

Klaus van Eickels und Christine van Eickels (Hrsg.)

Gebote - Verbote

Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter



University
of Bamberg
Press

9 Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien Vorträge und Vorlesungen

Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien Vorträge und Vorlesungen

hrsg. vom Zentrum für Mittelalterstudien
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Band 9

Gebote – Verbote

Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter

herausgegeben von

Klaus van Eickels und Christine van Eickels

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC-BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: Pflugscharprobe der heiligen Kaiserin Kunigunde. Titelbild der Vita Sanctae Cunegundis (ca. 1200), Staatsbibliothek Bamberg, RB. Msc. 120, fol. 32v. Erläuterung S. 361 am Ende dieses Bandes.

© University of Bamberg Press, Bamberg 2022
<https://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 1865-4630 (Print) eISSN: 2750-8072 (Online)
ISBN: 978-3-86309-851-3 (Print) eISBN: 978-3-86309-852-0 (Online)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-irb-532405
DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-53240>

Inhalt

Vorwort	7
<i>Klaus van Eickels</i> Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter. Fastengebote, Kleiderordnungen und die Regulierung des sexuellen Begehrens	11
<i>Christoph Huber</i> Das literarische Ritterbild. Normpropagierung und Normkritik	95
<i>Peter Bruns</i> „ <i>Ut apostolica institutio quadraginta dierum ieiuniis impleatur...</i> “. Fasten und Fastengebote in der Alten Kirche und im frühen Mittelalter	125
<i>Jürgen Dendorfer</i> Die Rechte und Pflichten des Herrn und des Vasallen und die Bedeutung der Lehnbindung im hohen Mittelalter. Ein Versuch zu <i>milites</i> und <i>beneficia</i>	141
<i>Susanne Talabardon</i> Vom Sinn und Zweck der Gebote. Philosophische und kabbalistische Konzepte zur Wahrung jüdischer Identität im Hochmittelalter	205
<i>Hubertus Lutterbach</i> Der (Pflicht-)Zölibat im Mittelalter. Eine Institution im Dienst der besonderen Gotteskindschaft	237
<i>Lorenz Korn</i> Bilder und Bilderverbot in islamischen Kulturen	269

Patrick Franke

Begründungen männlicher und weiblicher Beschneidung
im vormodernen Islam: Ibn Qaiyim al-Ğauziya als Beispiel 313

Alfred Bodenheimer

Die Knabenbeschneidung.
Ein Spiegel von Norm und Differenz vor,
während und nach dem Mittelalter 347

Abbildung auf dem Einband

Pflugscharprobe der heiligen Kundigunde
Staatsbibliothek Bamberg, RB. Msc. 120, f. 32v 361

Vorwort

Im Sommersemester 2014 fand, veranstaltet vom Zentrum für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, die Ringvorlesung „Gebote – Verbote. Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter“ statt. Ermutigt durch das große Interesse der Zuhörerinnen und Zuhörer, beschlossen wir die Referentinnen und Referenten darum zu bitten, den Text ihrer Vorträge für eine Publikation im Rahmen der Reihe „Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. Vorlesungen und Vorträge“ zur Verfügung zu stellen. Erfreulicherweise konnten (mit einer Ausnahme) alle eine Zusage geben. Viele entschlossen sich, nicht die Vortragsfassung ihres Textes zu veröffentlichen, sondern eine gründlich überarbeitete und oft stark erweiterte Fassung in Aufsatzform vorzulegen.

Entstanden ist eine weit über das ursprüngliche Ziel der Ringvorlesung hinausgehende Zusammenstellung facettenreicher Einblicke in die höchst unterschiedlichen Bereiche der Mittelalterforschung, in denen Gebote und Verbote im Spannungsfeld von Norm und Praxis analysiert werden. In vielen Fällen zeigte sich, dass die neuere Forschung zahlreiche neue Einsichten gewonnen und tradierte Gewissheiten in Fragen aufgelöst hat (z.B. im Bereich des Lebenswesens); ebenso häufig stellte sich heraus, dass viele zentrale Elemente der historischen Entwicklung von Normen und ihrer Umsetzung in der Praxis noch weitgehend ungeklärt sind (z.B. in einem so entscheidenden Bereich wie dem Fasten).

Das Spektrum der behandelten Themen ist weit gespannt. Mit dem Bild des Ritters in der Literatur zwischen Normpropagierung und Normkritik und den Pflichten von Herr und Vasall in der hochmittelalterlichen Lebensbindung werden zwei zentrale Fragen der weltlichen Ordnung des westlichen Mittelalters angesprochen. Die Beiträge zu religiösen Normen öffnen den Blick auf Christentum, Judentum und Islam des Mittelalters gleichermaßen: Die Fastengebote in der Alten Kirche und im Frühmittelalter kommen ebenso zur Sprache wie Bilderverwendung und Bilderverbot im Islam, die Bedeutung der Gebote für die jüdische Identität und die Ausbildung des Zölibats in der lateinischen Kirche. Gleich zweifach, aus

islamischer und aus jüdischer Sicht, wird die männliche Beschneidung als religiöses Gebot behandelt.

In der Einleitung „Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter“ wird die Frage nach dem Verhältnis der Wechselwirkung von Norm und Praxis und nach dem sozialen Sinn der Gebote und Verbote im Mittelalter grundsätzlich aufgegriffen. Dabei kommen teilweise Themen zur Sprache, die in den Beiträgen des Bandes nicht behandelt werden, andererseits werden auch die Themen einzelner Aufsätze in größere epochenübergreifende Zusammenhänge eingeordnet.

Wir freuen uns sehr, dass wir im Abstand von mehr als sieben Jahren nun endlich den Band der Öffentlichkeit vorlegen können. Die angesprochenen Fragen haben in der Zwischenzeit nichts von ihrer Relevanz verloren, einige sogar an Aktualität gewonnen. Die Frage der Beschneidung als religiöses Gebot war zum Zeitpunkt der Ringvorlesung aufgrund der Beschneidungsdebatte von 2012 in Deutschland von besonderer Aktualität war, spielt aber auch heute wieder in grundsätzlichen Debatten über das Recht auf körperliche Unversehrtheit eine wichtige Rolle.

Von großem aktuellem Interesse ist die Stellung der Kirchen zur Normierung des sexuellen Verhaltens. Sowohl die Frage des Schutzes von Minderjährigen und Abhängigen gegen sexuellen Missbrauch als auch die Frage des Priesterzölibates und des Umgangs der Kirchen mit sexueller Orientierung und geschlechtlicher Identität werden öffentlich breit diskutiert. Die Diskussionen um den ‚Synodalen Weg‘ der katholischen Kirche in Deutschland zeigen sehr konkret das Ausmaß der Herausforderung, wenn es darum geht, tradierte Normen einer sich wandelnden Welt anzupassen. Dies kann nur gelingen, wenn immer wieder die Frage nach dem sozialen Sinn der Gebote und Verbote gestellt und diese als Antworten auf konkrete Problemlagen begriffen werden, die sich in der Vergangenheit anders stellten als in der Gegenwart.

Allen Beiträgerinnen und Beiträgern ist für die große Geduld und für ihre Bereitschaft zu danken, ihre teilweise früh eingereichten Texte im Laufe des Publikationsprozesses nochmals aktualisiert zu haben. Unser Dank gilt auch dem ZEMAS für die Übernahme der Druckkosten und der University of Bamberg Press für die Begleitung der Veröffentlichung. Wir

hoffen, dass ein Band entstanden ist, der zu den einzelnen behandelten Gebieten neue Perspektiven aufzeigt und die Grundlage dafür bietet, die Frage nach dem sozialen Sinn von Normen interdisziplinär und epochenübergreifend neu in den Blick zu nehmen.

