Rudolf Schieffer

Iudicium Dei

Kriege als Gottesurteile¹

Mein Thema ist die aus dem christlichen Glauben erwachsene Wunschvorstellung, der allmächtige Gott als Herr der Geschichte und gerechter Richter könne gar nicht anders, als bei bewaffneten Auseinandersetzungen unter den Menschen, zumal in einer Schlacht, derjenigen Seite zum Erfolg zu verhelfen, die im Recht ist². Oder, um es mit einem aus ungewisser Wurzel stammenden Zitat auszudrücken, das seit dem 9. Jahrhundert wiederholt aufgegriffen wurde: „Wo man kämpft, da schaut Gott vom geöffneten Himmel aus zu, und der Partei, die er als die gerechte erkennt, der schenkt er auch die Siegespalme (*Quando pugnatur, Deus apertis coelis prospectat, et partem quam inspicit iustam, ibi dat palmam*).“³

Für eine solche Sichtweise konnte man sich nicht bloß auf die Kampfszenen im Alten Testament berufen, bei denen Gott seinem auserwählten Volk immer wieder den entscheidenden Beistand geleistet hatte, es gab auch im Neuen Testament genug Hinweise auf ein beständiges Walten Gottes in seiner Schöpfung bis in Kleinigkeiten hinein: Gemäß einem Wort Jesu fällt ohne den himmlischen Vater kein Sperling vom Himmel und ist jedes Haar auf dem Haupt des Menschen gezählt⁴.

¹ Die Redeform ist beibehalten.

² Vgl. allgemein Kurt-Georg Cram, *Iudicium belli*. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter (Beihefte zum AKG 5, Münster, Köln 1955) im folgenden zitiert: Cram, *Iudicium*; Thomas Scharff, *Die Kämpfe der Herrscher und der Heiligen. Krieg und historische Erinnerung in der Karolingerzeit* (Darmstadt 2002) im folgenden zitiert: Scharff, *Kämpfe*.

³ (*Pseudo-Augustinus*), *Epistulae Augustini et Bonifatii comitis n. 13* (*Migne PL* 33, 1098), zitiert von Jonas von Orléans (?), *Capitula diversarum sententiarum pro negociis rei publicae consulendis* c. 9 (Gerhard Laehr, *Ein karolingischer Konzilsbrief und der Fürstenspiegel Hincmars von Reims*, hrsg. von Carl Erdmann, in: NA 50 [1935] 106–134, hier 122), Hinkmar von Reims, *De regis persona et regio ministerio* c. 13 (*Migne PL* 125, 843 B), Anselm von Lucca, *Liber contra Wibertum* (MGH Ldl 1, 524) und *Collectio canonum* 13,5 (*Edith Pásztor*, *Lotta per le investiture e „ius belli“: la posizione di Anselmo di Lucca*, in: Sant’Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture, a cura di Paolo Golinelli [Bologna 1987] 375–421, hier 408), Wido von Ferrara, *De scismate Hildebrandi* 1, 8 (MGH Ldl 1, 542), Bonizo von Sutri, *Liber ad amicum* l. 9 (MGH Ldl 1, 618), Gregor von S. Grisogono, Polycarpus VII 12, 5 (vgl. Uwe Horst, *Die Kanonessammlung Polycarpus des Gregor von S. Grisogono. Quellen und Tendenzen* [MGH Hilfsmittel 5, München 1980] 195, 203), Ivo von Chartres, *Decretum* 10, 109 (*Migne PL* 161, 725C) und Panormia 8, 43 (*Migne PL* 161, 1314 A). Der Text fehlt im *Decretum Gratiani*. Vgl. Cram, *Iudicium* 14, der sich allein auf Ivo bezieht.

⁴ Matth. 10, 29f.

Der Kirchenvater Augustinus brachte es, ohne gleich an den Krieg zu denken, auf die knappe Formel: „Nichts geschieht, außer was Gott selbst tut oder zu geschehen gestattet“⁵, und er war zugleich überzeugt, daß Gott nicht nur am Ende der Zeiten sein jüngstes Gericht hält, sondern auch jetzt schon und stets seit dem Beginn der Menschheitsgeschichte seine Urteile fällt, wie er in „De civitate dei“ schrieb⁶.

