regionale Bedeutung im Gegensatz zur Europa überrollenden Pest. Die Grausamkeit des

---

14 Für die folgenden Ausführungen habe ich das Werk von Klaus Bergdolt (2011: Der Schwarze Tod. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters, München.) herangezogen, da es sehr gut die Situation in dieser Zeit darstellt.

Schwarzen Todes ließ die Menschen wie in einem Bürgerkrieg verrohen, die Angst vor einer Infektion besiegte Moralgesetze und Verantwortungsgefühl. Seuchen und Kriege – vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert – brachten den Völkern Europas nahezu zwangsläufig Hunger und Tod, Einsamkeit und Verzweiflung. Die Abwendung der Mitmenschen, ihre Mitleidlosigkeit und Panik, erklären sich in Pest- und Kriegszeiten durch die Todesangst, der überkommene Ordnungen und Institutionen im Normalfall ebensowenig standhalten wie eingespielte Hilfsmechanismen oder christliche Wertvorstellungen. Es bleibt jedenfalls unbestritten, dass der *Schwarze Tod* – Bergdolt verwendet den Begriff ausschließlich für die Pest zur Mitte des 14. Jahrhunderts – das spätmittelalterliche Europa mindestens ebenso sehr veränderte wie die Weltkriege die moderne Welt. Jahrtausendlang zählten Pestseuchen zu den Geißeln der Menschheit. In unregelmäßigen Abständen hatten sie bereits die Kulturvölker der Antike heimgesucht. Der Durchschnittsmensch fühlte sich ohnmächtig gegenüber Epidemien und Krankheiten, die nicht erst in der christlichen Tradition als Strafe Gottes empfunden wurden. Es scheint in diesem Zusammenhang eher belanglos, ob es sich bei den in der antiken Literatur geschilderten Seuchen tatsächlich um die Pest im naturwissenschaftlichen Sinn des Wortes handelte. Sorgfältige Interpretationen zeitgenössischer Beschreibungen lassen eher das Gegenteil vermuten. Mit großer Wahrscheinlichkeit wurden im Altertum auch Pocken, Typhus, Dengue-Fieber und andere ansteckende Seuchen als Pest bezeichnet. Neben der psychischen Existenz bedrohten Seuchen auch stets die psychische Stabilität des Individuums. Sie lösten Familienbande, provozierten und entschieden Kriege, stürzten Dynastien, verursachten Völkerwanderungen, führten zu Hungersnot, riefen soziale Spannungen hervor und beeinflussten das religiöse Verhalten. Wobei die antiken Epidemien niemals die flächendeckende Wirkung der echten „mittelalterlichen Pest“ zeigten. Ein antiker Athener Historiker beschreibt „klassische“ Verhaltensmuster, wie sie auch für den Schwarzen Tod typisch waren. Bittprozessionen, die Suche nach „Schuldigen“, Todesangst, aber auch eine paradox erscheinende Vergnügungssucht, der Verfall der Sitten und die Verrohung des Alltags, die Flucht der Reichen, die Verzweiflung der Infizierten und Sterbenden sowie eine allgemeine Resignation charakterisieren den Seuchenalltag ebenso wie die tödliche Selbstaufopferung mancher Angehöriger und Ärzte. Der Vorwurf der Brunnenvergiftung fehlt in Athen bereits ebensowenig wie in der mittelalterlichen Pestliteratur. Bereits zur Völkerwanderungszeit deutete man bereits eine merkwürdige Häufung von Naturkatastrophen, Vulkanausbrüchen, Überschwemmungen und Kometenerscheinungen als unheilvolle Vorzeichen von Kriegen und Seuchen und brachte sie mit der Pest in Zusammenhang. „Die Zukunft liegt im Dunkeln. Sie wird sich entwickeln, wie es Gott gefällt, der auch die Ursache kennt“, schrieb Evagrius pessimistisch. Die meisten

Zeitgenossen waren davon überzeugt, dass Gott die Menschheit strafen wollte. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 9ff) Von der Alltagserfahrung abgesehen, dass die unbekannt Seuche hochinfektiös war, war der Kenntnisstand der Ärzte und Gelehrten des 14. Jahrhunderts über Ursache, Wirkung und Therapie der Pest deprimierend gering. Die spätmittelalterlichen Mediziner verließen sich in ihrem Kampf gegen den Schwarzen Tod auf antike Fachautoren wie Hippokrates, Galen, usw. Die spätmittelalterlichen Ärzte kannten weder die Ursache, noch den Verbreitungsmodus der Pest. Es gab im 14. Jahrhundert weder die Möglichkeit, den Pesterreger nachzuweisen, noch das theoretische Wissen, um von der humoralpathologisch<sup>15</sup> orientierten Schulmedizin der Zeit abzurücken. Entscheidend war, dass sich auch das berühmte Pariser Pestgutachten vom Spätsommer 1348 auf eine fragwürdige These bezog. Es wurde im Auftrag des Königs der Pariser Fakultät vorgelegt, von den medizinischen Koryphäen der Stadt allgemein akzeptiert und der Öffentlichkeit präsentiert. Im Grunde verschleierte es freilich die Hilflosigkeit der Ärzte. Die berühmte Fakultät befand sich in der peinlichen Lage, auf Verordnung weise zu sein. Sicher war nur, dass die Pest ansteckend war. Dass klimatische Gegebenheiten, etwa feuchtschwüle Luft, Krankheiten förderten, erkannten bereits die antiken Autoren. Nach Galen können auch Brunnen und stehende Gewässer, Tierkadaver und menschliche Leichen, die zu Kriegszeiten nicht sofort beerdigt werden, die Luft verderben. (vgl. Ebd.: S. 21ff)

Tief erschütterte Chronisten der Zusammenbruch überkommener Wertvorstellungen, das Wanken scheinbar fester, uralter Traditionen, das Versagen der christlichen Gesellschaft. Das Gefühl, der Rache Gottes anheimzufallen, aber auch das Erliegen des Handels, die Hilflosigkeit der Umwelt, das Zerreißen der Familienbande und die Todesangst veränderten die Menschen in kürzester Zeit. Täglich starben unzählige, Kriminalität breitete sich aus. (vgl. Ebd.: S. 41) Auch die Kirche selbst musste viele Opfer beklagen. So musste beispielsweise auf dem Höhepunkt der Pest Clemens VI. eine Generalabsolution erteilen, da nicht mehr genügend Priester zur Erteilung der Sterbesakramente zur Verfügung standen. Auch unter den Augustiner-Eremiten überlebte kein einziger. Kein Zweifel, dass viele Mönche sich selbstlos und in christlicher Nächstenliebe um die Erkrankten kümmerten, was ihre Lebenserwartung, von den engen, die Ansteckung be-

---

<sup>15</sup> Gesundheitsstörungen bedeuteten demnach Fehlmischungen der vier Körpersäfte Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle. Wie etwa ein Überwiegen der kalten und trockenen schwarzen Galle zur Melancholie prädisponiert, bedeutet ein Überschuss des feucht-warmen Blutes die Gefahr der Fäulnis innerer Organe, die nach der Überzeugung antiker und mittelalterlicher Ärzte den eigentlichen Pestvorgang darstellte. Man nahm an, dass diese Fäulnis aus der Luft oder über die Nahrung in den Körper gelangte. Die Luftverpestung erklärte man sich durch Ausdünstungen, deren Ursprung und Zusammensetzung freilich umstritten war. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 21)

günstigen Verhältnissen in den Klöstern einmal abgesehen, drastisch reduzierte. (vgl. Ebd.: S. 67)

## 6. Wozu wird Gewalt ausgeübt?

- Ziele und mögliche Motive
- Schädigung? Verletzung? Tötung?
- Tat im Affekt oder instrumentell?

Hatte das 12. Jahrhundert noch im Zusammenhang mit dem religiösen Rationalismus der Scholastik das Glaubensgespräch mit den Juden gesucht, so wusste man hundert Jahre später Greuelgeschichten von Ritualmorden und Hostienschändungen, nach denen die Juden allmählich verfemt wurden. (vgl. Seibt, 2008: S. 300) Man suchte Sündenböcke – und fand sie. Die Judenverfolgungen stellten Symptome einer aufkeimenden Kollektivangst dar, die sich in irrationalen Verhalten zu entladen suchte. (vgl. Bergdolt, 2011: S. 107) „Wie in den Leprösen, die immer wieder krimineller Machenschaften beschuldigt wurden, hatte man auch in den Juden einen erkennbaren Feind, der sich angesichts des verständlichen Wunsches nach Erklärung vieler Katastrophen anbot.“ (Bergdolt 2011, S. 119) „Es ist so nicht verwunderlich, daß angesichts der tödlichen Pestbedrohung die Juden wieder einmal als Schuldige erkannt wurden. Indem man den Sündenbock gefunden hatte, erleichterte man sich paradoxerweise das Gewissen und rettete sein eigenes Weltbild. Der Haß ging soweit, daß man in Ländern, wo es wenige oder keine Juden gab (wie z.B. im Herrschaftsgebiet des Deutschen Ordens) Christen umbrachte, bei denen man eine jüdische Abstammung vermutete.“ (vgl. Ebd.: S. 126f) Die Anschuldigungen, die Juden hätten die Brunnen vergiftet, um die Christenheit auszurotten, sind ein Musterbeispiel für eine nicht-klerikale „Begründung“ der Verfolgung von Sondergruppen. Die Unsinnigkeit des Gerüchtes war schon manchem Zeitgenossen offensichtlich; aber das Massensterben erforderte eine Erklärung. Übereinstimmend behaupten Zeitgenossen, es sei ein „allgemeines Gerücht“, geradezu die „allgemeine Überzeugung“ gewesen, dass die Juden die Brunnen vergiftet hätten. (vgl. Graus, 1994: S. 299) „Es ist unmöglich, die hohen wie die niederen Würdenträger der Kirche von der Verantwortung für diesen religiös begründeten Antisemitismus freizusprechen.“ (Seibt, 2008: S. 304)

Wenn man jedoch die Nachrichten über mittelalterliche Pogrome näher untersucht, so merkt man, dass gesamthaft „Spontanreaktionen“ relativ selten sind. Gerade weil die Kirche ein stän-

diges Misstrauen gegen die Juden predigte, die Juden in der Bibel und in der kirchlichen Überlieferung geradezu allgegenwärtig waren, fand man sich mit ihnen letztlich ab. Um zur aktiven Feindschaft zu mobilisieren, zur Aktion aufzurufen, bedurfte es eines besonderen Anlasses, eines Anstoßes, der den üblichen Antagonismus verschärfte, eines „Auslösers“, der zur „Tat“ aufrief, die Täter mobilisierte. Ein großer Teil dieser Auslöser ist im Spätmittelalter quasi „genormt“ von Klerikern geliefert worden. (vgl. Graus, 1994: S. 281) Die Pest raffte Gut und Böse hin, der Tod verschonte niemanden, und so tauchte im christlichen Bereich neuerlich die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit auf, genauer gesagt nach der Wirksamkeit der Schutzmittel der Kirche. Die konsequente Dämonisierung der Juden, ihre Marginalisierung, hat vielfache Parallelen, und die verschiedenen Varianten von Erzählung über jüdische „Verschwörungen“ können als geradezu paradigmatisch bezeichnet werden. (vgl. Ebd.: S. 29)