Bamberg, im Februar 2022

Klaus van Eickels

Christine van Eickels

KLAUS VAN EICKELS

Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter

Fastengebote, Kleiderordnungen und die Regulierung des sexuellen Begehrens

Gebote und Verbote haben seit jeher das Interesse kulturhistorischer Forschung auf sich gezogen. Sie sichern das wirtschaftliche Funktionieren der Gesellschaft, die Stabilität der sozialen Ordnung und die Identität von Gruppen in Abgrenzung zu anderen. Sie lassen erkennen, welche Ziele in einer Gesellschaft besonders geschätzt und welche Bedrohungen als besonders gefährlich wahrgenommen werden.

Für das Verstehen der kulturellen Logik und sozialen Funktionalität fremder Gesellschaften ist es von zentraler Bedeutung zu erkennen, wo in der betreffenden Gesellschaft die ‚Grenzen des Erlaubten‘ verlaufen, wie sie entstanden sind und wie sie sich im Laufe ihrer Entwicklung verschoben haben. Der soziale Nutzen, dem sie ihre Entstehung verdanken, kann verloren gehen, so dass sie in Frage gestellt und schließlich aufgehoben werden. Oft aber bleiben sie äußerlich unverändert, aber ihre gesellschaftliche und kulturelle Funktion wandelt sich grundlegend. Kontinuität und Wandel von Geboten und Verboten in einer Gesellschaft zu untersuchen, schließt daher stets auch die Frage nach ihrem sozialen Sinn mit ein.¹

¹ „Sozialer Sinn“ soll hier verstanden werden als „die sinnverstehende Interpretation und rekonstruktive Explikation von Phänomenen sozialer Wirklichkeit“; <https://www.sozialer-sinn.de/>. Dies schließt den Ansatz von Pierre Bourdieu ein, den er in seinem Werk *Le sens pratique* (Paris 1980) entwickelt (dt. unter dem Titel *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*). Im Sinne Bourdieus soll im Folgenden nach „Logik der Praxis“ (*logique de la pratique*) gefragt werden, die hinter den betrachteten Normen steht. Gebote und Verbote, Meinungen und Präferenzen werden dabei als Antwort der Gesellschaft und des Einzelnen auf konkrete, dem historischen Wandel unterliegende soziale Herausforderungen verstanden.

1 Normen und ihr Wandel:

Die ‚Grenzen des Erlaubten‘ als Indikator kultureller Veränderung

Normen bestrafen abweichendes Verhalten mit formellen oder informellen Sanktionen; sie repräsentieren darüber hinaus aber auch die eine Gesellschaft tragenden Werte und haben dadurch eine symbolische Bedeutung, die von ihrer Durchsetzbarkeit und Funktionalität in der Praxis weitgehend unabhängig ist (z. B. die Zahlung des Brautpreises als konstitutives Element der islamischen Eheschließung, eine Geste, die unabhängig vom ökonomischen Wert die Zustimmung der Familie der Braut zum Ausdruck bringt und auch in Gesellschaften beibehalten wird, in denen sich die Ehepartner ohne familiäre Einmischung füreinander entscheiden).

1.1 Soziale Normen zur Sicherung von Rang und Status

Soziale Normen, die das Verhalten des Einzelnen in der Gemeinschaft betreffen, scheinen in ihrem sozialen Sinn leicht erkennbar zu sein, doch ist auch bei ihnen stets nach dem historischen Wandel zu fragen, denen dieser unterworfen ist: Vormoderne Gesellschaften sind oft stark geprägt von personalen Treueverpflichtungen (wie der Treue zum Herrscher oder der Treue zum Freund). Sie verdanken ihre Stabilität dem Prinzip der Reziprozität. In der Moderne werden sie zunehmend ersetzt durch die Vorstellung der unpersönlichen Bindung des Einzelnen an Institutionen. Staat und Gesellschaft werden in erster Linie als Gefüge von Institutionen und nicht mehr als personales Netzwerk betrachtet. Äußerlich gleichbleibende Institutionen und Ämter erhalten damit eine neue Funktion und die sie betreffenden Normen einen neuen sozialen Sinn.²

Einem weitreichenden funktionalen Wandel im Übergang von der Vormoderne zur Moderne unterlagen auch alle Normen, die der Repräsentation einer nach Rang geordneten Gesellschaft dienten. Die vollständige Unterwerfung unter den Herrscher (z. B. in der Proskynese vor dem byzantinischen Kaiser) ist ebenso zu Anteilen Schein wie die im Lehens-

² Gerhard VOWINCKEL, *Verwandtschaft, Freundschaft und die Gesellschaft der Fremden. Grundlagen menschlichen Zusammenlebens*, Darmstadt 1995.

kuss und im Diskurs von Liebe und Freundschaft dem Vasallen von seinem Herrn gewährte Gleichrangigkeit in der Praxis des Lehenswesens im lateinischen Westen. Sitzordnungen und Prozessionsordnungen sind in Ranggesellschaften zentrale Instrumente der Konfliktvermeidung. Sich seinem Rang entsprechend zu kleiden und dadurch seine soziale Stellung sichtbar zu machen, war von zentraler Wichtigkeit in einer Gesellschaft, deren Ordnung darauf zielte, jeden seinem Rang entsprechend zu behandeln. Sichtbare Zeichen von Rang und Status verloren erst dann ihre Bedeutung, als in der Moderne die Gleichheit aller vor dem Gesetz und das Ideal einer Kommunikation auf Augenhöhe das vormoderne Ideal der Differenzierung von Rechten und Pflichten des Einzelnen entsprechend seiner sozialen Stellung ersetzte.

Nicht erstaunlich ist daher, dass in der Vormoderne auch die Frage der angemessenen Verehrung Gottes in besonderer Weise in den Mittelpunkt gerückt und liturgische Streitfragen oft sehr viel trennender wirkten als theologische. Im 13. Jahrhundert verfasste der griechische Einsiedler Neophytos von Paphos auf Zypern, das seit der Eroberung der Insel durch Richard Löwenherz während des Dritten Kreuzzugs 1191 lateinischer Herrschaft unterworfen war, eine Streitschrift über die Irrtümer der westlichen Christen. Er betrachtet – neben der Verwendung von ungesäuertem Brot (Azymen) in der Eucharistie – neun Punkte als Hauptirrtümer der Lateiner:

1. Die Bartlosigkeit der lateinischen Priester (im Gegensatz zu den griechischen Priestern und Mönchen, denen der Verzicht auf das Scheren des Bartes als Zeichen der Askese galt);³

³ Richard Löwenherz eroberte 1191 auf dem Weg von Messina nach Akkon die zum byzantinischen Reich gehörende Insel Zypern. Als ihm die Bürger Nikosias entgegenkamen, um ihn als ihren Herrn anzuerkennen, ließ er ihnen die Bärte abrasieren als Zeichen dafür, dass sie eine „neue Herrschaft“ angenommen hatten (*cives universi Nichosienses in regis occursum gratulater processerunt et ut dominum admiserunt; quos rex pacifice suscipiens, barbas eorum fecit abradi, tanquam in signum commutationis alterius domini*); *Itinerarium Regis Ricardi* (ed. Stubbs; RS 38.1), II.38, S. 201. Der Vollbart erscheint hier als Zeichen kultureller Identität (griechisch versus lateinisch) und politischer Loyalität (Abfall von Isaak Komnenos, der zunächst Statthalter von Zypern gewesen war, sich aber 1185 selbst zum Kaiser hatte krönen lassen und Ende Mai 1191 noch erbittert Widerstand im Norden Zyperns leistete). Es handelt sich also nicht um eine willkürliche Demütigung, sondern um einen symbolischen

2. den sittenlosen Lebenswandel der lateinischen Priester;
3. die Gewohnheit das Kreuzzeichen mit der offenen Hand und nicht mit zwei Fingern und dem Daumen zu machen;
4. die Gewohnheit, nur ein und nicht beide Knie zu beugen;
5. das Essen von Fleisch in der ‚Käsewoche‘ (vor der Fastenzeit);
6. das Fasten an Samstagen;
7. die Verehrung des Bodens;
8. die Weigerung, Ikonen zu verehren.