Die Vorstellung vom Krieg als Gottesgericht und seinem Ausgang als Gottesurteil, die vor diesem theologischen Hintergrund zu denken möglich wurde, ist bekanntermaßen nicht der einzige historisch belegte Versuch, die zeitlose Realität von Gewalt und Kampf ungeachtet der pazifistischen Botschaft des Neuen Testaments irgendwie mit der christlichen Weltsicht in Einklang zu bringen⁷. Daneben und nicht selten damit verwoben gibt es die (bereits vorchristliche) Lehre vom gerechten Krieg, ferner die Deutung als Strafe Gottes für die Sünden seiner Gläubigen, das Postulat des bewaffneten Schutzes der Wehrlosen, den Drang zur offensiven Bekämpfung der Heiden, gar den von der Kirche selbst gebotenen Kreuzzug zur Befreiung des Heiligen Grabes wie auch gegen die als solche deklarierten Ketzer. Mit den meisten dieser Verständnisformen hat das Gottesgericht bzw. Gottesurteil einen relativ naiven Glauben gemeinsam und zudem eine apodiktische Betrachtungsweise, die davon ausgeht, daß das Recht prinzipiell nur auf einer Seite liegen kann. Fern ist jedenfalls das neuzeitliche Denken in divergierenden politischen Interessen von je eigener Berechtigung, deren noch so unfriedliches Aufeinanderprallen letztlich doch immer einen vertraglichen Ausgleich finden muß. Innerhalb dieses weiten Rahmens christlicher Kriegslegitimation fällt speziell am Konzept vom Gottesgericht bzw. Gottesurteil auf, daß die rechtfertigenden Gründe für den Griff zu den Waffen nicht von vornherein kategorisiert sind (wie beim „gerechten Krieg“) und sich womöglich erst im Verlauf des Konflikts dank göttlichem Eingreifen als solche enthüllen. Der Gedanke, daß Gott der gerechten Sache notwendigerweise zum Sieg verhelfen wird, macht die Kombattanten gewissermaßen zu Werkzeugen der göttlichen Allmacht, stärkt also deren Kampfesmut und Zuversicht, und zwar auf beiden Seiten, wenn die eine wie die andere, was der Normalfall ist, im Recht zu sein glaubt. Eine gewonnene Schlacht aus der Sicht der Sieger als Gottesurteil hinzustellen, ist überdies geeignet, die Gegenseite zu delegitimieren und von der Fortführung des Krieges abzuhalten.

Obgleich die Vorstellung vom Krieg, den Gott als gerechter Richter über Gut und Böse entscheidet, selbstredend tief in vormodernen Denkweisen wurzelt, wie noch darzutun sein wird, ist sie doch auch dem 20. Jahrhundert keineswegs fremd geblieben. Die Mobilisierung millionenfacher Massenheere und darüber hinaus die konsequente Ausrichtung ganzer Volkswirtschaften auf die Erfordernisse eines zunehmend „totalen“ Krieges waren eine solche Kraftanstrengung und Disziplinie-

⁵ *Augustinus*, De dono perseverantiae c. 12 (*Migne PL* 45, 1000).

⁶ *Augustinus*, De civitate dei 20, 1 (*Corpus Christianorum. Series latina* 48, 699).

⁷ Zur systematischen Entfaltung im Decretum Gratiani vgl. *Ernst-Dieter Hehl*, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 19, Stuttgart 1980) 57–108.

rungsleistung, daß es wünschenswert oder gar geboten schien, den breiten Volksschichten, die dafür ansprechbar waren, neben der allgemeinen patriotischen Begeisterung oder zumindest Loyalität auch ein religiöses Fundament ihres Durchhaltewillens und ihrer Siegesgewißheit nahezubringen, und das beruhte eben auf der Beteuerung vor allem von kirchlicher Seite, an einem Gottesgericht über frevelhafte Feinde mit insofern sicherem Ausgang teilzuhaben. Wieweit das während des Zweiten Weltkriegs namentlich von der Geistlichkeit in den alliierten Ländern im Sinne eines „Kreuzzuges“ gegen das totalitär beherrschte Deutschland Adolf Hitlers artikuliert worden ist, habe ich nicht näher untersucht. Innerhalb Deutschlands, das ja ziemlich ungeniert als Aggressor aufgetreten war, bestanden wenig Voraussetzungen für eine derartige pastorale Aufbereitung der Lage, die allenfalls Anlaß gab, allgemein zu Vaterlandsliebe, Disziplin und Opfermut aufzurufen. Nach Gestapo-Berichten soll in katholischen Predigten sogar eher umgekehrt zur Sprache gekommen sein, „daß der gegenwärtige Krieg eine Strafe Gottes für die Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit der nationalsozialistischen Führung sei“⁸.

