Jutta Nowosadtko

# Hinrichtungsrituale: Funktion und Logik öffentlicher Exekutionen in der Frühen Neuzeit

Ein moderner Betrachter ist spontan dazu geneigt, die frühneuzeitlichen Hinrichtungen als bloßen Ausdruck vormoderner Barbarei zu bewerten. Die grausamen Exekutionen wirken befremdlich und unverständlich und üben allenfalls eine makabre Faszination aus. In dieser Distanz kommt ein zentraler Unterschied zwischen dem modernen und vormodernen Strafverständnis zum Ausdruck. Moderne Gesellschaften neigen, sofern sie die Todesstrafe nicht völlig abgeschafft haben, dazu, die Ausübung obrigkeitlicher Tötungsmacht schamhaft hinter Gefängnismauern zu verbergen. Die Ursachen dieses Diskretionsbedürfnisses resultieren aus dem Widerspruch zwischen dem erhobenen Zivilisationsanspruch bürgerlicher Gesellschaften und den damit nur schwer zu vereinbarenden blutigen Begleitumständen der staatlich verordneten Tötungen. Der einzige Zweck moderner Todesstrafen besteht im Schutz der Gemeinschaft vor dem Aggressor. Sie stellen ein ultimatives Instrument dar, um ein Gesellschaftsmitglied, das durch sein Handeln die Teilnahmerechte verwirkt hat, auszuschließen und zu vernichten. Nicht zufällig töten moderne Staaten nicht mehr im Namen des Herrn, sondern im Namen des Volkes. Die Hinrichtungen zielen eher auf das Leben als den Körper und sollen deshalb möglichst schmerzfrei vollzogen werden.

Der Gegensatz zum frühneuzeitlichen Strafverständnis könnte kaum größer gedacht werden. Im alten System wurde der Körper nicht als Mittler, sondern als Ziel der Strafe angesehen. Die dabei zugefügten Schmerzen wurden an der Schwere der Schuld bemessen. Die Legitimität physischer Gewaltanwendung manifestierte sich gerade in der demonstrativen Öffentlichkeit der Hinrichtungsrituale. Galt im Zeitraum zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert, dass die Prozesse geheim geführt und die Strafen öffentlich vollstreckt wurden, so trifft seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für die juristische Praxis das genaue Gegenteil zu. Insofern erscheint es kaum verwunderlich, dass neben enzyklopädischen Überblicken zur Geschichte der diversen Todesstrafen vor allem Studien begegnen, die sich mit dem Wandel des vormodernen zum modernen Strafvollzug beschäftigen. Vielen Längsschnittstudien fällt es außerordentlich schwer, die frühneuzeitliche Strafjustiz nicht als morbides Kuriositäten- und Gruselkabinett oder

als bloße Negativfolie für die modernen Entwicklungen des späten 18. und des 19. Jahrhunderts zu behandeln. Im Folgenden soll daher zunächst der zeitgenössische Umgang mit den Hinrichtungen vorgestellt werden. Auf dieser Grundlage werden die unterschiedlichen Deutungsansätze und Lesarten diskutiert, welche die frühneuzeitlichen Hinrichtungsrituale durch die Forschung erfahren haben.

## Wahrnehmung und Interpretation frühneuzeitlicher Hinrichtungen

Bei Abbildung 1 handelt es sich um einen sog. kolorierten Einblattholzschnitt von 1589. Dargestellt ist die Räderung Franz Seibolts durch den Nürnberger Scharfrichter Franz Schmidt. Exekutionsberichte wie dieser bilden einen wesentlichen Teil der populären Druckgraphik. Als sog. „jämmerliche“ Zeichnungen wurden sie am Rande von spektakulären Hinrichtungen verkauft. Die Popularität solcher Flugblätter war hoch. Ein weiteres

*Abb. 1 Die Räderung Franz Seibolts 1589 (aus: Schild, Alte Gerichtsbarkeit, S. 53)*

Verbreitungsmedium stellten Bänkellieder und Moritaten dar, die neben tragischen Liebesgeschichten, Naturkatastrophen und anderen Unglücksfällen ebenfalls das Genre der Kriminalverbrechen bevorzugten. Im Gegensatz zur heutigen Skandalpresse gestaltete sich der damalige Abstand zu den amtlichen Darstellungen fließender. Vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begegnen die Sensationsberichte nicht selten als offiziell autorisierte und nummerierte Drucke derselben privilegierten Druckereibetriebe, die auch die obrigkeitlichen Gesetze, Mandate und Verordnungen in Um-

lauf brachten. Noch im frühen 19. Jahrhundert konnten die Münchner Schwarz auf Weiß die Urteile des Königlich Baierischen Stadtgerichts der Haupt- und Residenzstadt nach Hause tragen, um sich am *„Weg der irdischen Gerechtigkeit“* zu erbauen (vgl. Abbildung 2). Die Darstellung aus dem späten 16. Jahrhundert zeigt typischerweise sowohl den Hergang des Verbrechens, als auch die sich daraus ergebende gerechte Strafe. An dieser Konvention änderte sich bis zum 18. Jahrhundert im Grundsatz wenig. Allerdings beanspruchten die ‚erbaulichen' Textanteile gegenüber der Bildgestaltung immer größeren Raum, so dass schließlich doppelseitige Faltblätter in Fortsetzung produziert wurden. Schuld und Sühne wurden zunehmend in eigenständigen Graphiken als korrespondierende, aber räumlich und zeitlich getrennte Ereignisse thematisiert. Damit trat die integrierte Visualisierung der gesamten Handlungsfolge in einem einzigen Bild, durch welche die Dokumentation der Räderung von 1589 noch deutlich geprägt ist, allmählich in den Hintergrund, ohne jedoch ganz zu verschwinden. An der Choreographie der Exekutionen wurden in den dreihundert Jahren keine grundlegenden Veränderungen vorgenommen. Im Ergebnis hing der Dieb auch im 18. Jahrhundert – nicht anders als im 16. Jahrhundert – am Hochgericht, und sein Körper war den Raben und den Witterungseinflüssen preisgegeben (vgl. Abbildungen 3 und 4).

Im amtlichen Nürnberger Gerichtsprotokoll wurden die Räderung von 1589 und der Tathergang, welcher die Verurteilung des Vatermörders begründete, wie folgt beschrieben:

*„Den 23. Oct. Frantz Seubolt, von Strölenfelß, ein Burger, zu Grefenberg, so seinen Vatter, welcher verwalter zum Osternohe gewesen, auff seinen Vogelherdt verwartet, hinter einen felsen sich mit Reisig bedekt, und als der Vatter auff einen Baum So man den anfahl nennet, gestiegen, und seinen Lok Vogel herab thun wollen, hat er Ihme mit einer ladung von 4 Kugeln geschossen, das er des andern tags gestorben, wie wol es niemand gewust wer es gethan, denn als er davon geflohen, hatt er in lauffen einen handtschuh fallen lassen, und verlohren, welcher Ihm des tags zu vorn, der Schneider zu Grefenberg ein Fleklein hinein geneht, solcher durch ein Weib gefunden worden und dar durch die that offenbahr worden, und das Jahr zu vor, hat er Ihme zweymal mit gifft vergeben wollen, hat Ihm aber nicht gelungen, deswegen auff ein wagen ausgeführt, [als ein gottloser Vatter=Mörder] drey griff mit einer glüenden Zangen, in seinen leib gethan, Nach mals mit den Roth, erstlich zu vor zwey seiner glieder abgestossen, darnach folgends mit gerichtet worden, Ist von Grefenberg herein geführt worden.“*

(Staatsarchiv Nürnberg: Rep. 52b, Nr. 226aa, 9’f)

Wie gelangt man nun auf der Grundlage solcher Einzelfallbeschreibungen zu den Funktionen, Inhalten und zeitgenössischen Sinngehalten der frühneuzeitlichen Exekutionsrituale? Tatsächlich erscheint diese Frage weit weniger harmlos, als es zunächst den Anschein haben mag. Obwohl ein allgemeiner Konsens darüber besteht, dass die vormodernen Rituale gegen Ende des 18. Jahrhunderts ihren Sinngehalt einbüßten und schlechterdings nicht mehr verstanden wurden, belehrt ein Blick in die einschlägige Forschungsliteratur sehr schnell darüber, dass die konkreten Deutungen größere Abweichungen voneinander aufweisen.