Erst an letzter Stelle erwähnt er

9. den Irrtum betreffend den Heiligen Geist

(d. h. die theologisch so wichtige Auseinandersetzung über den Ursprung des Heiligen Geistes, die als *filioque*-Streit bis heute Ost- und Westkirche voneinander trennt, von der Neophytos aber offenbar nur vage Vorstellungen hatte).⁴

1.2 Normierung des individuellen Verhaltens:

Informelle Normen und ihre Bedeutung für die soziale Kohäsion

Der soziale Sinn, den Normen zur Regulierung individuellen Verhaltens in der Vormoderne hatten, ist daher aus der Rückschau nicht ohne weiteres erkennbar. Wo genau die Grenzen des Erlaubten in einer Gesellschaft verlaufen und wie sie sich im Laufe der Zeit verändern, ist keineswegs leicht zu bestimmen. Ethnologen und Kulturanthropologen unterscheiden nach dem Grad der Verbindlichkeit und Formalisierung die Ge-

Akt, der Isaak Komnenos signalisieren sollte, dass die Bürger der Hauptstadt seines Reiches zu Richard übergelaufen waren; zu den Ereignissen vgl. John GILLINGHAM, Richard I (Yale English Monarchs), New Haven 1999, S. 152.

⁴ Chrysovalantis KYRIACOU, *Orthodox Cyprus under the Latins, 1191–1571*, Lanham 2018, S. 50; Benedict ENGLEZAKIS, *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th–20th Centuries*, transl. by Norman Russell, hrsg. v. Siluan/Misael Ioannou, Aldershot 1995, S. 151–205 (St Neophytos the Recluse and the Beginnings of Frankish Rule in Cyprus) und S. 213–220 (Cyprus as a Stepping-Stone between West and East in the Age of the Crusades. The Two Churches); vgl. auch Christopher D. SCHABEL, *Martyrs and Heretics, Intolerance of Intolerance. The Execution of Thirteen Monks in Cyprus in 1231*, in: *Greeks, Latins, and the Church in Early Frankish Cyprus (Variorum Collected Studies Series 949.3)*, hrsg. v. Christopher D. Schabel, Aldershot 2010, S. 1–33, hier: S 23f., online verfügbar: https://www.academia.edu/38164905/Martyrs_and_Heretics_Intolerance_of_Intolerance_the_Execution_of_Thirteen_Monks_in_Cyprus_in_1231.

gensatzpaare ‚Meidung/Präferenz‘, ‚Tabu/Pflicht‘ und ‚Verbot/Gebot‘.⁵ Die Bedeutung dieser Differenzierung lässt sich am Beispiel des Fleischkonsums in Deutschland heute veranschaulichen. Die meisten Deutschen meiden heute das Fleisch von Unpaarhufern (z. B. Pferd), Reptilien (z. B. Schildkröte) oder Amphibien (z. B. Frosch) sowie von Singvögeln, obwohl diese Tiere in der Vergangenheit selbstverständlich als Nahrungsmittel genutzt wurden und teilweise sogar als Delikatesse galten (und in manchen anderen europäischen Ländern bis heute gelten). Als hochgradig ekelerregend und daher als Tabu gilt den meisten in Deutschland aufgewachsenen Menschen der Verzehr von Insekten, aber auch von Tieren, die wie Hunde oder Katzen in Deutschland ganz überwiegend als ‚Schoßtiere‘ gehalten und daher in der Wahrnehmung vermenschlicht erscheinen.⁶

Mit einem formellen Verbot belegt sind deviante Formen des Fleischkonsums dagegen kaum. Selbst der Verzehr von Menschenfleisch (Kannibalismus) wird nur indirekt als ‚Störung der Totenruhe‘ geahndet und auch der Verzehr des Fleisches bestimmter vom Aussterben bedrohter und daher besonders geschützter Tierarten (z. B. Wale) wird gleichfalls nur indirekt durch das Verbot von Einfuhr und Verkauf erschwert, ist aber nicht an sich verboten. Letzteres Beispiel zeigt auch, dass Verbote nicht einfach als Steigerung von ‚Meidung‘ und ‚Tabu‘ gedeutet werden können, da der Verzehr von Walfleisch in der westlichen Tradition an sich nicht mit einem Tabu belegt ist.

Deutlich sichtbar in der schriftlichen Überlieferung sind nur die formellen und mit Strafe bewehrten ‚Gebote‘ und ‚Verbote‘. Daneben (und für das Funktionieren der Gesellschaft im Alltag deutlich wichtiger) existieren zahlreiche ‚Pflichten‘ und ‚Tabus‘, deren Beachtung sittlich ge-

⁵ Monika SETZWEIN, *Zur Soziologie des Essens. Tabu, Verbot, Meidung*, Opladen 1997.

⁶ Frederick J. SIMOONS, *Eat Not This Flesh. Food Avoidances from Prehistory to the Present*, Madison 21994, betont, dass in vielen Kulturen sowohl Tiere gemieden werden, die als dem Menschen sehr ähnlich wahrgenommen werden (z. B. Haustiere), als auch Tiere, die dem Menschen sehr unähnlich sind (z. B. Insekten). Diese Regel wird jedoch vielfach durchbrochen. Sie kann weder den weltweit verbreiteten Verzehr von Fisch noch z. B. die in vielen afrikanischen Kulturen verbreitete Wertschätzung des Fleisches von Menschenaffen erklären.

boten erscheint und deren Verletzung bei (fast) allen Mitgliedern der Gesellschaft Ekel und Abscheu erregt.

Noch schwieriger zu erfassen sind ‚Präferenz‘ und ‚Meidung‘ bestimmter Handlungen. Gerade diese schwer greifbaren und kaum definierbaren Einstellungen aber sind in multikulturellen Gesellschaften von besonderer Wichtigkeit. Zuwander*innen sind zwar in aller Regel bereit, die rechtlich normierten ‚Gebote‘ und ‚Verbote‘ zu beachten. Auch lernen sie in der Regel rasch, dass bestimmte, in ihrer Heimat unproblematische Verhaltensweisen in ihrem neuen Umfeld als verwerflich oder anstößig betrachtet werden. Oft aber behalten sie von der Mehrheitsgesellschaft stark abweichende ‚Präferenzen‘ und ‚Meidungen‘ (z.B. in der Ernährung und in Einstellungen zu Familie und Partnerschaft) sehr lange bei.

Rational kaum begründbare Vorbehalte gegenüber Menschen fremder Herkunft, anderer Religion oder abweichender sexueller Orientierung haben ihre tiefere Ursache oft auch darin, dass ein Gefühl von Zusammengehörigkeit nicht allein durch die Beachtung der für alle geltenden formellen Normen (‚gesetzstreu Verhalten‘) erzeugt wird, sondern auch durch die Erwartung, dass die anderen Mitglieder der Gruppe dieselben Vorlieben und Abneigungen haben.