Demgegenüber hat Klaus Schreiner gezeigt, daß im Ersten Weltkrieg, als sich das Deutsche Kaiserreich nach zunächst einhelliger Überzeugung dem unprovokierten Angriff mißgünstiger Feinde ausgesetzt, also unzweifelhaft im Recht sah, der uralte Gedanke vom Krieg als Gottesgericht durchaus eine Rolle gespielt hat, sobald es um die religiöse Bewältigung dieser erschreckenden Erfahrung ging⁹. Die mildere Variante bestand darin, den Krieg als „ein Strafergericht für alle Völker“ aufzufassen, „die von ihm betroffen werden“, so 1914 der Kriegshirtenbrief der deutschen katholischen Bischöfe, die darin einen „lauten Ruf zur Buße und Sühne“ erkannten, also Schuld und Versagen keineswegs allein den anderen unterstellten. Aber es findet sich auch, zumal auf protestantischer Seite, die Auffassung, Deutschland komme es zu, als Werkzeug Gottes ein weltgeschichtliches Gottesgericht an seinen Feinden zu vollziehen. Gott habe die Deutschen berufen, der Welt jene Erleuchtung zu vermitteln, die dem deutschen Volk durch die Reformation zuteil geworden sei. Kein Wunder, daß umgekehrt kirchliche Verlautbarungen in Frankreich darauf abzielten, Deutschland sei der „theoretische und praktische Gegner des Katholizismus und häufig genug des ganzen Christentums“ und daher im aktuellen Krieg der göttlichen Bestrafung verfallen¹⁰. Aus England ließen sich gar Stimmen in Predigten, Presse und Literatur vernehmen, die den rächenden Gott des Alten Testaments als Anwalt englischer Interessen ins Feld führten und den Krieg mit

⁸ Zitat nach *Arnold Angenendt*, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert* (Münster 2007) 480.

⁹ Vgl. *Klaus Schreiner*, „Helm ab zum Ave Maria“. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg, in: *Rottenburger Jb. für Kirchengeschichte* 25 (2006) 65–98, danach die folgenden Zitate.

¹⁰ Vgl. *Klaus Schreiner*, *Gottesfriede und Heiliger Krieg. Religion in politisch-militärischen Kontexten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, in: *Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an Europas Schulen*, hrsg. von *Waltraud Schreiber* (Bayerische Studien zur Geschichtsdidaktik 2, Neuried 2000) 157–191, hier 189ff., auch zum Folgenden.

Deutschland zum „heiligen Krieg“ stilisierten, in dem England im Auftrag Gottes handelt, um den Feind aller christlichen Zivilisation zu vernichten.

Natürlich war all dies reine Kriegspropaganda, gerichtet an diejenigen, die sich dadurch in ihrer Zuversicht bestärken lassen wollten, aber kaum ernstlich dazu gedacht, den jeweiligen Feind moralisch zu beirren. Ohnehin richteten die politisch und militärisch Verantwortlichen auf allen Seiten, ungeachtet persönlicher religiöser Einstellungen, ihr Handeln allein an innerweltlichen Maßstäben aus und rechneten gewiß nicht mit einem Gottesurteil als Ergebnis ihrer Materialschlachten. Insofern erweist sich die religiös verbrämte Kriegsdeutung des 20. Jahrhunderts als ein letzter Ausläufer, eine eigentlich unzeitgemäße Adaptation von Traditionsbeständen längst vergangener Epochen, in denen eine geschlossene christliche Gesellschaft ihren Bedarf nach Welterklärung gar nicht anders als im Lichte des Glaubens und seines jeweils zeitgenössischen Verständnisses hatte stillen können.

Gott als den himmlischen Schiedsrichter in den Kriegen der Menschen anzusehen, war noch nicht dem frühen Christentum in den Sinn gekommen, das allem Militärischen einigermmaßen fernstand, tauchte als Idee aber sogleich mit der Hinwendung der Kaiser zum Christengott auf, der ihnen fortan im Kampf um die Macht als Schlachtenhelfer zur Seite zu stehen und sein Urteil zu fällen schien: an der Milvischen Brücke 312 ebenso wie am Frigidus 394¹¹. Das war eine spontane Anknüpfung an heidnische Denkschemata vom Umgang mit den Göttern, die erst recht die eindringenden Barbaren nicht abstreiften, wenn sie den neuen Glauben übernahmen. Auch Chlodwig errang nach Gregor von Tours seinen entscheidenden Sieg über die Alemannen mit göttlicher Hilfe nach einem Versprechen der Taufe, verstand also ebenfalls das ausschlaggebende Urteil der höheren Macht durch sein Verhalten günstig zu beeinflussen¹². Den Franken und anderen Barbarenvölkern war diese Ansprechbarkeit Gottes aus vorchristlicher Zeit so geläufig, daß sie dessen Gerechtigkeit und Allwissenheit zu einem funktionablen Element ihres normalen Rechtslebens gemacht hatten. Das *iudicium dei* (nach einem anglateinischen Terminus *ordalium*) galt als ein Mittel der Rechtsfindung überall dort, wo menschliches Erkenntnisvermögen versagte, und blieb in unterschiedlichen Vollzugsformen trotz gelegentlich geäußelter Bedenken jahrhundertlang in Übung, wenn es darum zu tun war, sicher zwischen Schuld und Unschuld, zwischen Recht und Unrecht unterscheiden zu können¹³. Dabei rechnete die Variante des gerichtlichen Zweikampfs, belegt von der Lex Salica bis zum Sachsenspiegel, bereits auf der sozusagen zivilen Ebene mit der Möglichkeit, das göttliche Urteil auch durch das größere Geschick im Führen der Waffen zum Vorschein zu bringen. Von da war es nur noch ein kleiner Schritt zu der Vorstellung, daß gleichermaßen der Ausgang

¹¹ Vgl. den Beitrag von Werner Eck in diesem Band.