## **4.4 Hugenotten**

### **Allgemein**

Seit dem ersten Drittel des 16. Jahrhunderts fand der Protestantismus auch in Frankreich zahlreiche Anhänger. Trotz zahlreicher Unterdrückungs- und Verfolgungsmaßnahmen durch die Krone konnte sich die Reformation in Frankreich ausbreiten. In der Mitte des 16. Jahrhunderts lebten im Königreich etwa zwei Millionen Hugenotten, vor allem im französischen Süden und Südwesten, wo sie in einigen Gegenden bis zu über zwanzig Prozent der Bevölkerung ausmachten. (vgl. Dölemeyer, 2006: S. 18) Französische Protestanten wurden, noch bevor sie ihre ersten Kirchen in Frankreich errichteten, als Häretiker stigmatisiert. Das erste bekannte Opfer der Verfolgung von (Proto-)Protestanten in Frankreich war der Augustinermönch Jean Vallière, der der Blasphemie angeklagt und 1523 bei lebendigem Leib verbrannt wurde. (vgl. Lachenicht, 2010: S. 27) Die werdende evangelische Kirche war Kirche unter dem Kreuz. Weitere Opfer folgten. Wer das evangelische Bekenntnis vertrat, wer eine französische Bibel besaß, musste mit dem Tode rechnen. Ende 1534 erschienen von reformierten Predigern in der Schweiz verfasste polemische Flugblätter gegen die römische Messe. Daraufhin wurden die Anhänger des neuen Glaubens noch unbarmherziger verfolgt. Im Januar 1535 wurden in Paris in Gegenwart des Königs mehrere Evangelische bei einer „Feuer“prozession verbrannt. Unter König Heinrich II. wurde die Ketzerverfolgung systematisch radikalisiert. (vgl. Gresch, 2005: S. 26f) Der Protestantismus ließ sich trotz der Widrigkeiten, die ihm entgegengebracht wurden, nicht ausrotten, weil die verfolgten und bestraften Protestanten als Märtyrer verehrt wurden. Im Laufe des 18. Jahrhunderts, im Zuge der Aufklärung, erhielten die französischen Protestanten nach und nach viele ihrer Rechte zurück. Im Code Napoléon von 1804 erhielten sie die volle Gleichberechtigung. (vgl. Sieck, 2007: S. 165f)

### **1. Wem gilt die Gewalt?**

- Wer sind die Opfer/Leidtragenden?

Die Hugenotten – aus dem Wort „Eidgenossen“ entstanden, weil sie sich zur Lehre des in Genf wirkenden Reformators Johannes Calvin bekannten – ist die Bezeichnung für die französischen Protestanten. Der Protestantismus hielt zwischen 1520 und 1523 in Frankreich Einzug und wurde vor allem vom Hochadel, intellektuellen Kreisen und der Mittelschicht angenommen. Diese neue Glaubensgemeinschaft genoss zunächst den Schutz des Königshauses. Doch rasch löste



die Ausbreitung des Protestantismus unter den Katholiken Frankreichs Beunruhigung und Hass aus und der König sah sich gezwungen, die Anhänger der neuen Religion unter Druck zu setzen. Schließlich kam es sogar zum offenen Bürgerkrieg: Zwischen 1562 und 1598 tobten zwischen den Katholiken und den Protestanten in Frankreich insgesamt acht Kriege. Die Hugenotten erhielten Unterstützung aus England, Deutschland und der Schweiz, die Katholiken aus Spanien. Die Friedensverträge am Ende eines jeden Krieges gewährten den Hugenotten ein gewisses Maß an religiöser und politischer Duldung. Da diese Verträge vom König und anderen einflussreichen Kräften jedoch vielfach ignoriert oder einfach außer Kraft gesetzt wurden, lebten die Kämpfe immer wieder auf. (vgl. Sieck, 2007: S. 162f) So ist die Geschichte der Hugenotten eine Geschichte der Verfolgung und Vertreibung. Letztendlich kam es zu Auswanderungswellen. Bereits 1550 hatte die erste größere Auswanderungswelle von Hugenotten eingesetzt. Die genaue Zahl der Emigranten ist nicht bekannt. Ansiedlungsländer waren damals hauptsächlich die kalvinistischen Kantone der Schweiz, die Niederlande und England. (vgl. Lachenicht, 2010: S. 27ff)

## **2. Wer übt Gewalt aus?**

- Wer ist/sind der/die Täter?
- Wenn es die Kirche ist – handelt sie allein? Ist es ihr Wunsch oder duldet sie die Gewalt vielmehr?

Aus Sicht der Gallikanischen Kirche und der Krone stellte diese neue Kirche in Frankreich eine Gefahr für Staat und Kirche dar. Zwar forderte Calvin absolute Treue und Loyalität der französischen Protestanten gegenüber ihrem König, auch wenn dieser ein Tyrann sein sollte, doch in religiösen Dingen sollte der Untertan allein von seinem Gewissen geleitet werden. Vor Beginn der Religionskriege scheint in manchen Regionen Frankreichs eine friedliche Koexistenz von Calvinisten und Katholiken durchaus im Bereich des Möglichen gewesen zu sein. Dynastische Konkurrenzkämpfe zwischen den Valois, den Guise, den Bourbonen und den Montmorencys sowie ein Machtvakuum, das nach dem frühen Tod von Heinrich II. (1559) und Franz II. (1560) die Dynastie der Valois infrage zu stellen drohte, führten zusammen mit wachsenden Problemen zwischen Calvinisten und Katholiken zum Ausbruch der sogenannten Religionskriege in Frankreich, die bis 1598 währten. (vgl. Lachenicht, 2010: S. 28f)

Das Edikt von St. Germain-en-Laye von 1562 erlaubte den Hugenotten erstmals, Gottesdienste vor den Toren der Stadt sowie Synoden abzuhalten. Es war das erste europäische Edikt, das eine zweite Konfession in einem „Staat“ duldet. Das brachte den Hugenotten großen Zulauf, beson-

ders im Süden, wo viele Städte reformiert wurden. Auf die staatliche Duldung der Hugenotten reagierten die Guisen (das „Schwert des Katholizismus“) mit Gegenaktionen, um der Nation die Einheit im Glauben zu erhalten. Es begann ein langjähriger Bürgerkrieg, in dem Religion und Politik miteinander verquickt waren. Der Krieg bestand aus einer Abfolge zumeist kleinerer Kriegszüge. Auf beiden Seiten kämpften auch ausländische Söldner. (vgl. Gresch, 2005: S. 31)

### **3. Was geschieht, wenn Gewalt ausgeübt wird?**

- Was ist der exakte Tatbestand? Wie läuft die Gewalt ab?
- Welche Art von Gewalt ist es?

Acht blutige Bürgerkriege zwischen 1562 und 1598 überzogen das Land, wobei die Gewalt auf beiden Seiten eskalierte. (vgl. Dölemeyer, 2006: S. 19)

#### **Erster Religionskrieg 1562/63**

1562 richtete Herzog Franz von Guise in einer Scheune in Wassy unter den Teilnehmern eines reformierten Gottesdienstes ein Blutbad an. 60 Hugenotten wurden erschlagen, etwa 100 verletzt. Da dadurch das königliche Edikt von 1562 mit Füßen getreten war, fühlten sich die Hugenotten nicht mehr sicher. Statt des bisherigen Martyriums griffen sie unter der Führung des Prinzen Ludwig von Condé und Gaspard de Colignys zu den Waffen, unterlagen jedoch. Nach der Ermordung des katholischen militärischen Führers Franz von Guise kam es zum Edikt von Amboise, das eine Dezimierung der reformierten Prediger vorsah. (vgl. Gresch, 2005: S. 31f)

#### **Zweiter Religionskrieg 1567/68**

Bei einer Reise durch ganz Frankreich trafen sich die Königmutter und König Karl IX. mit Herzog Alba, dem Vertreter des Königs von Spanien. Durch diese Treffen befürchteten die Hugenotten, dass sich Frankreich für die Durchsetzung spanischer Interessen einspannen lässt. Angestachelt durch den niederländischen Aufstand gegen die spanische Fremdherrschaft versuchte Prinz von Condé erfolglos den König in seine Gewalt zu bringen. Am Michaelistag 1567 verübten die Hugenotten in Nimes ein Massaker an Katholiken. Der Frieden von Longjumeau brachte nur eine vorübergehende Waffenruhe. (vgl. Ebd.: S. 32)

#### **Dritter Religionskrieg 1569/70**

Auf Drängen der Guisen wurde der Frieden Longjumeau wieder aufgehoben, die Feier reformierter Gottesdienste wurde unter Todesstrafe gestellt. Die sich dagegen auflehrenden Hugenotten wurden vernichtend geschlagen. Prinz Ludwig von Condé starb. Auf seinem Ritt durch

das südliche Frankreich gelang es Gaspard de Cloigny, den Protestantismus wieder zu festigen. Im Frieden von Saint-Germain-en-laye wurde den Hugenotten zum ersten Mal Zugeständnisse gemacht. Sie erhielten die bürgerliche Gleichberechtigung und hatten Zugang zu allen öffentlichen Ämtern, Universitäten, etc. Die allgemeine Gewissensfreiheit wurde bestätigt. (vgl. Ebd.)

### **Die Bartholomäusnacht 1572**

Da Coligny am Hofe viel Einfluss gewann und dem König eine antispansische Politik vorschlug, wollte die Königmutter und die Guisenpartei ein Attentat auf Coligny verüben, welches letztlich missglückte. Nun ordnete Katharina von Medici die Ermordung des zu den Hochzeitsfeierlichkeiten von Margarete von Valois, Schwester des Königs, und dem reformierten Heinrich von Bourbon-Navarra, geladenen hugenottischen Adels an. Bei dieser Pariser Bluthochzeit wurden im Namen des Königs etwa 3000 Hugenotten in Paris ermordet. Auch Coligny, innerhalb von vier Wochen in den Provinzen noch einmal 20 000. Nur wenige hugenottische Adelige konnten sich retten. Einige flüchteten ins Ausland, ein Teil kehrte eingeschüchtert zum alten Glauben zurück. Der Papst zelebrierte in Rom ein Dankmesse mit einem feierlichen Tedeum und ließ eine Gedenkmünze prägen. (vgl. Ebd.: S. 32f)