So gehört es in Deutschland unter nach 1968 sozialisierten Angehörigen der Mittelschicht zum guten Ton, eine Familie mit zwei Kindern für ‚normal‘ zu halten; Mädchen und Jungen in der Erziehung gleich zu behandeln; eine gleichberechtigte Rollenverteilung in der Partnerschaft anzustreben und Abhängigkeitsverhältnisse in der Partnerschaft abzulehnen; in den Ferien gerne zu verreisen, um Erholung und Abwechslung vom Alltag zu suchen oder fremde Kulturen kennenzulernen; Schweinefleisch und Rindfleisch gegenüber Schaf- und Ziegenfleisch zu bevorzugen; Verständnis für Vegetarier zu haben und dem Tierschutz einen hohen Stellenwert einzuräumen.

Von diesen Einstellungen abweichendes Verhalten (z.B. eine große Zahl von Kindern zu zeugen, weil man unbedingt einen Sohn haben möchte; eine klare Rollenverteilung in der Partnerschaft zu bevorzugen, von der Ehefrau Unterordnung zu erwarten und an Mädchen deutlich andere Verhaltenserwartungen zu haben als an Jungen; die Ferien

vorrangig für den Besuch von Verwandten im Heimatland zu verwenden; Tiere nach ihrer Nützlichkeit für den Menschen zu bewerten und bei ihrer Tötung rituellen Vorschriften Vorrang vor der Vermeidung von Tierleid zu geben) war und ist zwar – abgesehen von dem 1933 bis 2002 in Deutschland untersagten ‚Schächten‘⁷ – nicht verboten, stößt jedoch in der deutschen Mehrheitsgesellschaft vielfach auf Unverständnis und Ablehnung.

1.3 Normen und kulturelle Präferenzen im Konflikt:

Die Auseinandersetzung um die männliche Beschneidung im 21. Jahrhundert

Abweichende Normvorstellungen und Präferenzen führen oft zur Ausgrenzung ganzer Gruppen aus der Mehrheitsgesellschaft. Der so erfahrene Ausschluss kann seinerseits eine stärkere Identifikation der Angehörigen der Minderheit mit ihrer Gruppe zur Folge haben. Die zugrundeliegenden Mechanismen der Exklusion sind vielfach subtil und

⁷ Das Verbot des rituelle Tötung von Schlachttieren durch Ausbluten („Schächten“) wurde in Deutschland 1933 als eines der ersten nationalsozialistischen Gesetze eingeführt („Gesetz über das Schlachten von Tieren vom 21.04.1933“, online verfügbar: Reichsgesetzblatt 1933 I, S. 203, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Deutsches_Reichsgesetzblatt_33T1_039_0212.jpg). Es galt bis zum sogenannten ‚Schächturteil‘ des Bundesverfassungsgerichts, das 2002 die Erteilung von Ausnahmegenehmigungen für das Schächten nur an jüdische, nicht aber an muslimische Metzger für verfassungswidrig erklärte; http://www.bverfg.de/e/rs20020115_1bvr178399.html). Die Nationalsozialisten förderten demonstrativ den Tierschutz (Reichstierschutzgesetz vom 24.11.1933, online verfügbar: Reichsgesetzblatt 1933 I, S. 987, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Deutsches_Reichsgesetzblatt_33T1_132_0987.jpg), um antisemitische Stereotype vom ‚grausamen Juden‘ zu verstärken, indem sie gegen schächternde jüdische Metzger und gegen die Tierversuche in der als ‚jüdisch‘ diffamierten modernen Medizin vorgingen; Stefan DIRSCHERL, Tier- und Naturschutz im Nationalsozialismus: Gesetzgebung, Ideologie und Praxis (Beiträge zur Geschichte des Rechts 10), Göttingen 2012 (zum Schächtverbot: S 107); zur ideologischen Vorgeschichte: Barbara VENERITO, Antischächtbewegung und Antisemitismus in Deutschland von 1867 bis 1914, Diss. phil. FU Berlin 2018, online verfügbar: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/23680>. Zur weiteren Entwicklung der rechtlichen Bestimmungen in Deutschland vgl. Sibylle HORANYI, Das Schächtverbot zwischen Tierschutz und Religionsfreiheit. Eine Güterabwägung und interdisziplinäre Darstellung von Lösungsansätzen, Basel 2004; Rupert JENTZSCH, Das rituelle Schlachten von Haustieren in Deutschland ab 1933. Recht und Rechtsprechung, Diss. med. vet. Hannover 1998.

weder für die Gegenwart noch in der Rückschau auf die Vergangenheit leicht zu erkennen. Rationale Begründungen und ethische Prinzipien bestimmen häufig nur vordergründig Debatten, denen in Wirklichkeit gewohnheitsmäßige Vorlieben zugrunde liegen.

So wurde 2012 die Debatte um die Zulässigkeit der Beschneidung männlicher Neugeborener und Kinder in Deutschland einerseits mit medizinischen Argumenten (Hygiene und Krebsvermeidung vs. sexuelle Empfindungsfähigkeit)⁸, andererseits als rechtlich-ethische Grundsatzdiskussion (Recht auf körperliche Unversehrtheit vs. Recht auf freie Religionsausübung) geführt.⁹ Kaum jemand dagegen wagte es in der emo-

⁸ Ein Überblick über den gesicherten Forschungsstand zu den medizinischen Vor- und Nachteilen der männlichen Beschneidung und zu ihrer Geschichte ist nur schwer zu gewinnen, da die Debatte stark polarisiert geführt wird. Sichtbar sind dabei vor allem die Beiträge von Beschneidungsgegner*innen, die in dem Eingriff eine schwere Beeinträchtigung der körperlichen Unversehrtheit sehen, eine schwerwiegende Traumatisierung der Betroffenen annehmen und die Praxis der Beschneidung daher zurückdrängen wollen; Robert DARBY, *A Surgical Temptation. The Demonization of the Foreskin and the Rise of Circumcision in Britain*, Chicago 2005; Sami A. ALDEEB ABU-SAHLEH, *Male and Female Circumcision. Religious, Medical, Social, and Legal Debate*, St-Sulpice 2012 (frz. Originalausgabe u.d.T. „Circoncision masculine et féminine. Débat religieux, médical, social et juridique“ und gekürzt als „Circoncision. Le complot du silence“); David L. GOLLAHER, *A History of the World's Most Controversial Surgery*, New York 2000. Beschneidungsbefürworter*innen, die davon ausgehen, dass die Beschneidung einen signifikanten Beitrag zur Eindämmung nicht nur von Gebärmutterhalskrebs, sondern auch von HIV und anderen sexuell übertragbare Krankheiten leisten kann, zielen mit der Publikation ihrer Forschungsergebnisse ihrerseits ebenfalls auf deren Umsetzung in konkrete Maßnahmen; Brian J. MORRIS / Stephen MORETON / John N. KRIEGER, *Critical Evaluation of Arguments Opposing Male Circumcision. A Systematic Review*, in: *Journal of Evidence Based Medicine* 12 (2019), S. 263–290, <https://doi.org/10.1111/jebm.12361>; Roger COLLIER, *Ugly, Messy, and Nasty Debate Surrounds Circumcision*, in: *Canadian Medical Association Journal* 184 (2012), E25–E26, <https://doi.org/10.1503/cmaj.109-4017>. Mediziner*innen und Historiker*innen, die den Eingriff an sich für geringfügig und irrelevant halten, sehen dagegen kaum Veranlassung, sich intensiv mit der Frage zu beschäftigen und in die Debatte einzugreifen.