Die ältesten Deutungsversuche, die sich auch heute noch einer gewissen Popularität erfreuen, betrachteten die gewalttätigen Strafvollzugspraktiken als barbarische Relikte einer fernen Vergangenheit, welche im Zuge des fortschreitenden Zivilisationsprozesses erfolgreich unterdrückt oder durch technisch rationalisierte Verfahren ersetzt wurden. So führte die 1922 publizierte Studie über „Die germanischen Todesstrafen" Karl von Amiras die vormodernen Hinrichtungsmethoden sämtlich auf ihre germanischen Ursprünge zurück, sofern sie nicht, wie beispielsweise das Erschießen, eindeutig einer moderneren Technik und damit einem späteren Recht angehörten. Die zentrale These lautete, *„daß der Vollzug einer germanischen Todesstrafe ebenso wesentlich wie ein Rechtsakt so auch ein Kultakt war"*. Die einzelnen Todestechniken wurden demzufolge als Menschenopfer interpretiert und den jeweils zuständigen heidnischen Gottheiten zugeordnet. Durch das Ertränken sei der Delinquent den Wasserdämonen übergeben worden. Das Hängen habe sich als Kulthandlung an den Windgott und Totenführer Wodan gerichtet. Durch das Rädern habe man den Sonnengott beschworen und durch das Enthaupten dem Blitz- und Kriegsgott geopfert. Der Zusammenlauf der Neugierigen bei neuzeitlichen Exekutionen stellte für Amira eine pervertierte Versammlung der ursprünglichen Opfergemeinde dar, welcher unter dem Einfluss des Christentums das sakrale Verständnis abhanden gekommen war. Popularisiert und erweitert wurde dieser Ansatz durch Werner Danckert, der durchweg in allen mit dem Scharfrichter und den Hinrichtungen zusammenhängenden Vorstellungen *„numinöse"* Aspekte zu erkennen glaubte. Viele Autoren sind der reizvollen Theorie uneingeschränkt oder modifizierend gefolgt. Selbst in neueren Publikationen findet sich noch immer die Einschätzung, dass das blutige Sterben *„tief verwurzelte (volks)magische Vorstellungen"* ansprach, welche die Christianisierung nur leicht zu überdecken vermocht habe. Die Kritiker dieses Ansatzes verweisen in der Regel auf die reichlich unsichere Belegstruktur, die jeglichen

*Abb. 2 Räderung Hanns Georg Rhains am 18. Oktober 1771 [aus: Ludwig Hollweck (Hrsg.), „...vom Leben zum Tod hingerichtet" – Todesurteile vor 200 Jahren (Altmünchner Raritäten 3), München 1980]*

Funktionswandel in der Bedeutung von Hinrichtungen per Definition ausschließt: *„Das einzige, was sicher zu sein scheint, ist die sachliche Kontinuität des Hängens von Verbrechern an Bäumen, später an künstlichen Galgen unter Beobachtung gewisser Formen, und die räumliche Konstanz (Germanien)“* (Oppelt, 24f).

Von der Existenz unzivilisierter mentaler Überhänge ging aber auch Edward Muir aus, indem er die vormodernen Inszenierungen des Strafvollzugs durch die Obrigkeit den Ritualen eines leidenschaftlichen *lower body* zuordnete. Die karnevaleske Atmosphäre der öffentlichen Exekutionen betrachtete er daher weniger als Element der Inversion denn als notwendigen rituellen Bestandteil. Demgegenüber schilderte Wolfgang Sofsky die öffentlichen Hinrichtungen im Sinne Arnold van Genneps als ‚Übergangsrituale'. Wenn ein Mensch auf Anweisung der Obrigkeit und in Konformität mit den herrschenden Gesetzen ins Jenseits befördert werde, bedürfe es bestimmter ritueller Vorgaben und Gestaltungsregeln, um die Paradoxie der Exekution aufzuheben. Letztere machte Sofsky daran fest, dass Gewalt, deren Ausübung innerhalb der Gesellschaft sonst verboten sei, nun dazu diene, die gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Im Verlauf des Rituals sei der Verurteilte durch Henkersmahlzeit und Urteilsverkündigung aus der Gesellschaft gelöst und als liminales Wesen zum Richtplatz geschleift worden, um schließlich als Menschenopfer ein qualvolles Ende zu finden. Auch Esther Cohen interpretierte die spätmittelalterlichen Hinrichtungen im Kern als zweifaches Übergangsritual, bei welchem der Verurteilte sowohl aus der christlichen als auch aus der sozialen Gemeinschaft ausgestoßen wurde.

Zu anderen Ergebnissen gelangen die Autoren, welche die Bedeutung der Exekutionen aus der Perspektive der Entscheidungsträger und Eliten zu erschließen versuchen, da der Ablauf der öffentlichen Hinrichtungen im wesentlichen durch die Obrigkeit bestimmt wurde. Richard van Dülmen systematisierte den Wandel der frühneuzeitlichen Ritualpraxis dahingehend, dass sich die öffentlichen Hinrichtungen seit dem 16. Jahrhundert von einem inhaltlich nicht näher definierten ‚Reinigungsritual' der Gesellschaft zu einem ‚Abschreckungs- und Vergeltungsritual' entwickelten. Die strenge Zeremonialisierung habe in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht. Gerade diese mit obrigkeitlicher Unterstützung durchgeführte Theatralisierung der Hinrichtung sei in der Folgezeit zum Anknüpfungspunkt aufgeklärter Kritik und zum Anlass für Strafrechtsreformen geworden.

Michel Foucault beschrieb die *Liturgie des Supplices* ausschließlich als politisches Ritual und Ritual des bewaffneten Gesetzes, welches das Verbrechen zum Abschluss brachte und den Triumph der Gerechtigkeit be-

siegelte. Robert Muchemblet erklärte die symbolische Aufladung der exemplarisch vollzogenen Todesstrafen seit dem 16. Jahrhundert hingegen mit der von den Zeitgenossen empfundenen Notwendigkeit, die Feinde Gottes unerbittlich zu verfolgen und zu bestrafen, welche zugleich die Feinde des Königs waren.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass Exekutionen als Herrschafts-, Macht-, Abschreckungs-, Reinigungs-, Vergeltungs- oder Übergangsritual, als religiöses, als magisch-heidnisches oder gar als triebhaftes ‚Bauchritual' im Gegensatz zu den rationalen ‚Kopfritualen' beschrieben werden können. Die unterschiedlichen rituellen Funktionen und Kontexte, die im Zusammenhang mit frühneuzeitlichen Hinrichtungen genannt werden, stehen nicht unversöhnlich nebeneinander, sondern scheinen sich vielmehr zu ergänzen, indem sie jeweils andere Aspekte der komplexen Gewaltrituale hervorheben. Gleichwohl sind die interpretativen Abweichungen erheblich, und es ist klar zu erkennen, dass die von den Autoren implizit oder explizit vorgenommene Ritualdefinition einen großen Einfluss auf das später vorgelegte Ergebnis nimmt. In diesem Zusammenhang drängt sich nicht nur die Frage auf, wie viel Plausibilität den einzelnen Deutungen zuzuerkennen ist, sondern es wird ebenfalls zu berücksichtigen sein, welche Aspekte und Ebenen des rituellen Gesamtereignisses erfasst werden. Ansonsten besteht die konkrete Gefahr, das mehrdeutige Gewaltritual vorschnell auf eine Dimension zu reduzieren oder den Quellenbefund durch die vorgängige Definition zu manipulieren.