¹² Vgl. Ian Wood, Gregory of Tours and Clovis, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 63 (1985) 249–272; Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900 (Stuttgart 32001) 171f.

¹³ Vgl. Dieter Lanczkowski, Hans-Wolfgang Strätz, Gottesurteil I–II, in: *Theologische Realenzyklopädie* 14 (1985) 100–105; H. Holzhauser, A. Pesch, Ordal, in: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 22 (2003) 147–161.

des Ringens ganzer Heere, weil vom Willen Gottes abhängig, zumindest nachträglichen Aufschluß über die Berechtigung der jeweiligen Kampfziele gewährt, also ein Ordal im großen Maßstab darstellt.

Den gleitenden Übergang veranschaulicht niemand besser als Gregor von Tours am Ende des 6. Jahrhunderts in seiner ausgiebigen Schilderung der blutigen Auseinandersetzungen unter den verfeindeten Merowingern. Inmitten der Verwicklungen um den Thronprätendenten Gundowald ist es 584 zunächst der Magnat Gunthram Boso, der auf den Vorwurf treulosen Wortbruchs, erhoben von König Gunthram, reagiert, indem er das Hervortreten eines einzelnen standesgemäßen Widersachers fordert und vom König verlangt, die Sache dem Urteil Gottes anheimzugeben (*ponens hoc in Dei iudicium*), damit er entscheide, wenn er beide auf einem Platz kämpfen sehe (*in unius campi planitiae viderit demicare*)¹⁴. Das Duell kommt nicht zustande, und wenig später läßt Gundowald dem König die Drohung ausrichten, er werde mit einem starken Heer anrücken, und „dann wird Gott richten (*iudicavit tunc Deus*), wenn wir auf einem Platz zusammentreffen (*in unius campi planitiae iuncxerimus*), ob ich Chlothars Sohn bin oder nicht“¹⁵. Während hier also eine genealogische Streitfrage (von erheblicher politischer Tragweite) durch ein von Gott zu entscheidendes militärisches Gefecht geklärt werden soll, lesen wir einige Seiten zuvor bei Gregor auch von der Abwehr eines bewaffneten Vorstoßes in Gunthrams Teilreich im Jahre 583, daß dafür das göttliche Gericht zuständig war: König Gunthram, so Gregor von Tours, zog mit einem Heer gegen seinen feindlich eingedrungenen Bruder und „setzte seine ganze Hoffnung auf das Gericht Gottes (*totam spem in Dei iudicio conlocans*)“, indem er eines Abends seine Truppe ausschickte und im Schutze der Dunkelheit den größten Teil des Heeres seines Bruders tötete¹⁶. Gleichgültig also, ob es sich um zwei Einzelkämpfer oder ganze Heere handelt, ob es um bestimmte Rechtsfragen oder einen ungehemmten Machtkampf geht, die Sichtweise und die Wortwahl Gregors sind so gut wie identisch und verweisen regelmäßig auf das Urteil des gerechten Gottes.

Vor diesem Hintergrund erstaunt es wenig, daß bei Geschichtsschreibern der folgenden Jahrhunderte – ganz parallel zur Praxis des Gottesurteils im Gerichtswesen der Zeit – die Schilderung kriegesischer Zusammenstöße recht häufig mit dem Hinweis auf das darin manifestierte *iudicium dei* verbunden ist. Aus dem Vorrat einschlägiger Belegstellen, die bisher niemand vollständig gesammelt hat, nenne ich beispielsweise die Annales Mettenses von etwa 805, die bei den innerfränkischen Auseinandersetzungen um den Aufstieg der Karolinger mehrfach Gottes Gericht am Werke sehen: Pippin der Mittlere kündigt vor der Schlacht von Tertry (687) an, das *iudicium Domini* auf sich nehmen zu wollen¹⁷, während im Kampf

¹⁴ Gregor von Tours, *Historiae* 7, 14 (MGH SS rer. Merov. 1/1², 336); vgl. Cram, *Iudicium* 58.

¹⁵ Gregor von Tours, *Historiae* 7, 32 (a. a. O. 352); vgl. Cram, *Iudicium* 58.

¹⁶ Gregor von Tours, *Historiae* 6, 31 (a. a. O. 300); vgl. Cram, *Iudicium* 8.

¹⁷ Annales Mettenses priores ad a. 690 (MGH SS rer. Germ. [10], 8); vgl. Irene Haselbach, *Aufstieg und Herrschaft der Karolinger in der Darstellung der sogenannten Annales Mettenses priores* (Historische Studien 412, Lübeck, Hamburg 1970) 161; Scharff, *Kämpfe* 156.