⁹ Die „unheimliche Beschneidung“. Aufklärung und Wiederkehr des Verdrängten, hrsg. v. Yigal BLUMENBERG / Wolfgang HEGENER, Frankfurt am Main 2013; Alfred BODENHEIMER, *Haut ab! Die Juden in der Beschneidungsdebatte*, Göttingen 2013; Zülfükar ÇETİN / Heinz-Jürgen VOß / Salih Alexander WOLTER, *Interventionen gegen die deutsche „Beschneidungsdebatte“*, Münster 2012; zu den in der Beschneidungsdebatte diskutierten juristischen Fragen und zum Beschneidungsgesetz von 2012 vgl. ausführlich Nicole STEINER, *Die religiös*

tional stark aufgeladenen Debatte auszusprechen, dass in der Frage der männlichen Beschneidung zwei einander diametral gegenüberstehende ästhetisch-hygienische Grundkonsense aufeinanderstießen, die die vorherrschende Normalität in der eigenen *peer group* als selbstverständlich und universell gültig voraussetzte.

In Europa, Lateinamerika und Asien (mit Ausnahme des US-amerikanisch beeinflussten Südkorea seit dem Koreakrieg)¹⁰ wird die männliche Beschneidung traditionell als unnötiger Eingriff, teilweise auch als ästhetisch entstellende oder die sexuelle Empfindungsfähigkeit und Performanz beeinträchtigende Verstümmelung abgelehnt, die allenfalls im Einzelfall als medizinisch notwendige Behandlung von Fehlbildungen gerechtfertigt oder als religiös begründete Sondertradition der Muslime und Juden hingenommen werden kann. Auch in Ost- und Südafrika war die Beschneidung nur bei einzelnen Ethnien und aus religiösen Gründen bei Muslimen verbreitet, bevor die WHO und UNAIDS 2007 begannen, breit angelegte Kampagnen zur Beschneidung von Jugendlichen und Erwachsenen und zur Förderung der Beschneidung Neugeborener als HIV-Prävention durchzuführen.¹¹

motivierte Knabenbeschneidung im Lichte des Strafrechts, zugleich ein Beitrag zu Möglichkeiten und Grenzen elterlicher Einwilligung (Strafrechtliche Abhandlungen NF 245), Berlin 2014.

¹⁰ M.G. PANG/D.S. KIM, Extraordinarily High Rates of Male Circumcision in South Korea. History and Underlying Causes, in: British Journal of Urology (BJU) 89 (2008), S. 48–54, online verfügbar: <https://doi.org/10.1046/j.1464-410X.2002.02545.x>; D.S. KIM/J. Y. LEE/M.G. PANG, Male Circumcision. A South Korean Perspective, in: British Journal of Urology (BJU) 83 (1999), S. 28–33, online verfügbar: <https://doi.org/10.1046/j.1464-410X.1999.0830s1028.x>. Da die Beschneidung in Korea überwiegend im Jugendalter aufgrund eigener Entscheidung der heranwachsenden Jungen vorgenommen wird, führten in den letzten Jahren die im Internet zunehmend verbreiteten beschneidungskritischen Meinungen unmittelbar zu einem Rückgang der (insgesamt aber weiterhin hohen) Beschneidungsraten bei Jugendlichen.

¹¹ So z.B. AVERT, Voluntary Medical Male Circumcision for HIV Prevention, <https://www.avert.org/professionals/hiv-programming/prevention/voluntary-medical-male-circumcision>; WORLD HEALTH ORGANISATION, Preventing HIV through Safe Voluntary Medical Male Circumcision for Adolescent Boys and Men in Generalized HIV Epidemics. Recommendations and Key Considerations, <https://www.who.int/publications/i/item/978-92-4-000854-0>. Die Werbung für die männliche Beschneidung als Mittel der HIV-

In der weißen protestantischen Mehrheitsgesellschaft der USA sowie in mehrheitlich islamischen Ländern, im jüdisch geprägten Israel und in West- und Zentralafrika gilt es bis heute dagegen als ebenso selbstverständlich, die männliche Beschneidung für eine hygienisch vorteilhafte und ästhetisch ansprechende Verbesserung zu halten, so dass es geradezu als Kindesvernachlässigung erscheint, dem eigenen Sohn diesen Eingriff zu verweigern.

2 Funktion und Funktionswandel von Geboten und Verboten in Judentum, Christentum und Islam

Auch innerhalb einer Kultur sind Meidung und Präferenz nicht notwendig einheitlich. Sie können auch der sozialen Distinktion oder der Ausbildung von Gruppenidentität dienen; manche soziale Gruppen schätzen bewusst besonders das, was andere verabscheuen, und heben sich so von der Mehrheit ab. Anders als Pflichten und Tabus sind Meidung und Präferenz daher manchmal einem sehr raschen und weitgehenden Wandel unterworfen.

Wie aber kommt es zu Entstehung und Veränderungen von Geboten und Verboten? Ihre Entstehung verdanken Gebote und Verbote zumeist ihrer sozialen Funktionalität und ihrer Sinngebung in der kulturellen Lo-

Prävention ist allerdings umstritten, da sie bei den beschnittenen Männern zu dem Missverständnis führen kann, nun vollständig gegen HIV geschützt zu sein. Von Beschneidungsgegnern (öffentlichkeitswirksam organisiert im „Voluntary Medical Male Circumcision Project“; <https://www.vmmcproject.org> mit ausführlichem UN-Report) werden diese Kampagnen zudem als neokolonialistische Fortschreibung rassistischer Stereotype kritisiert, die den beschnittenen Penis des weißen amerikanischen Mannes zur universellen Norm erklären; Max FISH/Arianne SHAHVISI/Tatenda GWAAMBUKA/Godfrey B. TANGWA/Daniel NCAYIYANA/Brian D. EARP, A New Tuskegee? Unethical Human Experimentation and Western Neocolonialism in the Mass Circumcision of African Men, in: *Developing World Bioethics* 21 (2020), S. 211–226, online verfügbar: <http://dx.doi.org/10.1111/dewb.12285>. Zum kulturell bedingten Widerstand gegen diese Kampagnen im östlichen und südlichen Afrika vgl. Gertrude KHUMALO-SAKUTUKWA/Tim LANE/Heidi VAN-ROOYEN/Alfred CHINGONO/Hilton HUMPHRIES/Andrew TIMBE/Katherine FRITZ/Admire CHIROWODZA/Stephen F. MORIN, Understanding and Addressing Socio-Cultural Barriers to Medical Male Circumcision in Traditionally Non-Circumcising Rural Communities in Sub-Saharan Africa, in: *Culture, Health & Sexuality*, 15 (2013), S. 1085–1100, <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13691058.2013.807519>.

gik der Gesellschaft. Ihre Weiterwirkung und der diese begleitende Bedeutungswandel wird dagegen bestimmt von ihrer Stellung in der Logik des Normengefüges, von der Entwicklung der sozialen Bedeutungszuschreibung und vom Wandel der Wahrnehmungskategorien.

Gebote und Verbote zielen traditionell besonders häufig auf die Strukturierung sozialer Beziehungen durch Regulierung der Nahrungsaufnahme und des sexuellen Begehrens. Hier zeigen sich große Unterschiede zwischen Judentum, Christentum und Islam. Als nicht missionierende Religion stellt das Judentum die Bewahrung der eigenen Identität in den Mittelpunkt seiner Praxis. Viele Gebote und Verbote haben erkennbar den sozialen Sinn, den Übertritt zum Judentum und den Kontakt zwischen Juden und Nicht-Juden zu erschweren. Für erwachsene Männer, die zum Judentum übertreten wollen, war und ist das Gebot der Beschneidung (vor allem wenn sie traditionell ausgeführt wird) abschreckend und viele Verbote (insbesondere die komplexen Vorschriften zur Nahrungsauswahl und Nahrungszubereitung) sind für nicht in der jüdischen Tradition aufgewachsene Personen eine nur schwer nachvollziehbare Einschränkung der Freiheit der Lebensgestaltung.