## Deutungsmöglichkeiten frühneuzeitlicher Rituale

Mit der Frage, welche Faktoren nun eigentlich ein Ritual ausmachen, gerät man zunächst vom Regen in die Traufe. Zur wissenschaftlichen Betrachtung von Ritualen bietet sich eine ganze Fülle verschiedenster theoretischer Zugänge aus dem Bereich der Soziologie, Ethnologie und Sozialanthropologie an. In seiner allgemeinsten Definition handelt es sich beim Ritual um eine expressiv betonte Handlung, welche mit großer Regelmäßigkeit in entsprechenden Situationen mit relativ gleichem Ablauf auftritt. Als entscheidende Elemente jeden Rituals werden dabei ‚Expressivität' und ‚Repetivität' hervorgehoben. Ritualisierung bedeutet in diesem Sinne die Ausprägung eines standardisierten Verhaltensmusters, das durch einen besonderen, zeremoniellen Stil identifizierbar ist und dessen dramatische Inszenierung Symbol- und Signalfunktion besitzt (Wiedenmann, 29-31). Um dem Problem zu begegnen, dass auf dieser Grundlage jedes ‚standardisierte' Verhalten, das ein gewisses Maß an Regelmäßigkeit besitzt, zum Ritual erklärt

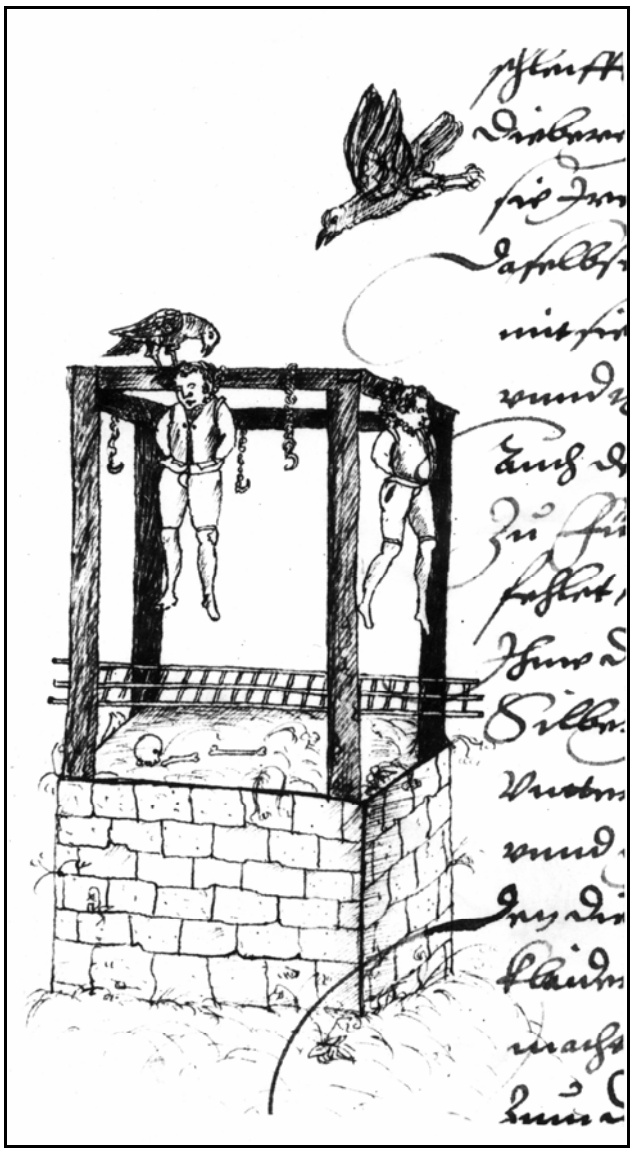

*Abb. 3 Federzeichnung des Gerichtsschreibers aus den Nürnberger Malefizbüchern, Diebe (Lienhardt Bardtmann und Peter Knaup) am Hochgericht, 1586 (aus: Schild, Alte Gerichtsbarkeit, S. 199)*

werden kann, werden in der Regel weitere einschränkende Grundvoraussetzungen genannt, welche die für den jeweiligen theoretischen Ansatz zentralen Inhalte und Merkmale rituellen Handelns benennen. Je nachdem, ob sich das Erkenntnisinteresse auf die subjektive rituelle Erfahrung, auf die das Ritual tragenden Sozialstrukturen, auf die kulturellen Traditionszusammenhänge oder auf die durch die am Ritual Beteiligten oder durch einen außen stehenden Betrachter vorgenommenen Sinnzuschreibungen richtet, müssen weitere Modifikationen vorgenommen werden.

An dieser Stelle würde es zu weit führen, sämtliche der unterschiedlichen theoretischen Ansätze vorzustellen und gegeneinander abzuwägen. Bei der exemplarischen Auswahl kam es mir vor allem darauf an, dass die Ritualtheorie den beschriebenen Ereignissen nicht von vornherein eine fixe Verlaufslogik unterstellte, sondern sich eine grundsätzliche Ergebnisoffenheit bewahrte. Die neuere Ritualforschung wurde stark durch die englische Ethnologie beeinflusst und tendiert insgesamt dazu, *„das Ritual als eigene Ebene des kommunikativen Handelns mit eigenen pragmatischen Bedingungen zu betrachten“* (Krieger/Belliger, 18, 29). Bereits Edmund Leach unterschied innerhalb der Rituale zunächst eine Handlungs- von einer Kommunikationsebene mit der Begründung, dass menschliche Handlungen sowohl dazu dienten, Dinge zu tun als auch Dinge zu sagen. Jede Sprache stelle eine gewohnheitsmäßige Form des Verhaltens dar, wie auch jedes Verhalten kommunikative Informationen übermittele. Rituale könnten daher sowohl Aussagen formulieren als auch bestimmte Wirkungen hervorrufen, wobei Leach explizit auf das Beispiel der Heilungsrituale abhob. In seinen nachfolgenden Publikationen verschob sich die ursprünglich gleichberechtigte Gegenüberstellung von Handeln und Sprache immer stärker zugunsten des kommunikativen Aspekts. Danach betätigten sich Menschen in Ritualen, um sich selbst kollektive Botschaften zu übermitteln. Leach näherte sich damit dem Standpunkt von Mary Douglas an, die Rituale ohnehin in erster Linie als eine besondere Form der Kommunikation betrachtet sehen wollte.

Rainer Wiedenmann baute auf dieser theoretischen Grundlage auf, indem er das Ritual zunächst als *„körpersymbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium“* definierte. Danach erweiterte er diesen Ansatz, indem er ganz bewusst auch jene rituellen Wirkungen in seine Betrachtung mit einbezog, die bei einer rein linguistischen Ritualanalyse vernachlässigt würden. Im Ergebnis schlug er vor, drei Ebenen ritueller Prozesse zu unterscheiden: 1.) eine ‚semantische Ebene', auf der sich die bewussten Vorstellungen und impliziten Handlungsmuster der Ritualteilnehmer artikulieren – im Zentrum steht die Entschlüsselung der Botschaft, welche das Ritual vermittelt; 2.) eine ‚syntaktische Ebene' ritueller Prozesse, durch welche die besondere rituelle Regie und das körperlich erlebbare Geschehen jedes einzelnen Rituals berücksichtigt werden kann; 3.) eine ‚pragmatische Ebene', um die emotionalen Funktionen des Rituals sowie seine sozialen Wirkungen und Funktionen näher zu bestimmen.

Übertragen auf Hinrichtungsrituale würde dies bedeuten, dass neben der theoretisch zugeschriebenen und offiziellen Bedeutung öffentlicher Exekutionen auch ihr zeremonieller Verlauf und ihre sozialen Funktionen und Wirkungen einer genaueren Betrachtung unterzogen werden müssen. Die

Beschränkung auf eine der genannten analytischen Ebenen wäre nicht imstande, zu einer adäquaten Deutung des komplexen Gesamtgeschehens zu gelangen.