### **Weitere Kriege**

Geschwächt von militärischen und politischen Führern, widerstanden sie heldenhaft in ihren wichtigsten Bastionen. Angesichts ihres Martyriums, dem der König teilnahmslos zusah, breitete sich unter den Hugenotten eine antikönigliche Stimmung aus. Sie sahen es nun als rechtmäßig an, sich der tyrannischen Staatsmacht zu widersetzen. So bauten sie 1573 in den südlichen Provinzen politische und militärische Strukturen auf, praktisch einen „Staat im Staate“. Der geschlossene Frieden von Beaulieu 1576, wo die Opfer der Bluthochzeit rehabilitiert und alle aus religiösen Gründen ergangenen Gerichtsurteile aufgehoben wurden, weckte den unversöhnlichen Widerstand der katholischen Kirche. Zur Bekämpfung der Hugenotten gründeten die Guiser das militante katholische Bündnis Heilige Liga. Einigen Kampfhandlungen folgte wieder ein Friedensschluss, der den Hugenotten wiederum einige Zugeständnisse machte. Da es durch einige Tode dazu kam, dass die Möglichkeit bestünde, dass der reformierte Bourbone Heinrich von Navarra rechtmäßiger erster Thronanwärter werden würde, kam es zum Reagieren im katholischen Lager und zum Umdenken im reformierten. Mit Unterstützung Spaniens und des Papstes formierte sich die katholische Liga zum entschlossenen Widerstand gegen die mögliche Thronbesteigung eines „Ketzers“. Mit dem Vertrag von Nemours paktierte Heinrich III. mit der Liga. Der Papst erklärte Heinrich von Bourbon-Navarra als ungeeignet für die französi-

sche Thronnachfolge. Im Edikt von 1585 wurde jeder andere als der katholische Glaube mit der Todesstrafe bedroht. Die Hugenotten sollte ihrem Glauben binnen eines Monats abschwören oder Land verlassen. So griffen sie wieder zu den Waffen. Im Krieg standen sich in wechselnden Koalitionen gegenüber: König Heinrich III. und die katholischen Royalisten, Heinrich von Bourbon-Navarra als Führer der Hugenotten und Heinrich von Guise mit der radikalen Liga. Erstmals gewannen die Hugenotten eine offenen Feldschlacht gegen die Liga (1587). Heinrich III. fühlte sich von den Guisen bedroht und näherte sich den Hugenotten. Im Dezember 1588 ließ er die Führer der Liga, Heinrich I. von Guise und Kardinal Ludwig von Guise, ermorden. Dann verbündete er sich mit seinem Schwager Heinrich von Bourbon-Navarra, wurde aber ermordet. Da das Haus Valois keine weiteren legitimen Nachfolger hatte, war nun ein Bourbone und Hugenotte König von Frankreich. Sein Königreich musste er sich aber erst erobern, die Mehrheit der Bevölkerung für sich gewinnen. (vgl. Gresch, 2005: S. 33ff)

#### **4. Wie wird Gewalt ausgeübt?**

- Welche Mittel werden eingesetzt?
- Gibt es Mittäter? Wie verhält sich die Bevölkerung? Wie die weltliche Macht?

Während der erbittert geführten Bürgerkriege waren in Frankreich Hunderttausende umgekommen, auch durch Hunger und Pest. Wirtschaft und Finanzen waren zerrüttet, materielle Schäden und sittlicher Verfall waren unübersehbar. (vgl. Ebd.: S. 36)

Die Gewalt geht in erster Linie, wie bereits geklärt, von der römischen Kirche aus, die wiederum Unterstützung der Guiser und dem König bekommt. Seitens der weltlichen Macht ist man meist um eine friedliche Koexistenz der beiden Konfessionen bemüht, die Katholiken können dies aber nicht akzeptieren. Unterstützung für die Hugenotten gibt es hingegen von ausländischen, ebenfalls protestantischen Ländern wie von der hugenottischen Bevölkerung und dem hugenottischen Adel.

#### **5. Warum wird Gewalt ausgeübt?**

- Was sind die Ursachen der Gewalt?
- Gibt es konkrete Gründe für eine bestimmte Tat?

Die katholische Kirche fühlte sich vom Protestantismus ernsthaft bedroht und ging zum Gegenangriff über. Der Zeitraum vom Augsburger Religionsfrieden 1555, der den Landesherren

die Entscheidung über das Bekenntnis seiner Untertanen übertrug, bis zum Westfälischen Frieden 1648 wird von Historikern als das Zeitalter der Gegenreformation bezeichnet. Kennzeichen dieser Zeit war der gewaltsame Versuch, protestantisch gewordene Gebiete wieder in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen. Ihren Ausdruck fand die Reformbewegung im Konzil von Trient (1545-1563), das den Katholizismus der Neuzeit entscheidend prägte. Es verabschiedete eine Reihe von Dekreten, die in den seit der Reformation umstrittenen theologischen Fragen die katholische Lehre verbindlich formulierten und damit den Gegensatz zum Protestantismus festschrieben. Die Lehrdekrete gaben der Inquisition eine verbesserte Handhabe zum Vorgehen gegen Ketzer, wozu grundsätzlich auch die Protestanten zählten. (vgl. Sieck, 2007: S. 166ff) Die Auseinandersetzungen gingen auch in den folgenden Jahrzehnten weiter, wobei die religiöse Dimension immer stark mit der politischen Dimension verschränkt war. Insbesondere die außenpolitische Situation, die Bündnis- oder Konfrontationslagen zwischen Frankreich, den Niederlanden und dem katholischen Spanien spielten eine wesentliche Rolle. Die „Bartholomäusnacht“ hatte darüber hinaus einen stärkeren Zusammenschluss der Hugenotten als politische Partei zur Folge, um auf ähnliche Gewalttaten besser reagieren zu können. In den protestantischen Ländern Europas wuchs die Bereitschaft zur Unterstützung der französischen Glaubensgenossen durch Truppen und Hilfsmittel. Die Konfrontation zwischen französischer Krone und der Partei der Guise einerseits und der Hugenotten und ihren protestantischen Verbündeten andererseits wies auch internationale Bezüge auf: Es gab Verbindungen zwischen den französischen Hugenotten und den Protestanten unter der Führung Wilhelms von Oranien im niederländischen Freiheitskampf. Die französischen Protestanten, die starken Rückhalt im hohen Adel hatten, organisierten sich nicht nur als Religionsgemeinschaft, sondern wurden parallel dazu auch zu einer maßgeblichen politischen Kraft. Vor allem seit etwa 1560 kam es zu Konflikten zwischen den Hugenotten und der Staatsreligion des Katholizismus bzw. den sie tragenden Schichten, vor allem der katholischen Partei der Guise. (vgl. Dölemeyer, 2006: S. 18f)

Hintergrund der zunehmenden Diskriminierung, dann Verfolgung der Hugenotten in Frankreich war zum einen, dass diese von katholischen Polemiken als Außenposten der „protestantischen Hydra“ angesehen wurden, als Agenten der Niederlande, Englands, der Pfalz und Genfs und damit als Staatsfeinde. (vgl. Lachenicht, 2010: S. 35)

## **6. Wozu wird Gewalt ausgeübt?**

- Ziele und mögliche Motive
- Schädigung? Verletzung? Tötung?
- Tat im Affekt oder instrumentell?

Der katholischen Seite geht es um die Machterhaltung in Frankreich und um die militärische Durchsetzung der Staatsreligion. Dazu bedient man sich der instrumentellen Gewalt in Form von Kriegszügen. Das vorrangige, vorsätzliche Ziel dabei ist eine Schwächung bzw. Ausrottung der Hugenotten. Die Hugenotten ihrerseits wollen mehr Rechte im Land und vor allem die freie Ausübung ihrer Religion, die sie notfalls mit Waffengewalt verteidigen.

## 5 Schlussfolgerungen

### 5.1 Beantwortung der Forschungsfragen

- **Wie ist das Verhältnis zwischen Religion und Gewalt?**

Sämtliche Religionen nehmen in irgendeiner Form Bezug auf Gewalt – sei es durch die Ausbildung kultisch-ritueller oder religiös motivierter Praktiken, in denen Gewalt geregelt oder ausgeübt oder gebannt wird; sei es durch die Bezugnahme oder kritische Reflexion innerhalb eines Mythen- oder Dogmensystems.

Religion steht in einem direkten kulturhistorischen Zusammenhang mit menschlicher Aggressivität und Gewalt. Die Religion erfüllt eine wichtige Aufgabe in Bezug auf die elementaren Bedingungen unseres Daseins. Sie kanalisiert, sublimiert bzw. schürt Kräfte; sie bannt bzw. setzt gesellschaftliche Interessenskonflikte und psychische Triebkräfte frei. Religiöse Überzeugungen sind in besonderer Weise dazu geeignet, Gewalt zu schüren und ausbrechen zu lassen.

Eine weitere Aufgabe von Religion, vor allem für die Periode des Mittelalters von herausragender Bedeutung, ist die Interpretation von Naturgewalten als Strafe Gottes, womit die Menschen zu mehr Maßhaltung und Achtung der religiösen Lehren angehalten werden sollen. Die Religion agiert als Symbolsysteme verbindlicher Selbst- und Weltdeutungen. Ob bei der Auslegung von religiösen Aspekten Gewalt im Spiel ist, hängt von zahlreichen religionsinternen wie -externen Faktoren ab. Ein eindeutiger Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt lässt sich aber nicht finden. Die Religion kann der Gewalt Inhalte und Objekte geben, aber sie ist nicht ihre ursprüngliche Quelle. Religionen können eine wesentliche Konflikt- und Kriegsursache bilden, ohne mit anderen Motiven zusammenzufallen. Aber man darf hier nicht den Fehler machen, und andere Faktoren außer Acht lassen.

Wie eingangs erwähnt, definiert sich in meinem Fall „religiöse Gewalt“ nicht über die Religion an sich, sondern ist mit der Katholischen Kirche und deren Glaubensauslegung und -verteidigung gleichzusetzen. Der Begriff „Religiöse Gewalt“ zielt demnach auf die Verfehlungen der Kirche im Zusammenhang mit gewalttätiger Verfolgung Andersgläubiger und Sozialdisziplinierung der Bevölkerung in Verbindung mit entsprechender Sanktionierung bei Zuwiderhandlung.

- **Welche Bedeutung hat die Religion für die spätmittelalterliche/früh-neuzeitliche Gesellschaft?**
- **Welche Bedeutung hat die Katholische Kirche für die Menschen?**

Für den mittelalterlichen Menschen ist Religion (bzw. die römisch-katholische Kirche) das Maß aller Dinge. Sie bestimmt den Lauf des Lebens. Mit ihrer „Hilfe“ werden Schicksalsschläge ebenso wie Naturkatastrophen als Vorboten des Jüngsten Gerichts gedeutet. Der Glaube bedingt die Einbettung des mittelalterlichen Menschen in einen „göttlichen Plan“, eine „göttliche Ordnung“, die es zu befolgen gibt. Die Exegese der Bibel sollte den Menschen zu einem erfüllten Leben anleiten. Die Kirche sollte diese „Vermittlungsfunktion“ erfüllen, wandte sich jedoch eher weltlichen (machtpolitischen) Dingen zu und verkam dabei selbst zum Abbild einer schlechten Lebensführung.