Karl Martells mit den Neustriern 717 diese ihre Verblendung beweisen, indem sie für sich das *divinae iustitiae iudicium* in Anspruch nehmen (und dann prompt scheitern)¹⁸. Beim Feldzug gegen Bayern kommt 743 Pippin der Jüngere nach seinem Sieg gar in die Lage, dem auf der Gegenseite aufgegriffenen päpstlichen Legaten vorhalten zu können, *per iudicium Dei*, das auf sich zu nehmen er sich nicht gescheut habe, sei nunmehr erwiesen, daß Bayern zum Frankenreich gehöre¹⁹.

Während es hier wie bei vielen anderen Belegstellen für *iudicium dei* um interne Zwistigkeiten eines grundsätzlich christlichen Reiches geht, ist es wesentlich schwieriger, dieselbe Vorstellung bei Kämpfen zwischen Christen und Heiden anzutreffen. Ziemlich verworren wirkt ein beim sog. Fredegar im mittleren 7. Jahrhundert gebotener Bericht über die Feldzüge des byzantinischen Kaisers Herakleios gegen die als Sarazenen bezeichneten Muslime im Orient: In der Nacht vor einer entscheidenden Schlacht seien Zehntausende vom Heer des Herakleios durch das Schwert Gottes getötet worden, so daß infolge dieses *devinum iudicium* am nächsten Morgen der Kampf nicht möglich war und die Sarazenen weiter ungehindert in das Römerreich eindringen konnten²⁰. Erst aus dem weiteren Verlauf der auf ungewissen Quellen beruhenden Erzählung ergibt sich, daß in dem Vorgang eine Strafe für des Kaisers häretischen Glauben sowie seine Ehe mit einer Nichte gelegen haben soll. Ähnlich vereinzelt nimmt sich im Okzident eine kommentierende Bemerkung Erzbischof Hinkmars von Reims in seinen *Annales Bertiniani* aus, der 881 die kampflose Flucht König Ludwigs des Jüngeren vor den plündernden Normannen zu einem *divinum iudicium* erklärte, das offenbart habe, daß „das, was von den Normannen geschah, nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Kraft vollbracht wurde“²¹. Die Normannen ebenso wie die Sarazenen und bald auch die Ungarn als Geißel Gottes zur Züchtigung des christlichen Volkes und seiner Herrscher für ihre Sünden hinzustellen, war ein weit verbreitetes Mittel zur geistlichen Bewältigung der eigenen Hilflosigkeit gegenüber den ungestümen heidnischen Feinden²².

Aber das hat ganz offensichtlich nicht dazu geführt, daß auch die christlichen Abwehrerfolge, die mit der Zeit doch zustande kamen, auf ein Gottesgericht zurückgeführt worden wären. In den zahlreichen Berichten über Ottos des Großen Ungarnsieg auf dem Lechfeld 955 kommt erwartungsgemäß immer wieder zum Ausdruck, daß man sich dank Gottes tätiger Hilfe durchgesetzt habe, aber von einem *iudicium dei* ist nirgends ausdrücklich die Rede²³. Anscheinend war diese

¹⁸ *Annales Mettenses priores* ad a. 717 (a. a. O. 24).

¹⁹ *Annales Mettenses priores* ad a. 743 (a. a. O. 35).

²⁰ *Fredegar*, Chronik 4, 66 (MGH SS rer. Merov. 2, 154).

²¹ *Annales Bertiniani* ad a. 881, ed. *Félix Grat, Jeanne Vielliard, Suzanne Clémencet* (Paris 1964) 244; vgl. *Scharff*, Kämpfe 156.

²² Vgl. *Horst Zettel*, Das Bild der Normannen und der Normanneneinfälle in westfränkischen, ostfränkischen und angelsächsischen Quellen des 8. bis 11. Jahrhunderts (München 1977) 191 f., 206 f.

²³ Vgl. *Lorenz Weinrich*, Tradition und Individualität in den Quellen zur Lechfeldschlacht 955, in: DA 27 (1971) 291–313; *Hagen Keller*, Machabaeorum pugnae. Zum Stellenwert eines biblischen

Denkfigur doch so eng mit dem Ordal verknüpft, daß sie eigentlich nur auf Streitigkeiten unter Christenmenschen und nicht auf den Heidenkampf bezogen werden konnte. Dementsprechend ist der Gedanke durchaus wieder präsent, als es unter Heinrich III. im mittleren 11. Jahrhundert zu mehrfachen kriegerischen Verwicklungen mit den inzwischen getauften Ungarn kommt. Den Annalen von Niederaltaich zufolge soll im Sommer 1044 beim Vormarsch des salischen Königs an der Donau nach vergeblichen Friedensverhandlungen, bei denen es um die Frage des rechtmäßigen Königs in Ungarn ging, vereinbart worden sein, die Sache gewaltsam auszutragen und den dritten folgenden Tag anzuberaumen, „an dem das göttliche Urteil zum Vorschein käme (*in quo divinum apparuit iudicium*)“²⁴. In der Schlacht an der Raab erwehrten sich Heinrichs Leute einer feindlichen Übermacht, weil Gott – so der Altaicher Annalist – „nichts ungestraft läßt, was vor seinen Augen ungerecht ist“ und daher „seine Gerechtigkeit umwandelte zu einem Urteil (*iusticiam convertens in iudicium*)“²⁵ des Inhalts, daß der Streit der Könige nicht eher beigelegt würde, als bis er durch viel Blut derjenigen gesühnt wäre, durch deren Wut er vom Zaune gebrochen war, da gemäß dem Bibelwort „wer zum Schwert greift, durch das Schwert umkommt“²⁵.