Die syntaktische Dimension meint die Beziehungs- und Kombinationsregeln, durch welche die rituellen Symbole oder Zeichen einander zugeordnet sind. Die historische Betrachtung bewegt sich in diesem Bereich auf der Ebene der zeremoniellen Festlegungen und Anweisungen. Konkret fassbar werden sie beispielsweise in den Zeremonienbüchern des Amsterdamer Magistrats, die sämtliche rituellen Anlässe regelten, in welche der städtische Magistrat in amtlicher Funktion involviert war. Der offizielle Ablauf der Amsterdamer Exekutionen unterlag damit einer Regie, die zahlreiche soziale Ereignisse einer gewohnheitsmäßigen Inszenierung unterwarf (Spierenburg, 46-48). In dieser Systematik stellten die Verhältnisse in Amsterdam sicherlich eine Ausnahme dar. Grundsätzlich bleibt jedoch festzuhalten, dass auch aus den Territorien des Alten Reiches zahlreiche Einzelverordnungen überliefert sind, die den formalen Ablauf frühneuzeitlicher Exekutionen bis ins Detail regelten. Im Rahmen einer Nürnberger Gefängnisordnung aus dem 17. Jahrhundert wurde beispielsweise nicht nur die Aufgabenverteilung der an der Hinrichtung beteiligten Personen und die jeweiligen Einsatzstandorte festgelegt, sondern auch die Höhe der Aufwandsentschädigungen bestimmt (Stadtarchiv Nürnberg, Rep B 11, Ratskanzlei, Nr. 14/4). Im Falle der Hinrichtung Susanna Margaretha Brandts veranlasste der Rat der Stadt Frankfurt 1772 aufwendige Archivrecherchen, um zu ermitteln, wie frühere Exekutionen von Kindsmörderinnen verlaufen waren, und ordnete überdies die Verfertigung einer *„umständlichen Relation“* über den Vollzug der Todesstrafe an, die als Vorlage für spätere Ereignisse dieser Art gedacht war (Birkner, 110).

Auf der Grundlage solcher normativen Quellen und einzelner Beschreibungen von Exekutionen lässt sich der idealtypische Verlauf für eine Stadt, eine Region, ein Territorium oder sogar ganz allgemein für das Alte Reich rekonstruieren. Im 17. und 18. Jahrhundert wurde das Ritual üblicherweise mit der öffentlichen Urteilsverkündigung eingeleitet. Nach dem Stabbrechen und unter dem Läuten der Sterbeglocke formierte sich der Armesünderzug vom Gefängnis bzw. Rathaus zur Richtstätte. Soldaten zogen auf und sicherten alle wichtigen Posten der Stadt. Das Schafott wurde kreisförmig abgesichert. Der Richter und die Gerichtsleute nahmen ebenso an der Prozession teil wie der Scharfrichter. Diese bewegte sich in der Regel direkt zur Richtstätte, konnte aber auch am Wohnhaus des Delinquenten oder am Ort der Straftat vorbeiführen. Als Strafverschärfung galt es, wenn einem Delinquenten am Pranger noch die Hand abgeschlagen wurde oder wenn er

*Abb. 4 Hängen, 18. Jahrhundert (aus: Ludwig Hollweck, „…vom Leben zum Tod hingerichtet“ – Todesurteile vor 200 Jahren)*

zur Richtstätte geschleift oder während des Zuges mit glühenden Zangen malträtiert wurde. Die Zahl der Griffe verwies auf die Qualität oder Häufigkeit des Deliktes. Auch die verschiedenen Hinrichtungsarten ermöglichten eine Bezugnahme auf die Straftat. Diebe und Betrüger wurden gehängt und Raubmörder gerädert. Eine Kumulation körperlicher Strafen konnte der Hinrichtung vorausgehen oder ihr nachfolgen. Die Marter am toten Körper wurde ebenso ernst genommen wie die am lebendigen Leib. Den Abschluss einer Exekution bildete die Frage des Scharfrichters an den Richter, ob er wohl gerichtet habe. Der verurteilte Verbrecher wurde in aller Öffentlichkeit physisch vernichtet und sein Körper danach als abschreckendes Beispiel zur Schau gestellt.

Die historische Analyse erfasst auf dieser Ebene das allgemeine rituelle Geschehen, wie es gewöhnlich bei der Mehrzahl der Hinrichtungen erlebt werden konnte und erwartet wurde. Die symbolische Kommunikation differenzierte ihre Aussagen vor allem durch die Medien der Strafverschärfung oder der Gnadenerweise. Die Variationen basierten jedoch auf der Existenz eines gemeinsamen Zeichensystems, dessen kulturell gebundener symbolischer Code es europäischen Augenzeugen auch ermöglichte, eine balinesische Fürsteneinäscherung von 1847 nebst damit einhergehender Witwenverbrennung vor dem Hintergrund ihrer eigenen rituellen Traditionen und Sehgewohnheiten ganz selbstverständlich als Exekution und keineswegs als heidnisches Menschenopfer oder als rituellen Selbstmord wahrzunehmen und zu interpretieren. Ein britischer Augenzeugenbericht empörte sich jedenfalls über die grausame Tötung unschuldiger Frauen, die sich keines Verbrechens schuldig gemacht hatten. Mit noch größerer Betroffenheit registrierte der europäische Betrachter, dass sich Freunde und Verwandte der Frauen als Scharfrichter betätigten und dass die übrigen Zuschauer das skandalöse Spektakel mit unangemessener Freude und Gefühlskälte verfolgten (Geertz, 98-102, 214f). Aus seiner Sicht verband sich die vorgefundene rituelle Choreographie so eindeutig mit dem Kontext von Verbrechen und Strafe, dass keine andere Deutung in Frage kam. Die Verbrennung war vor allem deshalb illegitim, weil die drei Frauen unschuldig waren. Indirekt bestätigt die Beschreibung damit die Prädominanz von Hinrichtungsritualen in der Wahrnehmung staatlicher Gewalt. Im Ergebnis wurde auch die fremde Symbolsprache assoziativ im europäischen Bezugrahmen von Recht und Gerechtigkeit verortet und gelesen.

Schwieriger erscheint es demgegenüber, die konkreten Botschaften zu erfassen, welche durch den individuellen Vollzug singulärer Todesurteile vermittelt wurden. Insgesamt liegen nur wenige ausführliche Studien zu Einzelfällen vor, die nur bedingt verallgemeinert werden können. Foucault entfaltete seine These von der Exekution als politischem Machtritual vor

dem Hintergrund einer detaillierten Beschreibung der Vierteilung Robert-François Damiens, der 1757 den Versuch unternommen hatte, Ludwig XV. zu ermorden (vgl. Abbildung 5). Dass speziell in diesem Fall die Hinrichtung zum gewalttätigen Triumph der Gerechtigkeit geriet, ist nicht weiter verwunderlich. Damien hatte schließlich den Souverän persönlich mit einem Messer angegriffen und verletzt und damit ein hochpolitisches Verbrechen begangen. Die Ungeheuerlichkeit des Attentats korrespondierte daher mit der Grausamkeit der Strafe. Den Alltag des französischen Strafvollzugs im Ancien Régime repräsentierte die Vierteilung, die den Pariser Scharfrichter vor enorme handwerkliche Probleme stellte und europaweites Aufsehen erregte, ausdrücklich nicht. Foucault interessierte sich für die Bestrafung der Königsmörder Damien, Ravaillac und Gérard, weil sie die Summe aller möglichen Martern bildeten und damit seiner Meinung nach die rituelle Quintessenz souveräner Gewaltentfaltung darstellten. Sämtliche anderen Hinrichtungen betrachtete er als abgeschwächte Varianten dieses Idealtypus.

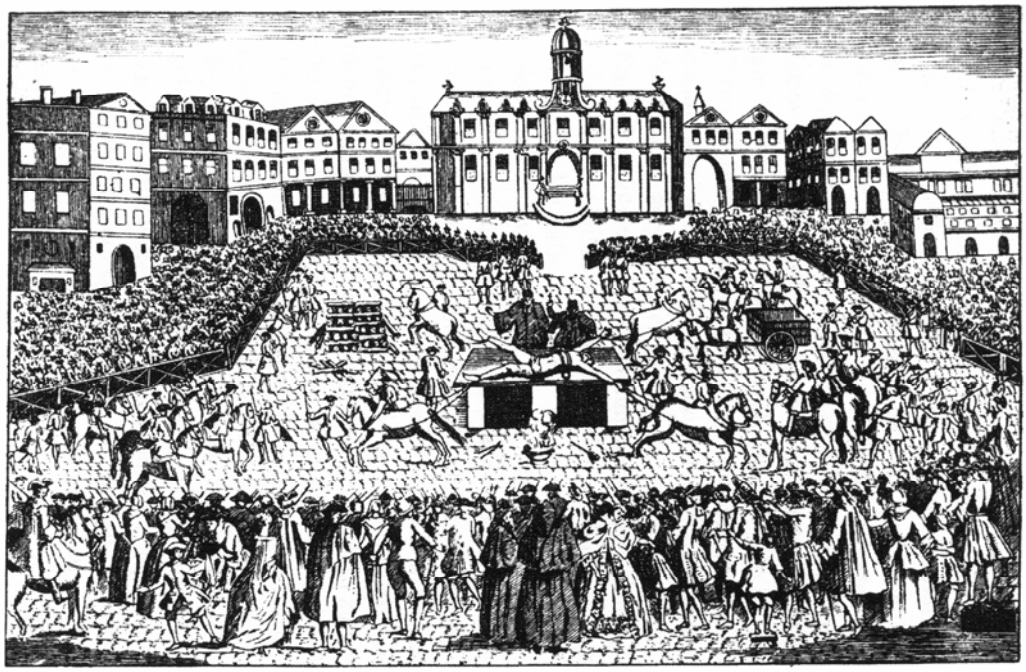

*Abb. 5 Die Hinrichtung Damiens am 28. März 1757 [aus: Henri Sanson, Tagebücher der Henker von Paris (1685-1847), Bd. 1, München 1985, 209]*