Es war die Tragik der Kirche, dass ihr der Gedanke fremd blieb, die in den Waldensern, Albigensern und Katharern schon im 12. Jahrhundert blühende Ketzerei durch zeitgemäße Reformen, vor allem aber durch die Rückkehr des Klerus zum apostolischen Leben nach dem Evangelium, abzufangen. Der Wille zur Armut war allein schon verdächtig und musste möglichst unsichtbar bleiben. Rom und die Hierarchie gingen ihren Weg weiter, den Weg der Partnerschaft mit den Mächtigen der Zeit. Die Kirche erhielt auch ihren Anteil an der Macht. Doch bald ging die böse Saat dieses Abfalls von selbst auf. Die Rechnung präsentierten zuerst die Hussiten und dann Martin Luther. Die weltlichen Herrschaftssysteme, nun rettungslos hineingezogen in den religiösen Streit, reagierten auf ihre Weise: sie spannten die religiösen Differenzen vor die Karren ihrer Machtansprüche und zogen damit die ganze abendländische Welt in die Katastrophen des Dreißigjährigen Krieges. (vgl. Rieder, 1998: S. 10f)

Der Kampf gegen die Feinde der Christenheit erschien der Kirche mit zunehmendem Maße erlaubt, gar geboten. Er richtete sich gegen die Ketzer im Inneren und die Heiden im Äußeren, das entsprechende Ideologem lässt sich aber auch auf christliche Gegner übertragen, die dann als teuflisch dargestellt wurden. Es kam zunehmend auf die Gesinnung des Gewalttäters an und nicht mehr so sehr auf die Tat an sich. Gewalt, welche von außen über die Christenheit hereinbrach, deutete man im Rahmen der Religion als Strafe Gottes und verlieh dem Unfassbaren damit einen eingängigen Sin. (vgl. Braun, Herberichs in Braun/Herberichs (Hg.), 2005: S. 34)



- **Was bedeutet Gewalt im spätmittelalterlichen/früh-neuzeitlichen Europa?**

Zentraler Begriff in der Charakterisierung dieser Zeit ist die „Physische Gewalt“. Gewalt ist *das* Ordnungsmerkmal in der vormodernen Gesellschaft. Die vormoderne Gesellschaft trägt ihre Konflikte über zahlreiche Formen von Gewalt aus. Die Gesellschaft ist gekennzeichnet durch Aberglauben und Analphabetismus. Kriminalität/Gewalt wurde in 3 Subkategorien eingestuft: politisch-soziale Verbrechen gegen Personen oder die Gesellschaft (Mord, Diebstahl, Raub, Brandlegung, Betrug, Königsmord), sittliche Vergehen (Homosexualität, Sodomie, Ehebruch, Unzucht, Blutschande) und religiöse Delikte (Hexerei, Ketzerei und Gotteslästerung). Die mittelalterliche Kultur scheint sich dadurch auszuzeichnen, dass sie Gewalt weitgehend als unvermeidbare Konstante akzeptiert. Gewalt diene demnach der Behauptung bzw. der Steigerung der Ehre und mit ihrer Hilfe setzte man „Rechtsansprüche“ durch. Fehden dienten der Erzwingung von Recht.

- **In welcher Form ist die Katholische Kirche gewalttätig?**

- **Allgemein – Kann man von *Struktureller Gewalt* nach Johan Galtung sprechen?**

Zur Beantwortung dieser Frage rufen wir uns kurz den von Galtung geprägten Begriff der Strukturellen Gewalt bzw. symbolischen in Erinnerung. Diese Form der Gewalt zielt darauf ab, „andere Formen der Gewalt als rechtmäßig oder zumindest nicht als Unrecht erscheinen zu lassen und sie so für die Gesellschaft akzeptabel zu machen. Sie funktioniert soweit, wie es ihr gelingt, die moralische Färbung einer Handlung von falsch auf richtig bzw. akzeptabel oder bedenkenlos umzuschalten und die gesellschaftlichen Wahrnehmungen von Handlungen oder Tatsachen als Gewalt zu verschleiern.“ (vgl. Galtung, 1998: S. 341ff)

Wenn wir diesen Begriff nun auf die Handlungen der mittelalterlichen katholischen Kirche anwenden, so kann man meiner Meinung nach behaupten, dass sie diesen *Tatbestand* weitestgehend erfüllt. Die Kirche sieht sich als gottgesandte irdische Macht, der niemand in die Quere kommen darf. Man orientiert sich dabei an der Bibel und lehnt alle anderen Auslegungen, bis auf jene der Kirche selbst, strikt ab und verfolgt sie mithilfe der Inquisition. Damit wird die Kirche zur Rechtsinstanz (ohne ein umfassendes, „fares“ Rechtssystem zu etablieren). Sie entscheidet, ob Gewalt in Form von Folter und Tod gerechtfertigt ist oder nicht. Von der Intention her gewaltfrei, darf das Christentum aber dennoch Gewalt ausüben, wenn es „einen gerechten Grund“ gibt, eine „rechte Absicht“ und die „richtige politische Autorität“; all dies legt die Kir-

che für sich selbst fest, sie wird von keiner übergeordneten Stelle kontrolliert oder anderweitig an ihrer Gewaltausübung gehindert, im Gegenteil: Der Adel legitimiert und profiliert sich durch den Klerus selbst, stimmt daher den meisten Handlungen konfliktfrei zu. Mit der Inquisition will man auch die Bevölkerung von der Notwendigkeit der systematischen Verfolgung überzeugen (hat dabei aber nicht nur Erfolg). Nicht zuletzt durch die Darstellung von Götzenbildern (Laster, etc.) übt die Kirche Druck und in gewisser Weise Gewalt auf die Menschen aus und diszipliniert sie in jener Weise, wie es ihr angenehm ist. Ehrfurcht, Zurückhaltung bei religiösen Angelegenheiten und absoluter Gehorsam sind vom gemeinen Volk erwünscht, Zuwiderhandlung wird als Begründung legitimer Gewalt herangezogen. Die Auseinandersetzung mit der Bibel (vor allem in der jeweiligen Landessprache) ist nicht erwünscht. Lediglich den Klerikern der Katholiken würde dies zustehen. Latein ist die Sprache der Gelehrten, der Rest ist vom Wissen weitestgehend ausgeschlossen. Die Kirche etabliert zwar eine gewisse „Schul“-Struktur, aber sie kontrolliert die Lehrinhalte penibel.

- **Welche Rechtfertigungsmuster lassen sich erkennen?**
- **Wie wird die durch die Katholische Kirche ausgeübte Gewalt legitimiert?**

Die Katholische Kirche als Verfechterin der monotheistischen Offenbarungsreligion des Christentums nahm die Haltung eines absoluten Anspruchs auf Wahrheit und Exklusivität ein. Die weltliche Machtordnung verhilft der Kirche zur Ausübung der Gewalt, einerseits durch Unterstützung, andererseits durch Duldung zwecks Absicherung der eigenen Ansprüche.

Drei Gründe für die Ausübung von Gewalt können ausgemacht werden:

- **Schutz des Glaubens** (bzw. der Glaubensgemeinschaft) gegen Unglauben und Irrglauben, konkret: Vorgehen gegen Häretiker und Ketzer, Intoleranz und Gewalt
- **Verteidigung des Glaubens** gegen – wirkliche oder vermeintliche – Angriffe von Ungläubigen, konkret: Ausschreitungen, Pogrome, Kämpfe, Kriege
- **Ausbreitung des Glaubens** in der Welt, konkret: Missionierungsabsicht

- **Speziell – Bewegungen/religiöse Gruppierungen**
- **Wer sind die Opfer dieser Gewalt?**
- **Welche Rechtfertigungsmuster lassen sich erkennen?**
- **Wie wird die durch die Katholische Kirche ausgeübte Gewalt legitimiert?**

### **Katharer**

Die Opfer der religiösen Gewalt sind die Mitglieder der Bewegung der Katharer sowie deren Angehörige und Unterstützer. Als Täter kann zuvorderst die katholische Kirche als Gruppe ausgemacht werden. Da es, nach Imbusch gehend, ein planvoller Zusammenstoß war, kann man von kollektiver Gewalt sprechen. Es ist der ausdrückliche Wunsch der Kirche, die Bewegung auszurotten. Ergänzt wurden diese Maßnahmen durch weltliche, von der Kirche sanktionierte Ketzergesetze. Konnte man sie mithilfe der Predigt nicht zur Umkehr bewegen, so wandte im Anschluss physische Gewalt an, bei den Wüstungen kann man meiner Meinung nach von materieller Gewalt sprechen. Mittäter kann man nicht ausmachen. Sowohl der Adel als auch der Klerus in Südfrankreich waren, wohl eher aus opportunistischen Gründen, wenn schon nicht auf der Seite der Katharer, so wenigstens nicht auf der Seite der römischen Kirche. Nicht zuletzt durch ihre Unterstützung der notleidenden Bevölkerung konnten sie auf einen großen Rückhalt in der Bevölkerung zurückgreifen. Die von der Kirche angestrebten Prozesse wurden gar sabotiert, so weit man dies konnte. Das erklärte Ziel der Gewalt war eindeutig die Auslöschung dieser Bewegung. Man schädigte sie vorsätzlich. Es kam nicht nur zu Folter in den Inquisitionsprozessen, sondern auch zu massiven Tötungen. In diesem Fall kann man von einer instrumentellen Tat in Form von Krieg und Inquisition ausgehen. Da die Katharer, anders als andere Bewegungen, die Kirche nicht reformieren wollte, sondern eine Gegenkirche gründeten, musste die römische Kirche mit aller Brutalität dagegen vorgehen, um Nachahmungen und letztendlich dem Verlust ihrer Macht vorzubeugen. Gerechtfertigt hat man die Gewalt durch ihren Allmachtsanspruch und durch die Gewissheit, dass sie allein Seelenheil möglich machen konnte.

### **Hussiten**

Natürlich übten auch die Hussiten in ihren kriegerischen Auseinandersetzungen physische Gewalt aus. Gegen Hus kämpft die Kirche aber noch allein – mit Exkommunikation der Folter und dem Tod durch Verbrennen. Aber gegen seine Anhänger holte sich die Kirche Unterstützung von

der Oberherrschaft. Um die Verbreitung der antikurialen Stimmung zu unterbinden, verbündete man sich mit der weltlichen Macht in Gestalt des deutschen Königs und zog gegen die Hussiten in den Krieg. Weitere Opfer folgten im Zuge der Revolution der Anhänger von Hus. Das erklärte Ziel seitens der Kirche war die Niederschlagung der Hussitenbewegung. Diese und die Bevölkerung sollte durch Gewalt zur Vernunft gebracht bzw. vernichtet werden. Durch den Einsatz von Kreuzzügen sollte dem Aufstand mittels instrumenteller Gewalt entgegen gewirkt werden. Die allgemeine Krise der römischen Kirche dürfe nicht ausarten und auf den Rest Europas überschlagen. Man entschloss sich daher, konsequent gegen die Hussiten vorzugehen. Die weltliche Macht hatte ebenfalls ein Interesse daran, den Status quo zu verteidigen und eine Abspaltung Böhmens zu verhindern und durch die Kreuzzüge die Bemühungen der Separatisten zunichte zu machen. Die Vermengung sozialer, religiöser, feudaler und anti-klerikaler und (vor-)nationaler Tendenzen führte schließlich dazu, dass sich die Bewegung der Hussiten aus der Mehrheit der Bevölkerung Böhmens zusammen setzen konnte und so einen starken Rückhalt in der Gesellschaft hatte.