Besonders aufschlußreich ist, daß das Gottesurteil nicht ganz selten von unseren Quellenautoren sogar dann noch bemüht wird, wenn die in ihren Augen ungerechte, also die gegnerische Sache den Sieg davongetragen hatte. Das gilt schon von der erwähnten Bemerkung Hinkmars, wonach die Normannen infolge eines *divinum iudicium* den mutlosen Karolingerkönig, der doch zweifellos im Recht gewesen war, hätten strafen, also militärisch überwinden können²⁶. Ganz ähnlich versucht sich Bruno in seinem Buch vom Sachsenkrieg mit dem Sieg des Tyrannen Heinrich IV. 1075 an der Unstrut abzufinden, indem er schreibt: „Wenn Gott nicht dort unseren Hochmut hätte demütigen wollen, hätte unsere geringe Schar das ganze Heer in die Flucht geschlagen.“²⁷ Daß Gott offenbar zwischen verschiedenen in sich berechtigten Zielen kalkuliert und so zu seiner richterlichen Entscheidung kommt, läßt auch Hermann von Reichenau in seiner Chronik anklingen, wenn er berichtet, Kaiser Heinrich III. habe 1052 in einem erneuten Feldzug gegen Ungarn das befestigte Preßburg belagert, aber nicht einnehmen können, „weil Gott den Eingeschlossenen, die ihn angstvoll anriefen, zu Hilfe kam (*Deo obsessis se anxie invocantibus opitulante*)“²⁸, dem Allmächtigen also die Erhörung dieser Stoßgebete wichtiger war als der Sieg des Kaisers, der seine Autorität gegenüber dem ungarischen König zu befestigen suchte. Besonders berühmt ist

Vorbilds in Widukinds Deutung der ottonischen Königsherrschaft, in: *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*. Festschrift für Karl Hauck, hrsg. von Hagen Keller, Nikolaus Staubach (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23, Berlin, New York 1994) 417–437.

²⁴ *Annales Altahenses maiores* ad a. 1044 (MGH SS rer. Germ. [4], 35); vgl. *Cram*, *Iudicium* 91.

²⁵ *Annales Altahenses maiores* ad a. 1044 (a. a. O. 36); vgl. auch ebd. ad a. 1050 (a. a. O. 46).

²⁶ Siehe Anm. 21.

²⁷ Brunos Buch vom Sachsenkrieg c. 46 (MGH Dt. MA 2, 44f.); vgl. *Cram*, *Iudicium* 7.

²⁸ *Hermann von Reichenau*, Chronik ad a. 1052 (MGH SS 5, 131).

Hermanns Einschätzung der schweren Niederlage, die Papst Leo IX. persönlich 1053 in der Schlacht von Civitate gegen die unteritalienischen Normannen erlitten hat. Das sei, schreibt er, „nach einem verborgenen Urteil Gottes (*occulto Dei iudicio*)“ geschehen, wofür er selber gleich die möglichen Beweggründe anführt: entweder weil sich für einen Priester solchen Ranges eher der geistliche Kampf als der leibliche für vergängliche Dinge ziemt, oder weil er so viele nichtswürdige Menschen, die ihm wegen der Aussicht auf Straffreiheit oder schnöden Gewinn zugeströmt waren, gegen ebensolche Frevler in den Kampf geschickt hatte, oder weil die *divina iusticia* aus anderen Gründen, die nur sie kennt, die eigenen Mannen scheitern ließ²⁹.