Vor dem Hintergrund der sensationellen Attentate und der nicht minder spektakulären Exekutionen erscheint jedoch die Schlussfolgerung problematisch, dass alle Verbrechen den König beleidigten und die Staatsgewalt gleichermaßen herausforderten, obwohl diese Denkfigur in der zeitgenössi-

schen juristischen Literatur durchaus begegnet. Tatsächlich repräsentierte die Vierteilung den rituellen Extremfall eines ungezügelten und übermäßigen Triumphes der Gerechtigkeit, welcher gnadenlos, und ohne auf andere Elemente der rituellen Gestaltung zurückzugreifen, inszeniert wurde. Dass neben diesem rituellen Grundtypus weitere Basischoreographien, wie etwa der Tod des reumütigen Sünders am Kreuz nach biblischem Vorbild, zur Verfügung standen, steht außer Frage. Wie die rituelle Feinabstimmung im Einzelfall erfolgte, muss noch die weitere Forschung ergeben, wobei neben den massenwirksamen Veranstaltungen, die in der Literatur bislang als bevorzugte Beispiele behandelt wurden, gerade auch die normalen Fälle des Strafvollzugs berücksichtigt werden müssten.

Die pragmatische Ebene, auf welcher die sozialen und emotionalen Wirkungen und Funktionen der frühneuzeitlichen Hinrichtungsrituale betrachtet werden können, stellt in gewisser Weise das größte Problem der historischen Analyse dar. Bei der Frage, welche Erfahrungen durch Hinrichtungen vermittelt, kontrolliert oder tatsächlich hervorgerufen wurden, gehen die Meinungen in der Literatur weit auseinander. Nach Sofsky lebte in der Bußerprozession *„die alte Hetzmasse“* wieder auf, *„um endlich über das zur Strecke gebrachte Beutetier herfallen zu dürfen“*. Gleichzeitig demonstriere die Exekution die Macht der Herrschaft über das Volk und löse dadurch Todesängste bei ihren Zuschauern aus. Die Ausgelassenheit der Menge nach Abschluss einer ordnungsgemäßen Hinrichtung entspringe daher der Erleichterung der Überlebenden. Evans hob demgegenüber hervor, dass die Zeremonie zwar Verachtung und Abscheu bezwecken sollte, bei der Bevölkerung jedoch Rührung, Mitleid und Bewunderung hervorrief, sobald ein Delinquent christlich starb. Foucault ergänzte die vom Publikum geäußerten Gefühlsregungen von Mitleid und Bewunderung um die grausame Neugier des gemeinen Pöbels (*vile populace*), der sich vor allem deshalb am Schafott einfinde, um zu hören, wie die Verurteilten Richter, Gesetze, Staatsgewalt und Religion verfluchten. Hingegen betonte Spierenburg, dass der Tod eines Ungläubigen, der zwar widerstands- und furchtlos, aber ohne ein Wort des Bedauerns starb, nachdem er sich abfällig über weltliche und geistliche Obrigkeiten geäußert hatte, weder den Magistrat noch die Zuschauer zufrieden stellte. Als Gründe für die Attraktivität öffentlicher Hinrichtungen benannte Wolfgang Oppelt neben der *„Genugtuung am Überleben“* und einem *„Gefühl der moralischen Erhabenheit über den gerichteten Verbrecher“* noch eine eindeutig sexuelle Komponente, die besonders bei sadistisch prädisponierten Zuschauern auftrete. Die Existenz einer sadistischen Freude an den vorgeführten Grausamkeiten bestritt Gatrell für die Mehrheit des Publikums vehement. In seiner differenzierten Analyse von Zuschauerreaktionen bei Hinrichtungen arbeitet er für den englischen Raum

zwischen 1770 und 1868 verschiedene Verhaltensmuster heraus, welche abhängig von der Person des Delinquenten und seines Verbrechens zur Geltung kommen konnten. Danach befriedigten die Voyeure ihre natürliche Neugierde und kamen zum Galgen, um den Kriminellen sterben zu sehen, der ein besonders ausgefallenes Verbrechen begangen hatte. Sie erlebten mit Genugtuung, dass ein Kapitaldelikt gesühnt wurde, und distanzierten sich damit vom Täter. Der Delinquent konnte auch aufgrund seiner Unterschichtzugehörigkeit als *social other* wahrgenommen werden, dessen Tod nicht persönlich berührte. Sofern die Zuschauer das verhängte Urteil als zu hart oder als ungerecht empfanden, äußerten sie Mitleid und Verständnis mit den Verurteilten. Viele Menschen suchten den Richtplatz auf, um sich beim Anblick des Todes zu gruseln, wobei einige in diesem Zusammenhang Grenzerfahrungen machten. Wieder andere hätten sich in der Konfrontation mit der menschlichen Sterblichkeit der eigenen Lebendigkeit versichert. In Angst und Schrecken versetzte das staatliche Gewaltritual laut Gatrell vor allem Kinder, die von Erwachsenen aus Gedankenlosigkeit oder aus didaktischen Gründen zur Exekution mitgenommen worden waren. Spierenburg wies in diesem Zusammenhang allerdings auf die Furcht und Abwehrreaktionen hin, die der Anblick von Schafott oder Galgen auch bei Erwachsenen auslöste.

Gatrell ist ganz sicher darin zuzustimmen, dass die Reaktionen der Zuschauer mit der jeweiligen Hinrichtung in Verbindung gebracht werden müssen und nicht isoliert betrachtet werden können. Die unterschiedlichen Darstellungen des Verhaltens des Publikums bei Exekutionen ergeben sich in der Literatur nicht zuletzt dadurch, dass singuläre Befunde anlässlich bestimmter Hinrichtungen oder die meist abfälligen Kommentare der Kritiker öffentlicher Hinrichtungen generalisiert werden. Auch Martschukat erteilte sämtlichen *„Versuchen der gegenwärtigen Historiographie“*, die Empfindungen und das Verhalten des Publikums mit einem oder wenigen Attributen (z. B. hasserfüllt, sadistisch, mitleidig oder unterwürfig) zu beschreiben, eine klare Absage. Tatsächlich verhielt sich die Menge im Rahmen der Strafliturgie im Einzelfall durchaus unterschiedlich. In der potentiellen Diskrepanz zwischen absichtsvoller Inszenierung und tatsächlich vermittelten Erfahrungen ist wohl die Hauptursache dafür zu suchen, dass manche Todesurteile schwieriger in die Praxis umzusetzen waren als andere. Aus Sicht der Scharfrichter und der Gerichte stellte sich die Hinrichtung einer Kindsmörderin offenbar heikler als die Durchführung anderer Exekutionen dar. Gerade in diesen Fällen kam es nach missglückten Enthauptungen häufiger zu gewaltsamen Übergriffen auf die unfähigen Strafvollstrecker, während die Zuschauer der Hinrichtung eines Mörders oder Diebes insgesamt eher passiv und indifferent beiwohnten. Tatsächlich wurde die Legitimität der

Todesstrafe in vielen Kindsmordfällen angezweifelt. Ulinka Rublack hat als mögliche Erklärung für dieses Phänomen in Anlehnung an Gatrell vorgeschlagen, dass die Bevölkerung daran gewöhnt war, *social others* unter die Hand des Henkers geraten zu sehen, während die Enthauptung für den Kindsmord auch Frauen bedrohte, die bis dahin als normale Mitglieder der Gesellschaft bekannt gewesen waren. Die Ambivalenzen und Vorbehalte gegenüber der Vollstreckung von Todesurteilen seien gerade bei diesem Delikt folglich größer gewesen. Wie tragfähig dieser Ansatz ist, müssten weitere Analysen ergeben. Sicher erscheint jedoch, dass geschlechtsspezifische Unterschiede bei der Hinrichtung von Männern und Frauen existierten.