## **Juden**

In diesem konkreten Fall – Pogrome im Spätmittelalter – ist die Gewalt gegen die jüdische Bevölkerung physischer Natur, die nicht nur Folter und Vertreibung sondern vor allem gezielte Tötung zahlloser Mitglieder der jüdischen Gemeinde bedeutete. Die Gewalt gegen die Juden geht in erster Linie von der aufgebrachten und verunsicherten Bevölkerung und von der weltlichen Herrschaft aus. Nur vereinzelt, wohl auch aus finanziellen Gründen, sprach sich die Obrigkeit gegen das Massensterben aus, wobei es bei verbaler Ablehnung blieb. Viele Fürsten und Stadtherren wurden unter Druck gesetzt, die Juden in ihrem Herrschaftsbereich zu liquidieren. Viele sahen sich im Zwiespalt, zum einen wollte man einen Bürgerkrieg vermeiden, zum anderen sah man auf die fehlenden Einnahmen durch den „Wegfall“ der jüdischen Bevölkerung. Die Rolle der Kirche ist eine ambivalente. Die Kirche war infolge des Sterbens vieler Geistlicher und nicht zuletzt Gläubiger selbst Opfer der Pest. Sie sprach sich oftmals gegen Pogrome aus. Doch unterstützte sie mit der Auslegung ihrer monotheistischen Offenbarungsreligion antisemitische Tendenzen in der Bevölkerung. Die Kirche ging nicht dezidiert gegen die Juden hervor, wenngleich sie durch ihre religiösen Ansichten Machtausübung auch nichts *gegen* die ausufernde Gewalt unternahm. Die antisemitischen Predigten stießen in der Bevölkerung aber auf Wohlwollen und bedingten ein Klima der Missgunst und des Hasses. Das allgemeine Klima der Verunsicherung

ob der ausufernden Pest war rau und rücksichtslos. In dieser Zeit gab es auch keinen Rückhalt in der Kirche und im Glauben, da Christen ebenfalls von der Pest dahingerafft wurden, obschon man sie als „Strafe Gottes“ ausmachte. Auch wusste man nicht, woher das Unheil seinen Lauf nahm. All dies nahm man als Vorwand, um „lästige Juden“ loszuwerden. Bei der Frage nach der Art der Gewalt, ob instrumentell oder im Affekt, muss man mit „sowohl als auch“ antworten. Einerseits stellen die systematischen Inquisitionsprozesse eine instrumentelle Gewalt dar. Der latente Judenhass in vielen Gegenden andererseits konnte meiner Meinung nach schon beim geringsten Anlass zu Tötungen „im Affekt“ führen.

### **Hugenotten**

Die Opfer der gewalttätigen Auseinandersetzungen sind hauptsächlich die Anhänger der protestantischen Minderheit in Frankreich. Trotz eines einigermaßen starken Rückhalts im hohen Adel und in manchen Gegenden, vor allem in Südfrankreich, wo ihr Anteil an der Bevölkerung rund 20 Prozent ausmacht, gelingt es ihr in den acht Religionskriegen nicht, eine gänzliche rechtliche Gleichstellung und freie Religionsausübung langfristig durchzusetzen. Für die römische Kirche und die katholische Bevölkerung genügte der Umstand, dass die Hugenotten zunehmend auch eine politische Kraft und damit noch gefährlicher für den katholischen dominierten Staat wurden. Die Kirche hat den Großteil des Adels auf ihrer Seite. Sie wünscht die Gewalt, der Papst lässt sogar eine Gedenkmünze prägen, etc. An ihrer Seite stehen der katholische Teil der Bevölkerung, die Katholische Partei und zunächst der französische König. Die Merkmale der verübten Gewalt – Folter, Tötung, Vertreibung – lassen sich mit instrumentell, physische und vorsätzlich beschreiben.

Bewegungen	Opfer	Täter	Art und Weise	Was passiert?	Ursachen und Gründe	Rechtfertigungsmuster <sup>16</sup>
	Personen oder Sachen	Personen, Gruppen, Institutionen, Strukturen	Physisch, Psychisch, Symbolisch	Verletzung, Schädigung, andere Effekte		Legal/Illegal, Legitim/Illegitim
Katharer	Personen und Sachen	Katholische Kirche/Bevölkerung bei Inquisition	Physisch	Tötung, Vertreibung	Gründungsabsicht einer Gegenkirche	<b>B:</b> illegal, illegitim <b>K:</b> legal, legitim <b>WM:</b> illegal, illegitim
Hussiten	Personen und Sachen	Katholische Kirche/Katholischer Adel	Physisch	Tötung, Vertreibung	Nationale Bestrebungen und Forderung nach Kirchenreform als Gefährdung der religiösen Einheit	<b>B:</b> illegal, illegitim <b>K:</b> legal, legitim <b>WM:</b> legal, legitim
Juden	Personen und Sachen	Bevölkerung/weltliche Gerichtsbarkeit/Adel	Physisch, Symbolisch	Tötung, Vertreibung	Suche nach Schuldigen, Absicht von „Vergeltung“	<b>B:</b> legal, legitim <b>K:</b> Position nicht eindeutig <b>WM:</b> Position nicht eindeutig
Hugenotten	Personen und Sachen	Katholische Kirche/Katholischer Adel	Physisch	Tötung, Vertreibung	Furcht vor protestantischer Kirche, Einmischung ausländischer Verbündeter sowie Machtergreifung im Staat	<b>B:</b> legal, legitim <b>K:</b> legal, legitim <b>WM:</b> legal, legitim

(vgl. Tabellisierung nach Imbusch in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 37)

Die Gewalt gegen alle vier untersuchten Bewegungen/Gruppierungen ist in erster Linie physischer Natur. Sie richtet sich zuvorderst gegen die AnhängerInnen der jeweiligen Gruppierung. Bei der Gewalt gegen Hugenotten, Hussiten und Katharern ist die Katholische Kirche federführend. Bei der Verfolgung der Juden ist sie zwar nicht aktiv beteiligt, doch bereitet sie den Nährboden für Hass und Rachsucht mit ihren theologischen Auslegungen und ihrer Konstruktion der Feindbilder der Christenheit.

Die vorsätzliche Gewalt schlägt sich in allen Fällen in Ermordung und Auslöschung der Bewegungen nieder. Daneben kommt es zu Vertreibungen und Enteignungen. Man kann von systematischer und kollektiver Gewalt sprechen.

Der katholische Adel steht der Kirche bei den Auseinandersetzungen mit den Hussiten und den Hugenotten bei und kämpft an ihrer Seite. Die Katharer können durch ihre Konzentration auf

<sup>16</sup> Legende: Aus der Sicht der Bevölkerung (B), aus der Sicht der Kirche (K), aus der Sicht der weltlichen Macht (WM).

Teile Südfrankreichs auf den Schutz der dortigen Adelsherrschaft hoffen, bis diese ihren Widerstand gegen die Inquisition aufgibt und die Seite wechselt. Bei den Judenpogromen beugt sich der Adel der Majorität der Bevölkerung und duldet mehr oder weniger die Gewalt, wenngleich er in gewisser Weise durch entgangene Steuereinnahmen und den Bevölkerungsexodus ebenso Schaden erleidet.

Einzig bei der Verfolgung der Juden geht die aktive Gewalt von der Bevölkerung aus. Hier lässt sich auch sagen, dass es die einzige Gruppierung ist, bei dem die übrige Bevölkerung nahezu uneingeschränkt die Gewalt als legitim bzw. als legal ansieht, während bei den anderen Aspekten eine teilweise Ablehnung zu verzeichnen ist.

Die Etablierung der Katharer und deren Bestrebungen einer Neugründung einer Kirche wurden als Anlass genommen, die Inquisition als Verfolgungs- und Vernichtungsmittel zu „gründen“. Damit sollte nicht nur der Kirche, sondern durch das Denunziantentum auch der Bevölkerung die Möglichkeit gegeben werden, die Einheit der Kirche zu wahren und „Ungläubige“ in die Schranken zu weisen.

Niedere Motive wie Rachsucht oder Geldgier entschieden letztlich über das Leben eines Menschen. Damit wurde der Allgemeinheit ein wirkungsvolles Instrument zur Selbstgeißelung in die Hand gegeben, das nicht im Sinne des katholischen Glaubens und des geltenden weltlichen Rechts war – aber „Schuldige“ für Missernten, Verbrechen, Missgunst, Krankheiten, usw. hervorbrachte. In einigen Gebieten führte dies aber zu einer Trotzreaktion den Inquisitoren gegenüber, die Volkes Zorn zu spüren bekamen, der sich in regelrechten Aufständen niederschlug. (vgl. Hutter, 2007: S. 34)

Dem Hussitismus kommt in dieser Konstellation eine besondere Rolle zu. Er war mehr als eine Revolution; er war der Beginn einer Kette von Revolutionen, an deren Ende die Gesellschaft steht, in der wir heute leben. (vgl. Rieder, 1998: S. 316) Ein neues, religiöses Bewusstsein, verbunden mit einem eigenen Nationalverständnis in Sprache, Liturgie und Bildung, die im chilias-tischen Egalitarismus aufkommende Vision einer von feudaler Ausbeutung befreiten Gesellschaft, die Revolutionierung des Militärwesens und die europäische Ausstrahlung des Hussitentums bestimmten den historischen Stellenwert der hussitischen Bewegung in der unmittelbaren Vorgeschichte der frühbürgerlichen Revolution. (vgl. Kossok, 1989, S. 27)

## Die Frage der Staatlichkeit

- **Welche Merkmale kennzeichnen den modernen Staat**
- **Kann man von einem mittelalterlichen Staat sprechen?**

Bei der Charakterisierung des mittelalterlichen Machtgefüges kann man, den Ausführungen im Kapitel *Gab es einen mittelalterlichen Staat?* entsprechend, nicht von einem (modernen) Staat sprechen. Die Liste jener Dinge, die hier fehlen, die aber einen Staat ausmachen, ist lang, angeführt vom zentralsten Punkt (der lt. Max Weber einen Staat überhaupt erst möglich macht) – dem staatlichen Gewaltmonopol. Es gibt kaum oder keine fixen territorialen Grenzen, somit auch kein determiniertes Staatsgebiet. Die Staatsgewalt ist kaum ausgeprägt. Es existiert kein flächendeckendes Gesetzesgeflecht. Die Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen – im Grunde *die* Aufgabe des Staates – kann daher nicht wahrgenommen werden. Darüber hinaus kann weder der Schutz von individuellen Bürgerrechten, noch die Möglichkeit der Partizipation an Entscheidungsfindungen aller Teile der Gesellschaft gewährleistet werden. Absent ist ebenso eine Regelung der Gewaltausübung und ein ausgeprägter Herrschaftsapparat. Unter diesem Gesichtspunkt muss man auch die Funktion der Gewalt sehen. Eine Gesellschaft ist auf der Suche nach Ordnung, doch keine Seite kann sich durchsetzen. Die Absenz des modernen Staates bedingt eine Ordnung mittels Gewalt aller Art.

- *Bedingt die Absenz des modernen Staates diese Form der Gewalt (also religiös motivierte)?*

Davon muss man ausgehen. Da es kein ausgeprägtes Staatsgefüge gibt, regelt die ständische Gesellschaft ihre Konflikte mittels Gewalt in allen Ausprägungen. Die Kirche wird von niemandem kontrolliert; diejenigen, die sie und ihre Handlungen infrage stellen, werden als Häretiker gebrandmarkt und der Verfolgung und Vernichtung preisgegeben. In unserer heutigen Gesellschaftsordnung ist diese Form der Gewalt so nicht mehr anwendbar, da der Staat mit der Ausübung des Gewaltmonopols und der Rechtsstaatlichkeit wesentliche Bereiche unseres Zusammenlebens regelt und überwacht. Die Religion (und in gewisser Weise auch die Kirche) ist zu einem Sub-System innerhalb unserer Gesellschaftsordnung geworden. Eine derartige Gewalt wie die besprochene würde auf andere Sub-Systeme übergreifen und diese wiederum würden entsprechend reagieren. Das System kontrolliert sich somit selbst und macht physische Gewalt in



diesem Kontext nahezu unmöglich.