Es zeichnet sich ab, daß die Berufung auf ein *iudicium dei*, das im Ausgang des bewaffneten Kampfes sichtbar wird, gegenüber dem allgemeinen Glauben an das stete Walten Gottes in seiner Schöpfung die konkretere Vorstellung ist, die sich im früheren Mittelalter vor allem dann leicht einstellte, wenn dem Konflikt eine im weitesten Sinne rechtliche Problematik zugrunde lag und insofern eine Analogie zum Ordal gesehen oder zumindest herbeigeredet werden konnte. Kaum zufällig betreffen daher die beiden bekanntesten Einzelfälle, die sich auch dadurch auszeichnen, daß mehr als nur eine zeitgenössische Quelle diesen spezifischen Blickwinkel wiedergibt, also sich ein verbreitetes Meinungsklima andeutet, Konflikte um die Thronfolge im Frankenreich. Im heftigen Streit darüber, ob nach dem Tode Ludwigs des Frommen sein kaiserlicher Sohn Lothar I. das Gesamterbe für sich beanspruchen durfte oder mit seinen jüngeren Brüdern gleichgewichtig zu teilen hatte, fiel die hauptsächliche Entscheidung am 25. Juni 841 auf dem Schlachtfeld von Fontenoy durch den blutig errungenen Sieg Ludwigs und Karls über den älteren Lothar³⁰. Diese Schlacht, deren Tragweite von den Zeitgenossen sogleich erkannt wurde, ist von Nithard, der selbst im Getümmel gekämpft hatte und seinen Bericht nur wenige Monate später formulierte, sehr bewußt als ein Gottesgericht zugunsten des Teilungsrechts dargestellt worden. Am Ende aller vergeblichen Vorverhandlungen heißt es, die späteren Sieger hätten ihrem Kontrahenten mitgeteilt, sie würden am folgenden Tage um die zweite Stunde „zum Urteil des allmächtigen Gottes (*ad omnipotentis Dei iudicium*)“, das ihnen gegen ihren Willen aufgedrängt werde, erscheinen³¹. Nach dem Erfolg auf dem Schlachtfeld versammeln Ludwig und Karl sogleich die verfügbaren Bischöfe, die ihnen wunschgemäß bescheinigen, sie hätten „allein für Gerechtigkeit und Billigkeit (*pro sola iusticia et aequitate*)“ gekämpft, was „durch Gottes Gericht (*Dei iudicio*)“ augenscheinlich geworden

²⁹ Hermann von Reichenau, Chronik ad a. 1053 (a. a. O. 132); vgl. Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6, Stuttgart 1935) 112.

³⁰ Vgl. Cram, Iudicium 20–47; Franz Pietzcker, Die Schlacht bei Fontenoy 841. Rechtsformen im Krieg des frühen Mittelalters, in: ZRG Germ. Abt. 81 (1964) 318–340; Adelheid Krab, Die Entstehung der „potestas regia“ im Westfrankenreich während der ersten Regierungsjahre Kaiser Karls II. (840–877) (Berlin 2000) 77–86, 111–114; Scharff, Kämpfe 155–158.

³¹ Nithard, Historiae 2, 10, ed. Philippe Lauer (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age 7, Paris 1926) 76.

sei³², und fortan dient Nithard der Hinweis auf diesen himmlischen Richterspruch noch mehrfach dazu, Lothar I., der den Kampf nicht aufgab, vollends ins Unrecht zu setzen³³. Auch wenn dies eine evident parteiische Schilderung im Dienste Karls des Kahlen ist, bleibt doch zu berücksichtigen, daß auch die ostfränkischen Fuldaer Annalen davon sprechen, die verfeindeten Brüder hätten beschlossen, ihren Streit mit dem Schwert zu entscheiden und „die Sache durch das Gericht Gottes prüfen zu lassen (*Dei iudicio causam examinandam decreverunt*)“³⁴. Und in seinem Bußbuch wendet sich der Fuldaer Abt Hrabanus Maurus, ein Parteigänger Lothars, gegen die Vorstellung, die „neulich“ beim Kampf „unserer *principes*“ begangenen Tötungen bedürften keiner Buße, weil sie auf Befehl dieser *principes* geschehen und durch ein Urteil Gottes (*Dei iudicio*) abgeschlossen seien³⁵. Offensichtlich war es diese Deutung des Geschehens, die 841 und danach die Gemüter bewegt hat.

Der andere Fall führt ins Jahr 876, als nach dem Tode König Ludwigs des Deutschen dessen einst verbündeter Bruder Karl der Kahle, inzwischen Kaiser, den ostfränkischen Anteil an Lotharingen, womöglich aber auch das gesamte Ostfrankenreich, sich im Handstreich unterwerfen und damit das Erbrecht von Ludwigs drei Söhnen beiseite schieben wollte, was einer von diesen, Ludwig der Jüngere, durch einen raschen Sieg im Gefecht von Andernach am 8. Oktober 876 vereitelt hat³⁶. Auch diesmal ist es eine zeitgenössische Quelle, die Annales Vedastini, die mitteilt, Kaiser Karl und sein Neffe Ludwig hätten sich auf Eingebung des Teufels in einen Krieg verstrickt und bei Andernach sei der Sieg *iudicio Dei* Ludwig zugefallen³⁷. Darüber hinaus halten die Fuldaer Annalen den etwas weniger präzisen Eindruck fest, im Kampf gegen Karl sei „zweifellos vom Himmel her (*sine dubio caelitus*)“ gefochten worden³⁸, und vor allem weiß Hinkmar von Reims zu berichten, angesichts der jähren Bedrohung durch den Kaiser habe der junge Ludwig zunächst zehn Männer das Gottesurteil mit heißem Wasser und zehn das mit heißem Eisen und zehn das mit kaltem Wasser bestehen lassen, wobei alle flehten, Gott möge durch dieses Urteil zeigen, ob Ludwig weiter „von Rechts wegen (*per rectum*)“ das Gebiet beherrschen solle, das ihm sein Vater vermacht habe. Erst als alle Männer unverseht aus dem Gottesgericht hervorgingen, sei Ludwig zum Kampf gegen Karl ausgezogen, den er in Andernach siegreich bestanden habe³⁹. Die Schlacht erscheint nur noch als die Durchsetzung des zuvor schon im Ordal erkannten und bestätigten Rechts.