Das Christentum dagegen nahm eine ganz andere Entwicklung. Erst nach dem Tod Jesu nachträglich in den engsten Kreis der Jünger aufgenommen, vertrat der Apostel Paulus dezidiert die Auffassung, dass die Gemeinschaft der Christen mehr sein solle als eine Sekte innerhalb des Judentums. Seine Mission griff weit über Palästina hinaus und richtete sich gleichermaßen an Juden und Heiden, eine bei den eigentlichen Jüngern Jesu, die ja durchweg jüdisch sozialisiert waren, durchaus umstrittene Haltung, die er schließlich auf dem Apostelkonzil rechtfertigte und durchsetzte. An die Stelle der den Übertritt erschwerenden rituellen Selbstabgrenzung trat die Aufhebung fast aller der sozialen Integration hinderlichen Vorschriften des Gesetzes (insbesondere der Beschneidung und der Nahrungsvorschriften).

Die von Paulus neu begründeten christlichen Gemeinden, die sich aus Juden- und Heidenchristen zusammensetzten, konnten jedoch ihr Gemeinschaftsleben allein aus dem Grundsatz „Gerecht gemacht aus Glauben ...“ (Röm 5,1) heraus nicht konfliktfrei gestalten. Paulus vertrat

zwar gegenüber den Judenchristen, die die Gebote des jüdischen Gesetzes als für alle Christen verbindlich betrachteten, eine radikale Position der Freiheit der durch die Taufe Erlösten: „Alles ist mir erlaubt ...“; jedoch musste schon er selbst, um den Frieden in der Gemeinde zu wahren, diese Aussage in der Praxis einschränken durch den Hinweis „...., aber nicht alles nützt mir“ (1 Kor 6,12).

Als individuell missionierende Religion breitete sich das Christentum in den folgenden Jahrhunderten zunächst im Untergrund und vielfach sogar gegen staatliche Verfolgung aus; erst seit dem 4. Jahrhundert wurde es durch die Förderung Kaiser Konstantins und seiner Nachfolger, die zum Christentum übertraten, zur dominierenden und herrschaftsausübenden Religion, und als solche entwickelte sie eine Vielzahl neuer Gebote und Verbote, die teils das Zusammenleben der Christen regelten, teils auf die Abgrenzung zu Juden, Heiden und Anhängern dualistischer Religionen wie den Manichäern zielten.

Auch der Islam unterschied sich durch seinen expansiven Charakter von Anfang an fundamental vom Judentum, obwohl dieses im Entstehungsumfeld des Islam eine wichtige Rolle gespielt hatte. Anders als im Fall des Christentums, das gemäß dem Grundsatz „gerecht gemacht aus Glauben“ (Röm 5,1) die individuelle Überzeugung des einzelnen Gläubigen in den Mittelpunkt seiner missionierenden Expansion stellte, zielte die islamische Expansion nach dem Tod Mohammeds auf die Ausweitung des ‚Haus des Islam‘ (d.h. des Geltungsbereichs der islamischen Ordnung). Innerhalb weniger Jahre etablierte sich der Islam durch die rasche Eroberung großer bevölkerungsreicher Provinzen des Römischen Reiches und des Sassanidenreiches durch militärische Expansion als herrschaftsausübende Religion; erst im Laufe der folgenden Jahrhunderte kam es zu einer weitgehenden Islamisierung der eroberten Gebiete durch vermehrte Übertritte von Christen zum Islam.¹²

¹² Zur islamischen Expansion vgl. Hugh KENNEDY, *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live in*, Philadelphia 2007; Albrecht NOTH, *Früher Islam*, in: *Geschichte der arabischen Welt*, hrsg. v. Ulrich Haarmann, München 31994, S. 11–100, hier: S 90–95. Die Sicherung der Herrschaft einer kleinen arabischen Erobererschicht über eine ganz überwiegend nicht-muslimische Bevölkerung und die Entwicklung

Während die Christen, die in den ersten Jahrhunderten gegen erhebliche Widerstände der griechisch-römischen Mehrheitsgesellschaft und oft im Untergrund missioniert hatten, sich möglichst wenige Regeln gaben, die ihnen das Überleben im Verborgenen erschwert hätten, war es für die Muslime der ersten Generationen nach Mohammed als einer steuerlich und sozial privilegierten Oberschicht durchaus funktional, wesentliche Vorschriften des Judentums beizubehalten, die auf Abgrenzung und Erschwerung des Übertritts zielten (Beschneidung, Schweinefleischverbot, Blutverbot), da sie kein Interesse daran haben konnten, dass allzu viele Christen zum Islam übertraten und dadurch der Kopfsteuer entgingen, die sie zuvor als Schutzbefohlene (*dhimmī*) zu zahlen hatten.¹³

der gesellschaftlichen und religiösen Ordnung in den folgenden Jahrhunderten ist am besten in Regionalstudien erkennbar, z.B. Maged S.A. MIKHAIL, *From Byzantine to Islamic Egypt. Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*, London/New York 2014; Michael G. MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton Studies on the Near East), Princeton 1984.

¹³ Uriel SIMONSOHN, Conversion, Exemption, and Manipulation. Social Benefits and Conversion to Islam in Late Antiquity and the Middle Ages, in: *Medieval Worlds* 6 (2017), S. 196–216. Die Schutzherrschaft der Muslime über die nicht-muslimische Mehrheitsbevölkerung war ein leistungsfähiges Instrument der Umsetzung militärischer Erfolge in dauerhafte politische Macht, das auch auf Angehörige anderer Religionen ausgeweitet wurde, die keiner abrahamitischen Buchreligion angehörten und daher an sich nicht den Anspruch erheben konnten Schriftbesitzer (*ahl al-kitāb* „Leute des Buches“) zu sein (z.B. die Zoroastrier in Persien); Patricia CRONE, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2005, S. 379f. Im frühen 8. Jahrhundert kam es sogar zeitweilig zu Regelungen, die es *dhimmīs* aus fiskalischen Gründen untersagten, zum Islam zu konvertieren; W. Montgomery WATT, Islamic Conceptions of the Holy War, in: *The Holy War. Papers of the Fifth Conference on Medieval and Renaissance Studies*, hrsg. v. Thomas P. Murphy, Columbus 1976, S. 141–156, hier: S 149: „Islam, which from the first had been a missionary religion, could hardly refuse converts. On the other hand, nothing was done to encourage converts from the protected minorities; and indeed for a period shortly after 700 conversion was forbidden because it was having an adverse effect on the finances through loss of taxes. Later in the eighth century many Zoroastrians became Muslims. There does not seem to have been any mass conversion of Christians, but rather a steady trickle of converts through the centuries. In other words, though the fighting that led to the expansion of the Islamic state might be called jihad, it was not primarily an operation aimed at conversion.“

3 Normen als Mittel der Konfliktvermeidung in vormodernen Ranggesellschaften

In der Vormoderne dienten viele Normen der Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung und der Vermeidung von Konflikten, die entstehen, wenn sich der Einzelne in seiner Ehre verletzt oder nicht seinem Rang entsprechend behandelt fühlt. In den demokratischen Gesellschaften des 20. und des 21. Jahrhunderts gilt es dagegen als kleinlich und wenig souverän, allzu empfindlich auf Missachtung des eigenen Ranges zu reagieren. Dass das abwertende Adjektiv ‚ehrpusselig‘ am Ende des 19. Jahrhunderts aufkommt und ab den 1920er Jahren weite Verbreitung findet,¹⁴ spiegelt diese Entwicklung. Fragen von Rang und Ehre spielen heute in westlichen Gesellschaften nur noch in stark formalisierten Sonderbereichen (z. B. Diplomatie, Militär, in der kirchlichen Liturgie oder bei zeremoniell ausgestalteten Feierlichkeiten) eine wichtige Rolle.