- *Wird die Bildung eines modernen Staatentums durch die Kirche verhindert?*

Im Zuge meiner Forschungstätigkeit bin ich zu dem Entschluss gekommen, diese Frage mit „Ja“ zu beantworten. Die katholische Kirche im Spätmittelalter bzw. in der Frühen Neuzeit weist in gewisser Weise selbst Merkmale eines vormodernen „Staates“ auf:

- Bürokratische Ansätze in Form von einer Schriftkultur, Führung von Verzeichnissen und Registern, Ausbildung eines „Schulnetzes“, Monopolisierung von Wissensbeständen
- Legitimierung und Ausübung von Gewalt zur Wahrung von Macht und Einfluss
- Aufstellen eines Militärapparates (wenn auch nur zu gegebenem Anlass, also temporär)
- Eingriff in das Leben und die Ordnung der Menschen durch Sozialdisziplinierung und durch die Etablierung der Inquisition
- Einflussgebung auf die Geschehnisse des lateinischen Europas

Sie hat demzufolge kein Interesse daran, Macht und Einfluss zu verlieren, indem sie andere Teile der Gesellschaft unterstützt, sich zu erheben oder gar eine Staatsordnung aufzubauen. Auch der adelige Teile des „Ständesystems“ wird domestiziert und in Abhängigkeit der klerikalen Ordnung gebracht und gehalten.

## **5.2 Allgemein**

Grundsätzlich muss man festhalten, dass wir mit unseren eigenen Interessen, Idealen und Maßstäben an die Betrachtung und Beurteilung historischer Epochen herangehen. Kann das Mittelalter vor dem Urteil unserer Zeit bestehen? Wenn es an den Vorstellungen von Rationalität, Selbstbestimmtheit, individueller Freiheit und Glaubensunabhängigkeit gemessen wird, mit denen wir unsere Welt beschreiben, muss diese Frage mit „Nein“ beantwortet werden. Doch machen wir uns klar, dass selbst unsere Gegenwart diese Ideale keineswegs uneingeschränkt verwirklicht. Irrationales Verhalten, Gefangensein in kollektiven Vorstellungen und die wachsende Neigung, den Einflüsterungen von Sekten und Spiritualisten zu folgen, sind allerorten unübersehbar. (vgl. Kintzinger, 2003: S. 21)

Trotz der – teilweise zu Unrecht erfolgten – Idealisierung unserer heutigen Zustände müssen wir feststellen, dass die Zeit des Mittelalters und der Frühen Neuzeit ein dunkles Kapitel in der europäischen Geschichte darstellt. In dem von mir untersuchten Gebiet hat sich die römische Kirche in besonderem, nämlich negativen Maße hervor getan, indem sie all jene gewaltsam verfolgt und ausgegrenzt hat, die in ihren Augen „andersgläubig“ oder durch „unsittliches Leben“ auf sich aufmerksam gemacht haben. Unterdrücken respektive verhindern wollte sie damit separatistische Bestrebungen, Forderungen nach Reformen kirchlicher Praktiken, die Abspaltung von *reformwilligen* Teilen der Bevölkerung und vor allem die Gründung von anderen Kirchen. Bewahrt werden sollte der Besitztum, der Einfluss auf das Leben der Menschen und die Geschehnisse der lateinischen Welt sowie die Einheit der Ländereien unter dem Deckmantel der christlich-katholischen Ordnung. Soweit wir dies heute beurteilen können, hat die damalige Kirche ihr Handeln nicht als illegitim angesehen bzw. kritisch reflektiert geschweige denn Reue an den Tag gelegt.

Es ist nicht zu übersehen, dass es in der Geschichte des Christentums immer wieder Gewalt in Sachen Religion gegeben hat, Gewalt auch „im Namen der Religion“. Die Geschichte des Christentums wird jedoch heute nicht nur von außen, von Gegnern und Feinden, kritisch in den Blick genommen. Auch unter Christen spielt die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit eine wichtige Rolle. Insbesondere die katholische Kirche hat in jüngster Zeit vielfältige Initiativen ergriffen, fragwürdige Vorgänge ihrer Geschichte genauer zu erforschen, nicht in apologetischer Absicht wie meist in früheren Zeiten, sondern durchaus mit dem Willen zu Aufklärung und Remedur. (vgl. Maier in Schreiner (Hg.), 2008: S. 56) In den vergangenen Jahren schließlich gab es erste Schritte der katholischen Kirche, sich zu den Exzessen zu bekennen, die teilweise im Namen Gottes und der Inquisition verübt wurden. Das geheime Archiv der Inquisitionsakten im Vatikan wurde Geschichtsforschern geöffnet. Im Jahre 2000 sprach mit dem verstorbenen Papst Johannes Paul II. erstmals ein Oberhaupt der katholischen Kirche vorsichtig von einer Schuld, die die Kirche mit der Inquisition auf sich geladen habe. (vgl. Sieck, 2007: S. 236)

Die Konfessions- und Religionskriege im Europa der frühen Neuzeit waren Bestandteil der strukturellen und funktionalen Verschränkung von Religion und Politik, von Kirche und Staat, wie sie im Übergang vom Mittelalter zur frühen Neuzeit noch bestanden hat. Insbesondere die Konfessionalisierung und die aus ihr hervorgehenden Konfessionskirchen als bürokratische Or-

ganisationen und die innere Staatenbildung waren als zwei Faktoren der Religionskriege ineinander verschränkt. (vgl. Krech zitiert Schilling 1996 in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1262)

Die entscheidenden Transformationsprozesse, die vom Mittelalter weg in die Moderne führen, liegen zeitlich im 16. Jahrhundert. Um 1500 bestand wegen der konziliarischen Reformbewegungen noch die berechtigte Hoffnung, dass die Kirche den angestauten Unmut der Gläubigen über die vielen Missstände in den Griff bekommen werde, auch wenn dies, z.B. im Falle Jan Hus', nicht immer ohne Gewalt funktionieren würde. Am Ende des 16. Jahrhunderts jedoch war die Reformation ein unumkehrbarer Sachverhalt geworden, und zwar nicht zuletzt wegen der aus religiöse Fanatismus resultierenden Eskalation der Gewalt, so beispielsweise in den Bürgerkriegen in Frankreich. Die Doktrin von der Souveränität des Staates entstand ja geradezu als einzig gangbare Lösung für das Problem der religiösen Bürgerkriege. (vgl. Wimmer, 2009: S. 28)

Zur Reorganisation von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch die Gewalt gehört, dass die Gewalt eine erinnerungsmächtige Wirklichkeit ist. Nicht nur, dass die geschichtliche Überlieferung, ob aufgeschrieben oder als mündliche Tradition, oft aus nichts anderem als aus Erzählungen über Gewalt und Krieg zu bestehen scheint. Es sind Erzählungen von den „Großen Siegen“ und den „Großen Niederlagen“, beginnend mit den gewalttätigen Schöpfungsmythen und fortgeführt in den „Heldensagen“. Das kollektive Gedächtnis der Völker ist vor allem eine Erinnerung an Kriege. (vgl. Trotha in Trotha (Hg.), 1997: S. 26)

Vor dem Hintergrund der zahllosen blutigen Auseinandersetzungen im feudalistischen Europa – so blutig und aus unserer modernen Ansicht entspringend sowohl unverzeihlich als auch unverständlich sie auch waren – muss man konstatieren, dass die als spätere Konsequenz erfolgte Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion aus unserer heutigen Sicht wichtig und notwendig war. Der Staat und die Religion sind heute Sub-Systeme unserer funktional differenzierten Gesellschaft. Wesentlich für die Befriedung der Auseinandersetzungen ist die Durchsetzung des Gewaltmonopols und dessen Anwendung durch den modernen Staat. Die Dominanz der Selbsthilfe, die die akephale Ordnung bestimmt, weicht der gewalttätigen, unbedingten und ab und an rechtlich-staatlich domestizierten Dominanz des zentralen Herrschaftsapparates.

Mit seinen Institutionen und seiner „Benennungsmacht“, die der Staat im Zusammenhang der Gewalt hauptsächlich durch das Strafrecht ausübt, bestimmt der staatliche Herrschaftsapparat

sowohl die Organisation als auch die Kultur der Gewalt, wozu besonders unsere Wahrnehmung, das heißt, die Bedeutung, die wir der Gewalt geben, gehören. (vgl. Trotha in Nedelmann (Hg.), 1995: S. 134) In den vormodernen Gesellschaften musste dies, bedingt durch die Absenz des Staates, durch andere Wege erfolgen. Und so hing die Legitimation von Gewalt und deren Ausübung von mehreren Faktoren ab: dem jeweiligen Herrschaftsgebiet, dem Adel, dem Klerus, der Auslegung der Kirche, der weltlichen Gerichtsbarkeit soweit vorhanden, dem allgemeinen Verständnis der „ordnenden“, in erster Linie physischen Gewalt.

Es gehört sicherlich zu den Eigenheiten der europäischen Staatsentwicklung, dass sie unter den Bedingungen des rechtsstaatlichen Wohlfahrtsstaates nicht nur eine bemerkenswerte Durchsetzung des Anspruchs auf das legitime Gewaltmonopol, sondern vor allem seine rechtsstaatliche Einhegung erzielt und auf diese Weise eine beachtliche Sicherheitsleistung zu Wege gebracht hat. Es ist eine Ordnung, die durch hohe Entmachtung, hohe Entlastung und hohe Instanzenorientierung gekennzeichnet ist. Die Unterschiede in der differenziellen gesamtgesellschaftlichen Struktur der Gewalt und der Furcht vor der Gewalt wird deutlicher, im Vergleich der Pole krasser. Hohe Entmachtung, hohe Entlastung und hohe Instanzenorientierung in den Räumen und Institutionen der Sicherheitsoligopole stehen geringer Entmachtung, hoher Belastung und geringer Instanzenorientierung in den Kulturen der Gewaltnormalisierung und an den Grenzen der Strukturen der Segregation und Ungleichheit gegenüber. Anders als in den akephalen Ordnungen steht den modernen Großgesellschaften die kommunitäre Grundlage der Gabe nicht mehr zur Verfügung – abgesehen davon, dass auch die akephale Gesellschaft nicht den Rousseauschen Frieden kennt. (vgl. Ebd.: S. 161)

„Mit dem Gewaltmonopol und den grundlegenden Veränderungen, die es in der Organisation der gesamten gesellschaftlichen und kulturellen Ordnung und in den Vergesellschaftungsprozessen nach sich zieht, rückt der Staat in den Mittelpunkt des Gewaltproblems.“ (Ebd.: S. 134)