## Was geschah tatsächlich auf den Richtplätzen?

Insgesamt gesehen lässt das komplexe rituelle Geschehen der in der Frühen Neuzeit vollzogenen Hinrichtungen bislang noch zahlreiche Fragen unbeantwortet. Auf die analytischen Chancen und möglichen Probleme, die mit seiner Erforschung verbunden sind, sei im Folgenden anhand eines weiteren Beispiels aus den Nürnberger Gerichtsbüchern hingewiesen. 1585 wurde dort der Vollzug einer Räderung wie folgt beschrieben:

*„Den 11. Februar Friederich Werner von Nürnberg, sonsten der Heffner Fridla genandt, ein Mörder und Rauber, so 3 Mördt und zwölff Raubthaten begangen, den ersten sein eigenen gesellen, bey Buch herein erschossen, den andern in Erlanger waldt, einen erschlagen und beraubt, den dritten, welcher ein Knapp den er allein in Fischbacher waldt angriffen, mit einen Stein an Kopff geschlagen, das er alhier in Spital gestorben, des gleichen sein Ehe weib in Schwabacher Waldt, neben den Iustificirten Fendel helffen berauben, geschlagen und für todt liegen lassen, auff einen Wagen ausgeführt, zween griff mit einer glüenden zangen geben, Nachmals mit den Rath gericht.“*

(Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 52b, Nr. 226a, 54)

Die amtliche Verlautbarung entspricht auf den ersten Blick ganz dem Bild, das van Dülmen insgesamt für das 16. Jahrhundert gezeichnet hat. Über das eigentliche Hinrichtungszeremoniell ist wenig zu erfahren. Es findet sich lediglich der lapidare Hinweis, dass der Verurteilte auf einem Wagen zum Richtplatz gefahren und unterwegs zweimal mit glühenden Zangen gemartert wurde. Die verhängte Todesstrafe erscheint als logische Folge der begangenen Kapitaldelikte, welche ausführlicher als der eigentliche Strafvollzug behandelt werden. Daraus den Schluss zu ziehen, dass das Zeremoniell im Vergleich zum 17. und 18. Jahrhundert eine untergeordnete Rolle spielte, erscheint jedoch problematisch. Um die Protokollbücher in die Lage

zu versetzen, über die zu Grunde liegenden Strafrituale Auskunft zu geben, hätte die serielle Überlieferungen mit zahlreichen Redundanzen belastet werden müssen. Darüber hinaus bestand möglicherweise auch keine Notwendigkeit, Selbstverständlichkeiten aufzuzeichnen. Das Malefizbuch vermittelte in erster Linie den Eindruck, dass Friedrich Werner bei einer ganz gewöhnlichen Räderung ums Leben kam. Welche Besonderheiten die Hinrichtung vom 11. Februar 1585 aufwies, ist im Rahmen einer Chronik überliefert:

*„Den 11. Februar hat man alhie den Friedrich Werner sonsten der Heffner Friedlein genand vor dem Rathhäuß auff einen Wagen gesetzt darbey auch die Herren Priester, der Löw und Henker gesessen und ihn alsbalten einen Zwick mit einer glüenden Zangen gegeben, da hat er sehr geschrien und im herabführn bütterlich gewainet, auch Jedermann gebeden, man solle seiner armen Seel für Trost, ein Vatter Unser beden und männiglich gesegnet, wie man nun hinauff zu St. Lorenzen kam, gab man einen Zwick, der Henker war ihm gneedig, die andrer Zwick seindt ihme von Eines Erbarn Rath dieweil er Sy vor Gericht so herzlich bate, auß gnadten nach gelaßen worden, nachmahls wurdt er folgends Juncfrawenthor hinauß geführet, und auff die gewöhnliche Richtstatt beym Galgen zum grubelstein geführet und daselbst geradt brechtet, er redete lang auff dem grubelstein mit den Priestern und auch mit dem Henker, welcher seyn Schwager warr, segt auch offentlich das Stülen brecht ihn daher, zeigete darneben auch offentlich etliche burgers Söhn an, von denen er alle Spizbuberey und das falsche Spielen gelehrnet hawe, da er nun genuegsamb außgeredet und sich zur seiner Marter niederlegen solte ware das sein letztes Reden man sollte ihm seinetwegen deß Wolff Kleinleins Metzgers Tochter fleißig grüßen, man gab ihm 31 Stöß mit dem Radt und legte ihn darauff, dieser Heffner Fridla hat mit seiner eigenen Handt 3 Mördt gethan, auch bey etlichen mördten geweßen und darzu geholffen, er war ein schöne junge starke Person, hatt aber von Jugendt auff nichts guetes gestiftet, er hat /.uff den Rabenstein./ vom Gericht die Todten Cörper herab gethan und auff dem landt den leüthen vor die Thürn gesetzt und viel andres mehr gethan.“*

(Stadtarchiv Nürnberg: F1 Nr. 113, 95’-96’)

Die zweite Beschreibung gibt sich wesentlich ausführlicher als der eingangs zitierte Protokolltext und lässt erkennen, dass die Exekutionen bereits gegen Ende des 16. Jahrhundert sämtliche rituelle Grundelemente der späteren Jahrhunderte aufwiesen. Der Armesünderzug formierte sich am Rathaus, in dessen Keller sich das städtische Lochgefängnis befand. Nachdem der Delinquent auf den Wagen gesetzt worden war, wurde er zum ersten Mal mit einer glühenden Zange gemartert. Anschließend bewegte sich die

Prozession schnurstracks auf der Hauptstraße nach Süden, führte an St. Lorenz vorbei, wo ein Zwischenhalt zur Vollstreckung des zweiten Zangengriffs eingelegt wurde. Der Zug verließ die Stadt durch das Frauentor, welches der Richtstätte am nächsten lag. Es erscheint auffällig, dass der Chronist nicht anders als die Zuschauer des späten 18. Jahrhunderts großes Interesse für das Verhalten des Verurteilten bei der Hinrichtung aufbrachte. Die Aufforderung Friedrich Werners, für sein Seelenheil zu beten, wurde ebenso sorgfältig registriert wie seine Schreie, sein Weinen, seine Bußfertigkeit und die mit dem öffentlichen Schuldbekenntnis verbundene moralische Ansprache an die Zuschauer. Entscheidend war, dass der Verurteilte als reuiger Sünder in den Tod ging. Anders als das amtliche Protokoll betonte der mutmaßliche Augenzeugenbericht die zentrale Rolle der Priester und den christlichen Charakter der Hinrichtung, während die begangenen Straftaten lediglich summarisch aufgezählt wurden. Ausführlich geht der Text nur auf einen Jugendstreich ein, der laut amtlichem Protokoll überhaupt nicht urteilsrelevant war. Friedrich Werner hatte offenbar nachts Leichen vom Hochgericht entwendet, um sie verschreckten Bauern vor die Tür zu setzen. Für den Augenzeugen diente diese Episode als Bestätigung dafür, dass der Verurteilte von Jugend auf ein gottloses Leben geführt habe, das in letzter Konsequenz auf dem Richtplatz enden musste. Augenscheinlich empfand er das Todesurteil als durchaus gerechtfertigt und hob auch die Milde der Richter hervor, die Werner in ihrem Urteil weitere Griffe mit der glühenden Zange aus Gnade erlassen hatten.