Dass im *Nibelungenlied* die Frage, welche Königin zuerst die Kirche betreten darf, eine letztlich alle Beteiligten in den Untergang reißende Auseinandersetzung auslöst,¹⁵ ist modernen Leser*innen ohne Erklärung ebenso wenig nachvollziehbar wie die Tatsache, dass die Regelung der Königswahl in der Goldenen Bulle 1356 nur in einigen wenigen Sätzen den Ablauf des eigentlichen Wahlverfahrens bestimmt, im Übrigen aber mit großer Ausführlichkeit (und teilweise durchaus kreativen Lösungen) die Sitzordnung und die Reihenfolge der Kurfürsten bei den zeremoniellen Auftritten vor und nach der Wahl festlegt.¹⁶

¹⁴ Dies zeigt anschaulich eine Abfrage des Ngram-Viewers von Google für die in Google Books erfassten deutschsprachigen Werke von 1800 bis zur Gegenwart für das Wort „ehrpusselig“ im Corpus „German 2019“ (<https://books.google.com/ngrams/>).

¹⁵ Der Streit um die Frage des Vortritts beim Betreten der Kirche wird von Kriemhild mit Argumenten ausgetragen, die die Ehre Brünhilds verletzen und daher eine Kaskade von Racheakten auslösen, die die Nibelungen in den Untergang führen; Das Nibelungenlied und die Klage, hrsg. v. Joachim Heinzle (Bibliothek des Mittelalters 12), Berlin 2013, Aventure 14, Strophe 843f., S. 271; vgl. Jan-Dirk MÜLLER, Spielregeln für den Untergang: Die Welt des Nibelungenliedes, Tübingen 1998, S. 280.

¹⁶ Bernd SCHNEIDMÜLLER, Die Aufführung des Reichs: Zeremoniell, Ritual und Performanz in der Goldenen Bulle von 1356, in: Die Kaisermacher. Frankfurt am Main und die Goldene Bulle, 1356–1806, hrsg. v. Evelyn Brockhoff/Michael Matthäus, Frankfurt am Main

Unverständlich bleibt auch der Sinn des bekannten Königswahlparagraphen des Sachsenspiegels, in dem erstmals die späteren sieben Kurfürsten als Träger der Hofämter genannt werden, wenn unbeachtet bleibt, dass er keineswegs das eigentliche Entscheidungsverfahren (das dem formellen *kiesen* vorausgehende informelle *irwelen*) regelt, sondern die Rangordnung der Königswähler bei der formellen Ausbringung des Kürspruchs. Konfliktträchtiger als die Frage, wer König werden soll, war in dem auf Einstimmigkeit angelegten Verfahren die Frage, wer als erster das Recht haben sollte, „Ja“ zu sagen. Die Bestimmung eines abgrenzbaren Kreises von Wahlberechtigten war nicht erforderlich, da die Wahl des neuen Königs nur die Anwesenden band und diejenigen, die nicht zustimmten, ohnehin vor der Wahl weggingen (um nach weiteren Verhandlungen vielleicht doch noch dem neuen König zu huldigen, was dann als ‚Nachwahl‘ bezeichnet wurde, oder aber um sich, wie bei der Doppelwahl von 1198, an anderer Stelle zu versammeln und ebenso einstimmig einen anderen König zu wählen). Gefährlich war die Königswahl vielmehr vor allem, weil hier die Großen des Reiches zusammenkamen, anders als beim Hoftag jedoch ohne die schlichtende Instanz des Königs, der Rangstreitigkeiten hätte entscheiden können.¹⁷

In der Ranggesellschaft der Vormoderne konnte und durfte der Einzelne nicht über Provokationen stehen, die seine Ehre oder seinen Rang in Frage stellten, und sie großzügig übersehen. Rang und Ehre waren keineswegs statisch, sondern mussten ständig gegen Herausforderungen anderer behauptet werden. Dies gab dynamischen, aufstiegsorientierten Akteuren, zumal wenn sie durch wirtschaftlichen Erfolg über die entsprechenden finanziellen Mittel verfügten, die Möglichkeit, durch ständige

2006, S. 76–93, online verfügbar: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/12120>. Kreativ gelöst wurde z.B. das Problem, die Erzbischöfe von Köln, Mainz und Trier gleichrangig zu platzieren, obwohl an sich nur die Ehrenplätze rechts und links des Königs zur Verfügung standen.

¹⁷ Djro Bilestone Roméo KOUAMENAN, Du rituel du consensus au processus de prise de décision. L'élection du pape et du roi des Romains au Moyen Âge, in: *Regards croisés Afrique-Europe* 1 (2021), p. 17–57; vgl. Klaus VAN EICKELS, Otto IV. (1198–1218) und Philipp (1198–1208), in: *Die deutschen Herrscher des Mittelalters*, hrsg. v. Bernd Schneidmüller / Stefan Weinfurter, München 2003, S. 271–292, hier: S. 274.

kalkulierte Grenzüberschreitungen auszuprobieren, inwieweit die Ranggruppe, an der sie sich orientierten, bereit war sie aufzunehmen oder doch zumindest als gleichrangig zu akzeptieren.

Wenn die Patrizier spätmittelalterlicher Städte Eheverbindungen (*conubium*) mit landadligen Familien suchten, obwohl der Reichtum dieser Familien weit hinter dem ihren zurückblieb, wenn sie sich zu Rittern schlagen ließen, an Turnieren teilnahmen und immer wieder versuchten, ihre nachgeborenen Söhne als Ritterbrüder in einem der großen Ritterorden unterzubringen, obwohl sie damit stets auch das Risiko der Zurückweisung eingingen, folgten sie dieser Logik der Verbesserung des eigenen Status durch gezielte Übertretung von Verboten.¹⁸

3.1 Kleiderordnungen und Markierung von Gruppen durch Kleidung in der spätmittelalterlichen Stadt

Besonders geeignet zur Darstellung des eigenen Ranganspruchs war die Bekleidung. Kleidung dient in vielen Gesellschaften als ‚sichtbarer Konsum‘ (*conspicuous consumption*) der Zurschaustellung von Reichtum und der Repräsentation von sozialem Status. Viele Städte erließen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit Kleiderordnungen, die ein Verbot oder eine Beschränkung des Kleiderluxus zum Gegenstand hatten. Männern und Frauen wurde untersagt, sich aufwendiger zu kleiden, als es ihrem Stand entsprach.

Die Beschränkung eines übertriebenen Kleiderluxus wird jedoch erst verständlich, wenn wir nach dem sozialen Sinn solch reglementierender

¹⁸ Klaus VAN EICKELS, *Military Orders and Their Importance for the Demonstration of Noble Status in the Later Middle Ages*, in: Müveltség és társadalmi szerepek: arisztokraták Magyarországon és Európában (Learning, Intellect and Social Roles: Aristocrats in Hungary and Europe), hrsg. v. Attila Bárány/István Orosz/Klára Papp/Bálint Vinkler, Debrecen 2014, S. 29–36; Klaus MILITZER, *Die Aufnahme von Ritterbrüdern in den Deutschen Orden. Ausbildungsstand und Aufnahmevoraussetzungen*, in: *Das Kriegswesen der Ritterorden im Mittelalter*, hrsg. v. Zenon Hubert Nowak, Torun 1991, S. 7–17; Erich MASCHKE, *Deutschordensbrüder aus dem städtischen Patriziat*, in: *Preußenland und Deutscher Orden. Festschrift für Kurt Forstreuter zur Vollendung seines 60. Lebensjahres dargebracht von seinen Freunden* (Veröffentlichungen des Göttinger Arbeitskreises 184), Würzburg 1958, S. 255–271.