Die Entstehung des Gewaltmonopols ist nicht Ereignis, sondern Prozess, bei dem schwer angebbbar ist, wann in einem bestimmten Territorium der Umschlag eintrat. Die entscheidende Beschleunigung lösten die konfessionellen Bürgerkriege aus, die im Gefolge der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts entbrannten. Sie schienen nur durch eine Entmachtung der Vielzahl selbstständiger Gewaltträger und eine Konzentration der verstreuten Herrschaftsrechte bei den Landesfürsten beilegbar. Die äußere Steigerung gesellschaftlicher Gewalt konnte allein durch die Entmachtung aller Herrschaftsteilhaber und die Konzentration der Gewalt in einer Hand über-

wunden werden. Das wurde zuerst von den französischen „Politiques“ erkannt und theoretisch ausgearbeitet und dann, beginnend in Frankreich und bald auch in anderen kontinentaleuropäischen Territorien, in die Tat umgesetzt. In England, wo die Glaubensspaltung nicht in einen Bürgerkrieg mündete, so dass es an der Notwendigkeit, die verschiedenen Prärogativen zur umfassenden öffentlichen Gewalt zu verdichten, fehlte, trat diese Entwicklung dagegen erst erheblich später ein. (vgl. Grimm in Heitmeyer/Hagan (Hg.), 2002: S. 1300)

### **Funktionssystem Religion**

Das Unverständnis, das die Moderne dem Religiösen entgegenbringt, führt dieses weiter und erfüllt in unserer Kultur genau jene Funktion, die dem Religiösen in den Gesellschaften zukommt, die der wesenhaften Gewalt stärker ausgesetzt sind: wir erkennen weiterhin, wie sehr die Gewalt die menschlichen Gesellschaften im Griff hat. (vgl. Girard, 1992: S. 384)

Nichtsdestotrotz: In unserer modernen, funktional differenzierten Gesellschaft<sup>17</sup> erfüllt die Religion die Funktion eines wichtiges Sub-Systems. Von sozialen Systemen kann man immer dann sprechen, wenn Handlungen mehrerer Personen sinnhaft aufeinander bezogen werden und dadurch in ihrem Zusammenhang abgrenzbar sind von einer nicht dazugehörigen Umwelt. Sobald überhaupt Kommunikation unter Menschen stattfindet, entstehen soziale Systeme; denn mit jeder Kommunikation beginnt eine Geschichte, die durch aufeinander bezogene Selektion sich ausdifferenziert, indem sie nur einige von vielen Möglichkeiten realisiert. Die Umwelt bietet immer mehr Möglichkeiten, als das System sich aneignen und verarbeiten kann. Sie ist insofern notwendig komplexer als das System selbst. Sozialsysteme konstituieren sich durch Prozesse der Selbstselektion. Die Gesellschaft wird klassisch definiert als das umfassende und dadurch unabhängige, autarke Sozialsystem. Es umfasst nicht notwendig alle Handlungen, die es objektiv gibt, geschweige denn alle Menschen. Gesellschaft ist das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbaren Handlungen. (vgl. Luhmann, 2008: S. 210ff)

Es hat sich eingebürgert, die Differenzierung der modernen Gesellschaft durch das Prinzip der funktionalen Spezifikation zu bezeichnen. Das lag dem Durkheimschen Konzept der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zugrunde und ebenso der analytischen Dekomposition des Hand-

---

17 Funktionale Differenzierung beruht auf funktionaler Spezialisierung. Sie schafft für spezifische Funktionen bessere Chancen unter der Bedingung systemischer Abgrenzbarkeit. (vgl. Luhmann, 2000: S. 144)

lungsbegriffs/Handlungssystems durch Parsons. Auch Probleme der Religion in der modernen Gesellschaft werden vor dieser Hintergrundannahme erörtert. Die These eines Primats funktionaler Differenzierung in Funktionssysteme besagt, dass sich von der Differenzierung in Funktionssystemen her einreguliert, als was und wo andere Formen der Differenzierung oder Entdifferenzierung vorkommen. (vgl. Luhmann, 2000: S. 115f)

Was immer Religion für das Bewusstsein oder den Körper Einzelner bedeuten mag: für die Gesellschaft zählt nur, was im rekursiven Netzwerk der Reproduktion von Kommunikation durch Kommunikation geschieht. Es geht daher immer um religiöse Kommunikation. Probleme der Schließung werden relevant – sei es der Schließung eines Kommunikationssystems in der Gesellschaft durch für es determinierbare Sinneinschränkungen; sei es durch Codierung (Etwa im Falle der Moral), sei es durch Etablierung von Indifferenz durch „Versicherungen“ aller Art. Hierfür zur Verfügung stehen sowohl sozialstrukturelle als auch semantische Mittel. Die Gesellschaft bedient sich sowohl der Systemdifferenzierung, also der Wiederholung der System/Umwelt-Differenzierung in der Gesellschaft, als auch der Kondensierung und Konfirmierung von wiederverwendbarem (bewahrenswertem) Sinn. Aber jede dieser Lösungen, sei sie sozialstrukturell oder semantisch, produziert neue Formen, neue Einschränkungen, neue Grenzen, neue Ausblicke auf die andere Seite der Form. Dafür Formen der dann noch möglichen Kommunikation bereitzustellen, ist auf der Ebene der Gesellschaft Sache der Religion. Die Funktion eines Funktionssystems liegt nicht im Funktionssystem selber, sondern im umfassenden Sozialsystem der Gesellschaft. Die jeweilige Funktion ist zugleich dasjenige Schema, über das sich (wenn es zur funktionalen Differenzierung kommt) das Teilsystem auf das Gesamtsystem bezieht und seine Mitwirkung an der Gesellschaft realisiert. Mit der Systemreferenz der Gesellschaft und mit der dadurch gegebenen Unterscheidbarkeit ist ferner gesagt, dass Religion unter modernen Bedingungen dem Doppelkriterium der Universalität (d.h. dass religiöse Probleme in jeder Kommunikation auftreten können, auch aus Anlass von spezifisch organisatorischen Operationen oder solchen, die dem Funktionssystem der Wirtschaft, der Wissenschaft, des Rechts, der Politik usw. zugeordnet sind; so wie umgekehrt Religion natürlich Geld kostet, sich ans Recht halten muss, politisch unangenehm werden kann usw.) und der Spezifität zu genügen hat. (vgl. Ebd.: S. 140ff)

Luhmann sieht in seinen Ausführungen die Religion als unentbehrlich für die Gesellschaft.

Die Möglichkeit religionsfreier Lebensführung ist als empirisches Faktum nicht zu bestreiten,

und das Religionssystem findet sich mit dieser Tatsache konfrontiert. Weder Sinnbedürfnisse noch Trostbedürfnisse halten die Religion am Leben. Man kann höchstens sagen, dass sie sich bereithalten sollte, falls jemand solche Bedürfnisse kommuniziert. Aus soziologischer Sicht ist Religion eine Notwendigkeit. Sie löst nicht spezifische Probleme des Individuums, sondern erfüllt eine gesellschaftliche Funktion. Wie immer man diese Funktion bestimmen und daraus die Möglichkeit oder auch die Problematik funktionaler Ausdifferenzierung herleiten mag, es gibt keinen anderen wissenschaftlichen Nachweis der Unentbehrlichkeit der Religion. Für individuelle Menschen ist sie entbehrlich, nicht jedoch für das Kommunikationssystem der Gesellschaft. (vgl. Luhmann in Schlieter (Hg.), 2010: S. 244)

Luhmann nimmt an, dass ein bestimmter gesellschaftlicher Prozess der „Ausdifferenzierung“ dazu führt, dass viele Aufgaben, die früher von Religion übernommen wurde, nun Leistungen anderer gesellschaftlicher Systeme sind – vor allem natürlich der Wissenschaft. Religion hat sich aber zugleich zu einem eigenständigen Subsystem der Gesellschaft entwickelt, das bestimmte gesellschaftliche Aufgaben erfüllt. Demnach interpretiert die Religion die Umwelt für die Gesellschaft, sie leistet also eine generelle Reduktion der Kontingenz. Unter dem Begriff „Umwelt“ darf nun nicht einfach Umwelt im Sinne von „Natur“ verstanden werden, sondern Umwelt ist immer dasjenige, was ein System von sich – als Binnenraum – unterscheidet (also auch andere Systeme). Die Umwelt ist demnach viel komplexer als das System. Deutet Religion also Kontingenz, so geht dies nicht immer damit einher, dass Angst und Unsicherheit überwunden werden können. Nach Luhmann kann auch das Gegenteil eintreten: Mitunter erzeugt Religion Unsicherheit zum Beispiel kann in einer religiösen Tradition das moralische Handeln eine entscheidende Rolle dabei spielen, welcher Zustand nach dem Tod erreicht wird, kurz: in den Himmel oder die Hölle einzugehen. Unter dieser Voraussetzung wird neue Unsicherheit dann generiert, wenn es zugleich heißt, nur Gott könne beurteilen, welches Handeln moralisch oder unmoralisch ist. Die Unsicherheit besteht dann darin, nicht zu wissen, „was Gott vom Menschen erwartet“. (vgl. Schlieter in Schlieter (Hg.), 2010: S. 241f)

## 6 Literaturverzeichnis

### 6.1 Monographien und Beiträge aus Sammelbänden

- **Albert**, Mechthild, 2005: Das französische Mittelalter. Literatur, Gesellschaft und Kultur des 12. bis 15. Jahrhunderts, Stuttgart.
- **Asbridge**, Thomas, 2010: Die Kreuzzüge, Stuttgart.
- **Auffarth**, Christoph, 2005: Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen, München.
- **Bergdolt**, Klaus, 2011: Der Schwarze Tod. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters, München.
- **Bergmann**, Werner: Pogrome. In: Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.), 2002: Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden, S. 441-460, hier: S. 441-454.
- **Boerner**, Bruno: Lasterdarstellungen in der mittelalterlichen Monumentalkunst Frankreichs. In: Flüeler, Christoph/Rohde, Martin (Hg.), 2009: Laster im Mittelalter. Vices in the Middle Ages, Berlin, S. 63-95, hier: S. 65-85.
- **Braun**, Manuel/Herberichs, Cornelia: Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung. In: Braun, Manuel/Herberichs, Cornelia (Hg.), 2005: Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen, München, S. 7-38, hier: S. 31-34.
- **Deggau**, Hans-Georg, 2005: Kleine Geschichte der Katharer, Freiburg im Breisgau.
- **Dirlmeier**, Ulf, 2003: Europa im Spätmittelalter 1215-1378, München.
- **Dollinger**, Hans, 2009: Hexen, Mönche, Rittertum. Das große Buch vom Mittelalter, Königswinter.
- **Dölemeyer**, Barbara, 2006: Die Hugenotten, Stuttgart.
- **Flüeler**, Christoph: Einleitung. In: Flüeler, Christoph/Rohde, Martin (Hg.), 2009: Laster im Mittelalter. Vices in the Middle Ages, Berlin, S. 6-15, hier: S. 7-8.
- **Galtung**, Johan, 1998: Frieden mit friedlichen Mitteln: Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Opladen.
- **Girard**, René, 1992: Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt am Main.