³² Nithard, *Historiae* 3, 1 (a. a. O. 82).

³³ Vgl. Cram, *Iudicium* 40f.

³⁴ Annales Fuldenses ad a. 841 (MGH SS rer. Germ. [7], 32).

³⁵ Hrabanus Maurus, *Paenitentiale* ad Otgarium c. 15 (MGH Epp. 5, 464); vgl. Raymund Kottje, Die Tötung im Kriege. Ein moralisches und rechtliches Problem im frühen Mittelalter (Beiträge zur Friedensethik 11, 1991) 5f.

³⁶ Vgl. Cram, *Iudicium* 87–89; Joseph Prinz, Der Feldzug Karls des Kahlen an den Rhein im September 876, in: DA 33 (1977) 543–545; Scharff, Kämpfe 156.

³⁷ Annales Vedastini ad a. 876 (MGH SS rer. Germ. [12], 41).

³⁸ Annales Fuldenses ad a. 876 (a. a. O. 89).

³⁹ Annales Bertiniani ad a. 876 (wie Anm. 21) 207f.

Ob es sich tatsächlich so abgespielt hat, kann man füglich bezweifeln, zumal Hinkmars ganzer Bericht überdeutlich zu erkennen gibt, wie sehr er angesichts der akuten Normannengefahr diesen Vormarsch seines Königs an den Rhein mißbilligte. Er gönnte also Karl dem Kahlen die Niederlage bei Andernach von Herzen und wird gern darin die gerechte Strafe Gottes für einen Kampf erblickt haben, in dem das Recht eindeutig auf der Seite Ludwigs des Jüngeren war. Daß er mit dieser Deutung sichtlich nicht alleinstand, wurde gewiß auch dadurch begünstigt, daß die militärische Entscheidung so abrupt und eindeutig ausgefallen war, was ähnlich wie zuvor in Fontenoy 841 und später 1080 an der Weißen Elster, als der Gegenkönig Rudolf im Getümmel die rechte Hand, die Schwurhand, verlor und daran verblutete⁴⁰, den Eindruck eines unmittelbar vollstreckten Urteils des göttlichen Richters aufdrängte. Selbstverständlich sind derlei Berichte in der Absicht aufgezeichnet worden, die Mit- und Nachwelt zur selben Sicht zu bewegen. Sie können daher mit einem von Carl Erdmann auch auf das 11. Jahrhundert adaptierten Begriff als Propaganda bezeichnet werden⁴¹, die insofern auf fruchtbaren Boden fiel, als in der Welt des frühen Mittelalters niemand an der Möglichkeit eines jederzeitigen göttlichen Eingreifens in das irdische Geschehen gezweifelt hat. Das lehrt nicht bloß konkret die jahrhundertlang aufrechterhaltene Prozedur der Ordale, sondern das zeigen auch ganz allgemein vielfältige Frömmigkeitsformen, die auf der Zuversicht beruhten, das Verhalten der göttlichen Allmacht günstig beeinflussen zu können. Dieser Glaube erstreckte sich auch auf die damals Mächtigen, die Akteure des politischen und militärischen Geschehens, und war geeignet, zumindest die Selbstsicherheit zu zügeln, mit der sie gegenüber christlichen Gegnern das Gericht Gottes auf dem Schlachtfeld herauszufordern wagten – anders als im 20. Jahrhundert.

⁴⁰ Vgl. *Cram*, *Iudicium* 145–148; *Tilman Struve*, Das Bild des Gegenkönigs Rudolf von Schwaben in der zeitgenössischen Historiographie, in: *Ex ipsis rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik. Festschrift für Harald Zimmermann zum 65. Geburtstag*, hrsg. von *Klaus Herbers*, *Hans Henning Kortüm*, *Carlo Servatius* (Sigmaringen 1991) 459–475.

⁴¹ Vgl. *Carl Erdmann*, Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit, in: *HZ* 154 (1936) 491–512; *Monika Suchan*, Königsherrschaft im Streit. Konfliktaustragung in der Regierungszeit Heinrichs IV. zwischen Gewalt, Gespräch und Schriftlichkeit (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 42, Stuttgart 1997) 202–248.