Die Chronik erwähnte aber auch eine Unregelmäßigkeit beim Vollzug des Gewaltrituals, welche die offizielle Überlieferung gleichfalls als irrelevant unterschlug, die aber keineswegs als normaler Bestandteil der symbolischen Kommunikation interpretiert werden kann. Offensichtlich behandelte der Scharfrichter den Verurteilten mit großer Rücksicht und unterhielt sich auf dem Richtplatz noch längere Zeit mit ihm. Über den anonymen Chronisten ist nichts bekannt. Insofern lässt sich schlecht einschätzen, wie informiert er war und welcher sozialen Gruppe er angehörte. Die in der Darstellung behauptete Schwagerschaft zwischen Scharfrichter und Delinquent lässt sich nicht verifizieren. Unabhängig davon erscheint jedoch bemerkenswert, dass der Autor sie als einzige mögliche Erklärung für den stattgefundenen Ritualbruch akzeptierte. Darüber hinaus ist festzustellen, dass die Zuschauermenge auf die eigenmächtige Abmilderung der Strafe durch den Scharfrichter nicht ablehnend reagierte. Anders als im Fall von fehlerhaft durchgeführten Hinrichtungen, bei denen es häufig zu tumultuarischen Überfällen und Steinwürfen auf den unfähigen Strafvollstrecker kam, verhielt sich das Publikum bei der Exekution Werners vollkommen ruhig.

Die Gegenüberstellung beider Quellen zeigt deutlich, dass der amtlichen Überlieferung nicht in jedem Fall zu trauen ist. Das Weglassen von irrelevanten Informationen vermittelt einen Eindruck von Gleichförmigkeit im Ablauf von Hinrichtungen, der nicht immer gerechtfertigt erscheint. Bis zu einer gewissen Toleranzschwelle wurden Abweichungen offenbar toleriert. Eine Reihe von Hinrichtungsberichten muss noch vergleichend ausgewertet werden, um überhaupt überprüfen zu können, inwieweit eine konkrete Exekution regelgerecht verlief, welche choreographischen Elemente die Legitimität des Rituals sicherstellten und deshalb unabdingbar und unabänderlich wiederholt werden mussten und welche Handlungen zur Steigerung der Expressivität oder zur Formulierung der individuellen symbolischen Aussagen variiert werden konnten. Die sozialen und emotionalen Wirkungen der frühneuzeitlichen Hinrichtungsrituale lassen sich zumindest teilweise an den differenzierten Reaktionen der Zuschauer ablesen. Erst auf dieser Grundlage erscheint es möglich, die unterschiedlichen Funktionszusammenhänge der staatlichen Gewaltanwendung gegeneinander abzugrenzen und entsprechend ihrer inneren Logik zu gewichten.

Im Ergebnis ist offensichtlich, wie wenig über die Gewaltrituale bekannt ist, die seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmend in Misskredit gerieten und im Verlauf des 19. Jahrhunderts abgeschafft wurden. Bereits die exakte Beschreibung des rituellen Geschehens, welche die wesentliche Grundvoraussetzung jeglicher Analyse darstellt, stößt teilweise auf Widersprüche hinsichtlich des konkreten Ablaufs einzelner Exekutionen. Bestätigt findet sich aber auch die Warnung Edmund Leachs, dass sich die Bedeutung von Ritualen weder mithilfe der Rationalisierungen der rituell Handelnden noch durch die Intuition des an symbolischer Kommunikation interessierten Wissenschaftlers zufrieden stellend erklären lasse. Dass der rein assoziative Umgang mit befremdlichen Hinrichtungsritualen zu kapitalen Fehleinschätzungen führen kann, weil den Exekutionen nur zu leicht moderne Unterstellungen untergeschoben werden können, zeigt der balinesische Augenzeugenbericht deutlich. Aber auch die zeitgenössischen Auslegungen von ansonsten gleichartigen Riten weisen bestimmte Anteile an subjektiver, sozialer und kultureller Färbung auf, die einer Verallgemeinerung im Wege stehen. Bei politisch brisanten Hinrichtungen wie etwa der Verbrennung des Jan Hus auf dem Konzil in Konstanz am 6. Juli 1415 und seines Mitstreiters Hieronymus ein Jahr später entschied letztlich der persönliche Standpunkt jedes einzelnen Zuschauers darüber, ob sie den Tod von Ketzern oder von Märtyrern auf dem Scheiterhaufen beobachteten.

## Religiöse Aspekte frühneuzeitlicher Hinrichtungsrituale

Der sakrale Charakter frühneuzeitlicher Exekutionen wurde von der älteren Literatur zwar als selbstverständlich registriert, jedoch kaum als originäres rituelles Element ernst genommen. Das Phänomen galt als traditioneller, mittelalterlicher Überhang, der keiner näheren Begründung bedurfte. Einwände gegenüber dieser Deutung wurden nicht zufällig erst aus mediävistischer Perspektive erhoben. Vor allem Peter Schuster arbeitete minutiös heraus, dass die religiöse Durchdringung des Hinrichtungsrituals eine Neuerung war, die sich offenbar erst um 1400 durchzusetzen begonnen hatte. Die weltlichen Richter im Mittelalter seien am Seelenheil der Verurteilten nicht sonderlich interessiert gewesen.

Erst um 1500 stellten sich die Exekutionen als *„religiös imprägnierte Ereignisse“* dar (Schuster, 220). Die Begleitung der Todgeweihten durch Priester war seit dem Spätmittelalter zum festen Bestandteil des Hinrichtungszeremoniells geworden. Das religiöse Zeremoniell verlieh frühneuzeitlichen Exekutionen mehr und mehr den Charakter von moralisch-erbaulichen Volksfeiern. Der Weg zum Galgen vollzog die Passionsgeschichte nach. Geistliche, Vertreter der weltlichen Obrigkeit und die Bevölkerung behandelten die Verurteilten, welche als reumütige Christen zur Hinrichtung gingen und christlich und unerschrocken starben, wie Märtyrer. Dabei scheint das erbauliche Sterben auf der Hinrichtungsstätte gerade im 18. Jahrhundert einen rituellen Höhepunkt erfahren zu haben. Geistliche begleiteten den Armesünderzug und spendeten den Verurteilten Seelentrost, nachdem diese bereits im Gefängnis gebetet hatten. Nicht selten wurde der Zug von Schulkindern eskortiert, die eindrucksvolle Sterbelieder sangen, um dem Ganzen den Charakter eines christlichen Begräbniszuges zu geben. An der Richtstätte bedankten sich die Verurteilten bei Geistlichkeit und Obrigkeit für die gerechte oder milde Behandlung, baten diejenigen, denen sie Schaden zugefügt hatten, um Verzeihung, segneten das Volk, warnten vor der Verderbtheit ihres Verbrechens und priesen das wahre christliche Leben. Danach hielten die Prediger eine moralische Ansprache und beteten. Erst jetzt konnte die Hinrichtung vollzogen werden. Im Idealfall kehrten die Zuschauer erschüttert und voll guter Vorsätze von der Richtstätte zurück. Die Aussicht auf das Seelenheil konnte Missetäter und Missetäterinnen hervorbringen, die die zeitlichen Leiden auf dem Schafott als notwendiges Übel auf dem Weg zum ewigen Leben hinnahmen und sich dem Publikum als gutes Exempel präsentierten. Die mit der Hinrichtung verbundenen Schmerzen waren einerseits Strafe für die Sünde und zugleich Schlüssel zur Errettung der Seele.