- **Graus**, František, 1994: Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, Göttingen.
- **Gresch**, Eberhard, 2005: Die Hugenotten. Geschichte, Glaube und Wirkung, Leipzig.
- **Grimm**, Dieter: Das staatliche Gewaltmonopol. In: Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.), 2002: Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden, S. 1297-1313, hier: S. 1297-1304.
- **Hamm**, Berndt, 2011: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, Tübingen.
- **Hanagan**, Michael: Gewalt und die Entstehung von Staaten. In: Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.), 2002: Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden, S. 153-178, hier: S. 153-176.
- **Heitmeyer**, Wilhelm/Hagan, John: Gewalt. Zu den Schwierigkeiten einer systematischen internationalen Bestandsaufnahme. In: Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.), 2002: Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden, S. 15-25, hier: S. 17-20.
- **Hutter**, Clemens M., 2007: Hexenwahn und Aberglaube. Damals und heute, Salzburg.
- **Imbusch**, Peter: Der Gewaltbegriff. In: Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.), 2002: Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden S. 26-57, hier: S. 33-36.
- **Kaiser**, Reinhold, 2002: Trunkenheit und Gewalt im Mittelalter, Köln.
- **Kemmerich**, Hetty, 2003: Sagt, was ich gestehen soll! Hexenprozesse. Entstehung – Schicksale - Chronik, Dortmund.
- **Kintzinger**, Martin, 2003: Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter, Ostfildern.
- **Kossok**, Manfred, 1989: Revolutionen der Weltgeschichte. Von den Hussiten bis zur Pariser Commune, Stuttgart.
- **Krech**, Volkhard: Opfer und Heiliger Krieg: Gewalt aus religionswissenschaftlicher Sicht. In: Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.), 2002: Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden, S. 1255-1275, hier: S. 1255-1272.

- **Kümin**, Beat: Rathaus, Wirtshaus, Gotteshaus. Von der Zwei- zur Dreidimensionalität in der frühneuzeitlichen Gemeindeforschung. In: Šmahel, František (Hg.), 1999: Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.-16. Jahrhundert. Internationales Kolloquium, Prag, S. 249-262, hier: S. 249-260.
- **Lachenicht**, Susanne, 2010: Hugenotten in Europa und Nordamerika. Migration und Integration in der Frühen Neuzeit, Frankfurt am Main.
- **Lamnek**, Siegfried: Individuelle Rechtfertigungsstrategien von Gewalt. In: Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.), 2002: Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden, S. 1379-1398, hier: S. 1379-1380.
- **Lindenberger**, Thomas/Lüdtke, Alf, 1995: Physische Gewalt, Frankfurt am Main.
- **Luhmann**, Niklas: Zur Ausdifferenzierung der Religion. In: Schlieter, Jens (Hg.), 2010: Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann, Stuttgart, S. 244-246, hier: S. 244-246.
- **Luhmann**, Niklas, 2008: Die Moral der Gesellschaft (herausgegeben von Detlef Horster), Frankfurt am Main.
- **Luhmann**, Niklas, 2000: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main.
- **Maier**, Hans: Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums. In: Schreiner, Klaus (Hg.), 2008: Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich, München, S. 55-69, hier: 55-61.
- **Nohlen**, Dieter: Gewalt. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hg.), 2010: Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien. Methoden. Begriffe, Band 1, A-M, München, S.321-323., hier: S. 321-323.
- **Nolte**, Cordula, 2011: Frauen und Männer in der Gesellschaft des Mittelalters, Darmstadt.
- **Oberste**, Jörg, 2003: Der „Kreuzzug“ gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter, Darmstadt.
- **Oberste**, Jörg, 2007: Ketzerei und Inquisition im Mittelalter, Darmstadt.
- **Pahl**, Jon: Gewalt durch religiöse Gruppen. In: Heitmeyer, Wilhelm/Hagan, John (Hg.), 2002: Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden, S. 406-425, hier: S. 406-407.

- **Patzelt**, Werner J., 2003: Einführung in die Politikwissenschaft. Grundriß des Faches und studiumbegleitende Orientierung, Passau.
- **Pfefferkorn**, Meike: Die Natur als Gradmesser. Natur- und Wunderberichte in der „Sächsischen Weltchronik“. In: Billion, Philipp/Busch, Nathanael/Schlüter, Dagmar/Stolzenburg, Xenia (Hg.), 2009: Weltbilder im Mittelalter. Perceptions of the World in the Middle Ages, Bonn, S. 137-148, hier: S. 137-139.
- **Reisenleitner**, Markus, 2000: Frühe Neuzeit, Reformation und Gegenreformation. Darstellung – Forschungsüberblick – Quellen und Literatur, Innsbruck.
- **Rieder**, Heinz, 1998: Die Hussiten, Gernsbach.
- **Rychterová**, Pavlina: Die Verbrennung von Johannes Hus als europäisches Ereignis. Öffentlichkeit und Öffentlichkeiten am Vorabend der hussitischen Revolution. In: Kintzinger, Martin/Schneidmüller, Bernd (Hg.), 2011: Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter, Ostfildern, S. 361-384, hier: S. 361-370.
- **Schlieter**, Jens: Einleitung. In: Schlieter, Jens (Hg.), 2010: Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann, Stuttgart, S. 9-28, hier: S. 9-23.
- **Schlieter**, Jens: Niklas Luhmann. In: Schlieter, Jens (Hg.), 2010: Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann, Stuttgart, S. 241-243, hier: S. 241-243.
- **Schilling**, Heinz: Konfessionelle Religionskriege in politisch-militärischen Konflikten der Frühen Neuzeit. In: Schreiner, Klaus (Hg.), 2008: Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich, München, S. 127-149, hier: S. 128-131.
- **Schubert**, Ernst, 2002: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, Darmstadt.
- **Schultze**, Rainer-Olaf: Staat. In: Nohlen, Dieter/Grotz, Florian (Hg.), 2011: Kleines Lexikon der Politik, München, S. 584-585, hier: S. 584-585.
- **Schultze**, Rainer-Olaf: Gewaltmonopol. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hg.), 2010: Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien. Methoden. Begriffe, Band 1, A-M, München, S. 328.
- **Schwerhoff**, Gerd, 2004: Die Inquisition. Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit, München.
- **Seibt**, Ferdinand, 2008: Glanz und Elend des Mittelalters. Eine endliche Geschichte, München.

- **Sieck**, Annerose und Jörg-Rüdiger, 2007: Die heilige Inquisition. Folter und Tod im Zeichen des Kreuzes, Wien.
- **Šmahel**, František: Pax externa et interna: Vom Heiligen Krieg zur Erzwungenen Toleranz im hussitischen Böhmen (1419-1458). In: Patschovsky, Alexander/Zimmermann, Harald (Hg.), 1998: Toleranz im Mittelalter, Sigmaringen, S. 221-273, hier: S. 221-269.
- **Trotha**, Trutz von: Ordnungsformen der Gewalt oder Aussichten auf das Ende des staatlichen Gewaltmonopols. In: Nedelmann, Birgitta (Hg.), 1995: Politische Institutionen im Wandel, Opladen, S. 129-166, hier: S. 130-161.
- **Trotha**, Trutz von: Zur Soziologie der Gewalt. In: Trotha, Trutz von (Hg.), 1997: Soziologie der Gewalt, Wiesbaden, S. 9-58, hier: S. 12-26.
- **Vocelka**, Karl, 2010: Österreichische Geschichte, München.
- **Weber**, Max, 1996: Wissenschaft als Beruf, Berlin.
- **Wells**, Herbert George, 1975: Die Geschichte unserer Welt, Zürich.
- **Wimmer**, Hannes, 2009: Gewalt und das Gewaltmonopol des Staates, Wien.

## 6.2 *Zeitungsartikel*

- **Weiss**, Hilde: Aus einem dichten Filialnetz. Lektion, Skandal, Ekstase, Hierarchie – auch wenn man es nicht allen Wörtern ansieht, ein beträchtlicher Teil unseres Wortschatzes stammt aus der Kirchensprache. Entnommen aus der Printausgabe der Wiener Zeitung vom 13. Juni 2011, Seite 14.
- (In der Einleitung erwähnter Artikel, Autor/in unbekannt)  
„15-Jähriger in London zu Tode gefoltert. Verwandte verdächtigten den Jugendlichen der Hexerei.“ Entnommen aus der Rubrik Weltchronik der Printausgabe der Wiener Zeitung vom 7. Jänner 2012, Seite 9.

## **7 Abstract deutsch**

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der religiös motivierten Gewalt im Europa des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit seitens der katholischen Kirche. Dabei werden die zentralen Begriffe *Gewalt* und *Religion* diskutiert und in Beziehung zueinander gestellt. Mittels kritischer Analyse einschlägiger Literatur wird ein Kontext zwischen der dominanten Stellung der Kirche, dem ambivalent agierenden Adel, der Absenz des modernen Staates und den Verbrechen an religiös Verfolgten hergestellt; vor dem Hintergrund der „ordnenden“ Gewalt der Feudalherrschaft, die in erster Linie physischer Natur ist. Maßgebend dabei sind Rechtfertigungsmaßnahmen und Legitimierungen der Gewalt seitens des Klerus, der in erster Linie das Christentum und dessen Auslegung der römischen Würdenträger als einzig wahren Glauben anführt und Gegner als Häretiker verfolgt. Dargelegt wird auch eine Sozialdisziplinierung der Kirche mittels unterschiedlicher Eingriffe in das Leben der Menschen. Anhand von Peter Imbuschs Bedeutungselementen des Gewaltbegriffs werden vier religiöse Gruppierungen/Bewegungen als Opfer von (kirchlicher) Gewalt charakterisiert.

### **7.1 Abstract englisch**

The present work deals with religiously motivated violence in Europe in the late medieval and early modern period by the Catholic Church. Initially, the central concepts of violence and religion are discussed and related to each other made. By critical analysis of relevant literature a context is made between the dominant position of the church, the nobility acting ambiguous, the absence of the modern state and the crimes against religious persecution, against the background of "ordering" violence of the feudal system, which are primarily physical in nature. Decisive here are justifying actions and legitimation of violence on the part of the clergy, primarily Christianity and its interpretation mentioned by the Roman dignitaries as the only true faith and opponents persecuted as heretics. Presented is also a social discipline of the Church by different interventions in the lives of people. Based on Peter Imbuschs significant elements of the term violence four religious groups / movements as victims of (church) are characterized by violence.

## 8 Lebenslauf

### Persönliche Daten

Name	Bernhard Koch
Geburtsdatum	14. März 1985
Geburtsort	Eisenstadt
Staatsbürgerschaft	Österreich
Adresse	Raiffeisenplatz 22, 7123 Mönchhof
E-Mail	<a href="mailto:kochbernhard@web.de">kochbernhard@web.de</a>

### Bildungsgang

1991 – 1995	Volksschule Mönchhof
1995 – 1999	Sporthauptschule Gols
1999 – 2004	Handelsakademie Frauenkirchen (Schwerpunkt Kommunikations- und Informationstechnologie)
Mai 2004	Reifeprüfung
Seit dem WS 2005/06	Studium der Politikwissenschaft und der Geschichte (Wahlfächer) an der Universität Wien

### Sonstiges

2004/2005	Ableistung des Präsenzdienstes in Bruckneudorf
Fremdsprachen	Englisch (Business English Certificate Vantage), Französisch