Einer der Nebeneffekte bestand allerdings darin, dass es dem irdischen Tötungsakt am Charakter der Endgültigkeit mangelte, weil die tötende Obrigkeit gezwungen war, das ewige Glück zu versprechen (Martschukat, 40). Auf dem Höhepunkt der religiösen Ausgestaltung im 18. Jahrhundert wurde zunehmend beklagt, dass die Theatralisierung der Hinrichtungen den eigentlichen Sinn der Abschreckung verdecke und die Zuschauer moralisch verrohe. Die aufgeklärten Kritiker sprachen sich damit gegen Praktiken aus, die ein Jahrhundert zuvor aus pädagogischen Gründen von ihren Vorgängern befürwortet worden waren. Im protestantischen Bereich scheint das Schwergewicht schon frühzeitig außerhalb der Öffentlichkeit auf die geistliche Betreuung der Delinquenten während ihrer letzten Tage im Gefängnis verlagert worden zu sein. An die Stelle der spektakulären Galgenpredigten trat die Ansprache an das versammelte Volk im Anschluss an die Hinrichtung, in welcher die Pastoren Gerechtigkeit und Gnade der Herrschaft betonten (Lächele, 195-197). Demgegenüber wurde im Kurfürstentum Bayern erst 1783 unter dem Einfluss der katholischen Aufklärung verfügt, *„daß alle sogenannte Galgenpredigten, welche gewiß niemals nützlich, und nur zu oft schädlich sind, nicht nur bey den Churfürstl[ichen] Blutgerichten, sondern bey allen das Jus gladii gaudirenden Landständen inskünftig gänzlich abgeschafft, und auf das schärfeste verboten*“ seien. Stattdessen befahl der bayerische Gesetzgeber den Geistlichen, nach der Hinrichtung ein kurzes Gebet zum Seelentrost der Abgelebten abzuhalten (Georg Karl Mayr, Sammlung der Churpfalz-Baierischen allgemeinen und besonderen Landes-Verordnungen, Bd. 1, München 1784, 216, Nr. 165, 12. August 1783).

Die ausdrückliche didaktische Absicht der ‚Liturgie der Martern’ sollte Warnung genug sein, die christlichen Aspekte der Hinrichtungsrituale lediglich als naiven Ausdruck der zeitgenössischen religiösen Weltsicht aufzufassen. Offensichtlich kam das staatliche Gewaltmonopol gerade im konfessionell differenzierten Europa der Frühen Neuzeit nicht ohne göttliche Legitimation aus. Mit dem religiösen Zeremoniell kann neben der obrigkeitlichen Abschreckungsstrategie und den populären Festriten deshalb eine weitere rituelle Ebene des Gewaltrituals identifiziert werden, auf welche bei der Inszenierung der Hinrichtungen zurückgegriffen wurde. Während im Bereich der religiösen Gestaltung von Hinrichtungen immerhin vereinzelte Belege für die Existenz einer breit gefächerten und variablen Ritualpraxis vorliegen, kann diese Frage für die beiden anderen Bedeutungsebenen noch nicht einmal ansatzweise beantwortet werden. Grundsätzlich muss davon ausgegangen werden, dass immer mehrere Alternativen von rituellen Grundkonzepten gleichzeitig zur Verfügung standen, denen die Inszenierung folgen konnte. Insgesamt erscheinen daher Zweifel angebracht, dass

die realen Hinrichtungen tatsächlich so gleichförmig stattfanden, wie die zeremoniellen Festlegungen uns glauben machen wollen. Für die an einer Hinrichtung beteiligten Personen existierten offensichtlich größere Handlungsspielräume, als auf den ersten Blick zu vermuten ist.

## Literaturhinweise:

AMIRA, Karl von: Die germanischen Todesstrafen. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse 31, Nr. 3), München 1922.

BELLIGER, Andréa/David J. KRIEGER (Hrsg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Opladen 1998.

BIRKNER, Siegfried: Leben und Sterben der Kindsmörderin Susanna Margaretha Brandt. Nach den Prozeßakten der Kaiserlichen Freien Reichsstadt Frankfurt am Main, den sogenannten Criminalia 1771, dargestellt, Frankfurt a. M. 1973.

COHEN, Esther: „To die a Criminal for the Public Good“: The Execution Ritual in late Medieval Paris. In: Bernard S. BACHRACH/David NICHOLAS (Hrsg.): Law, Custom, and the Social Fabric in Medieval Europe. Essays in Honor of Bryce Lyon, Kalamazoo 1990, S. 285-304.

DANCKERT, Werner: Unehrliche Leute. Die verfemten Berufe, Bern und München $^{2}$1979.

DOUGLAS, Mary: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt a. M. 1988.

DOUGLAS, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt a. M. 1993.

DÜLMEN, Richard van: Das Schauspiel des Todes. Hinrichtungsrituale in der frühen Neuzeit. In: DERS./Norbert SCHINDLER (Hrsg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert), Frankfurt a. M. 1984, S. 203-245 und S. 417-423.

DÜLMEN, Richard van: Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit, München 1985.

EVANS, Richard J.: Öffentlichkeit und Autorität. Zur Geschichte der Hinrichtungen in Deutschland vom Allgemeinen Landrecht bis zum Dritten Reich. In: Heinz REIF (Hrsg.): Räuber, Volk und Obrigkeit. Studien zur Geschichte der Kriminalität in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1984, S. 185-258.

EVANS, Richard J.: Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany, 1600-1987, Oxford 1996 (deutsche Ausgabe u. d. T.: Rituale der Vergeltung, Hamburg 2001).

FOUCAULT, Michel: Surveiller et Punir. Naissance de la Prison, Paris 1975 (deutsche Ausgabe u. d. T.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1977).

GATRELL, Valentin Arthur Charles: The Hanging Tree. Executions and the English People, 1770-1868, Oxford [2]1996.

GEERTZ, Clifford: Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali, Princeton 1980.

GEERTZ, Clifford: „Deep Play" – Ritual als kulturelle Performance. In: Andréa BELLIGER/David J. KRIEGER (Hrsg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Opladen 1998, S. 99-118.

GENNEP, Arnold van: Übergangsriten (Les rites de passage), Frankfurt a. M. und New York 1999.

HINCKELDEY, Christoph (Hrsg.): Justiz in alter Zeit (Schriftenreihe des Mittelalterlichen Kriminalmuseums Rothenburg ob der Tauber VIc), Rothenburg ob der Tauber 1989.

LÄCHELE, Rainer: „Maleficanten" und Pietisten auf dem Schafott. Historische Überlegungen zur Delinquentenseelsorge im 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 107 (1996/2), S. 179-200.

LEACH, Edmund R.: Ritual. In: David L. SILLS (Hrsg.): International Encyplopedia of the Social Sciences 13, London 1972.

LEACH, Edmund R.: Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge, Frankfurt a. M. 1978.

LEDER, Karl Bruno: Todesstrafe. Ursprung, Geschichte, Opfer, München [2]1987.

MARTSCHUKAT, Jürgen: Inszeniertes Töten. Eine Geschichte der Todesstrafe vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, Köln u. a. 2000.

MUCHEMBLED, Robert: Le Temps des Supplices. De l'Obéissance sous les Rois absolus, XV[e]-XVIII[e] Siècle, Paris 1992.

MUIR, Edward: Ritual in Early Modern Europe (New Approaches to European History 11), Cambridge 1997.

NOWOSADTKO, Jutta: „Scharfrichter" – „Hangman". Zwei soziokulturelle Varianten im Umgang mit dem Vollzug der Todesstrafe. In: Archiv für Kulturgeschichte 74 (1992), S. 147-172.

NOWOSADTKO, Jutta: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe" in der Frühen Neuzeit, Paderborn 1994.

OPPELT, Wolfgang: Über die „Unehrlichkeit" des Scharfrichters, Würzburg Diss. phil. 1976.

RUBLACK, Ulinka: The Crimes of Women in Early Modern Germany, Oxford 1999.

SANSON, Henri: Tagebücher der Henker von Paris, 1685-1847, 2 Bde., München 1985.

SCHEFFKNECHT, Wolfgang: Scharfrichter. Eine Randgruppe im frühneuzeitlichen Vorarlberg, Konstanz 1994.

SCHILD, Wolfgang: Alte Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung, München [2]1985.

SCHUSTER, Peter: Hinrichtungsrituale in der Frühen Neuzeit. Anfragen aus dem Mittelalter. In: Rudolph HARRIET/Helga SCHNABEL-SCHÜLE (Hrsg.): Justiz =

Justice = Justicia. Rahmenbedingungen von Strafjustiz im frühneuzeitlichen Europa (Trierer Historische Forschungen 48), Trier 2003, S. 213-233.

SOFSKY, Wolfgang: Traktat über die Gewalt, Frankfurt a. M. 1996.

SPIERENBURG, Pieter: The Spectacle of Suffering. Executions and the Evolution of Repression: from a preindustrial Metropolis to the European Experience, Cambridge u. a. 1984.

WIEDENMANN, Rainer E.: Ritual und Sinntransformation: ein Beitrag zur Semiotik soziokultureller Interpenetrationsprozesse (Soziologische Schriften 57), Berlin 1991.