Ordnungen fragen. In einer Gesellschaft, in der Ungleichheit die Norm und Gleichrangigkeit die Ausnahme war, in der rechtlicher und sozialer Stand nicht nur über die Position, sondern auch über die Handlungsmöglichkeiten des Einzelnen entschied, war es wichtig, Rang und Stand jedes Einzelnen sofort zu erkennen, um ihm die ihm gebührende Ehre erweisen, aber auch den eigenen Rang wahren zu können.

Das Gebot, sich seinem Stand entsprechend zu kleiden, war in der Ranggesellschaft des Mittelalters und der Frühen Neuzeit sozial durchaus funktional, denn die Erkennbarkeit der Standesordnung musste jederzeit gewahrt sein, um Konflikte zu vermeiden. Ebenso wichtig aber war seine flexible Implementierung, da Kleidung sozialen Aufstieg und Abstieg sichtbar machte und so in einer an sich statisch gedachten gottgewollten gesellschaftlichen Ordnung soziale Aufwärts- und Abwärtsmobilität ermöglichte. Dauerhafte Verarmung führte dazu, dass man sich nicht mehr seinem Stand entsprechend kleiden konnte und damit gezwungen war, sich aus dem gesellschaftlichen Verkehr mit Standesgleichen zurückzuziehen. Erwerb neuen Reichtums dagegen ermöglichte es, die Grenzen des Erlaubten immer wieder gezielt nach oben zu überschreiten und so in kleinen Schritten des Alltags zu erkennen, wie weit die Toleranz des eigenen Umfelds gegenüber einer kalkulierten Missachtung des Gebotes und dem sich in der Kleidung ausdrückenden Streben nach Rangerhöhung reichte.¹⁹

¹⁹ Zur Bedeutung der Kleidung für die „Lesbarkeit der Welt“ im Mittelalter umfassend Jan KEUPP, *Die Wahl des Gewandes. Mode, Macht und Möglichkeitssinn in Politik und Gesellschaft des Mittelalters* (Mittelalter-Forschungen 33), Ostfildern ²2014, online verfügbar: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/mf33>; Jan KEUPP, *Mode im Mittelalter*, Darmstadt 2011; zur höfischen Kleidung im ausgehenden Mittelalter vgl. Kirsten O. FRIELING, *Sehen und gesehen werden. Kleidung an Fürstenhöfen an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit* (ca. 1450–1530) (Mittelalter-Forschungen 41), Ostfildern 2013, online verfügbar: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/mf41>. Städtische Kleiderordnungen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit spielen eine zentrale Rolle in der Diskussion um die Entwicklung der ‚Sozialdisziplinierung‘ (im Sinne des 1969 von Gerhard Oestreich entwickelten Begriffs); Neithard BULST, *Zum Problem städtischer und territorialer Kleider-, Aufwands-, und Luxusgesetzgebung in Deutschland* (13. – Mitte 16. Jahrhundert), in: *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État*, hrsg. v. André Gouron/Albert Rigaudière, Montpellier 1988, S. 29–57; vgl. auch Anja JOHANN, *Kontrolle mit Konsens. Sozialdisziplinierung in der*

Auch bei der Markierung bestimmter sozialer Gruppen (z. B. durch spezifische Kleidervorschriften (z. B. Juden, Prostituierte, Lepröse), ist nach der sozialen Funktion dieser Vorschriften in der Praxis zu fragen, die von der theologischen oder rechtlichen Begründung der Gebote oder Verbote durchaus abweichen konnte. So begründete die Kirche die vom IV. Laterankonzil 1215 beschlossene Kennzeichnungspflicht für Juden damit, dass Christen und Christinnen, deren unerlaubter Geschlechtsverkehr mit Juden oder Jüdinnen aufgedeckt worden war, häufig Unwissenheit über die Religion des Partners oder der Partnerin vorschützten. Wenn aber Heinrich III. in England und Friedrich II. in Sizilien diese Kennzeichnungspflicht in die Praxis umsetzten, so war ihr Interesse erkennbar primär fiskalisch, da vorhersehbar war, dass die jüdischen Gemeinden versuchen würden, sich von der neuen, sie marginalisierenden Verpflichtung freizukaufen.²⁰

Reichsstadt Frankfurt am Main im 16. Jahrhundert (Studien zur Frankfurter Geschichte 46), Frankfurt am Main 2001 (zum Spannungsverhältnis zwischen Normsetzung und Akzeptanz in der Praxis insb. S. 195); Jutta ZANDER-SEIDEL, Kleidergesetzgebung und städtische Ordnung. Inhalte, Überwachung und Akzeptanz frühneuzeitlicher Kleiderordnungen, in: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1993, S. 176–188; Jutta ZANDER-SEIDEL, Ständische Kleidung in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadt, in: Terminologie und Typologie mittelalterlicher Sachgüter. Das Beispiel der Kleidung (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 511), Krems an der Donau 1988, S. 59–75. Anschauliche Beispiele bietet das Forschungsprojekt ‚Kleiderordnungen‘ des Instituts für Archäologien der Universität Innsbruck, <https://www.uibk.ac.at/archaeologien/forschung/arbeitsgemeinschaften/abt/quellen/kleiderordnungen.html>. – Als Überblick weiterhin nützlich ist Liselotte Constanze EISENBART, Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700 (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 32), Göttingen 1962.

²⁰ Nicholas VINCENT, Two Papal Letters on the Wearing of the Jewish Badge, 1221 and 1229, in: Jewish Historical Studies 34 (1994), S. 209–224, hier: S. 215: „In Spain and England, it is clear that the Christian authorities imposed the Lateran constitution [= can. 68] at least in part for temporal gain. In England, from at least 1221, the receipt rolls of the Jewish exchequer record a stream of fines paid by Jews to be released from wearing the tabula; while in Spain the pope was to accuse the local bishops of having imposed the Jewish badge from a desire to extort money, presumably in similar fines for exemption“; vgl. Henry G. RICHARDSON, The English Jewry under Angevin Kings, London 1960, S. 178–180; Shlomo SIMONSOHN, The Apostolic See and the Jews (Studies and Texts of the Pontifical Institute), 8 Bde., Toronto 1988–1991, Bd. 1, Nr. 108, S. 111, Papst Honorius III. an den Erzbischof

Kleidungs Vorschriften für Prostituierte dagegen zielten auf die demonstrative Wahrung der sozialen Ordnung durch eine sichtbare Unterscheidung zwischen ehrbaren Frauen, die den vollen Schutz der Rechtsordnung gegen Vergewaltigung und andere sexuelle Übergriffe in Anspruch nehmen konnten, und den ‚öffentlichen Frauen‘, die gegen ein erschwierliches Entgelt allen Männern zur Verfügung stehen mussten, die sich den Unterhalt einer Ehefrau und Familie nicht leisten konnten und denen eine Eheschließung nicht gestattet war.²¹

Für Lepröse dagegen hatte die Verpflichtung, sich optisch und akustisch als unrein zu erkennen zu geben, den praktischen Vorteil, dass ihnen überhaupt gestattet werden konnte, ihre Wohnstätte (zumeist das eigens für sie eingerichtete Leprosorium vor der Stadt) zu verlassen und, wenn auch eingeschränkt, mit nicht erkrankten Personen in Kontakt zu treten und Hilfe von ihnen zu erbitten.²²

von Tarragona 1220: „Obwohl in euren Ländern sich die Kleidung der Juden und Christen von alters her so unterscheidet, dass Juden mit christlichen und Christen mit jüdischen Frauen nicht verkehren können, ohne es zu bemerken, versuchen einige von euch sie [= die Juden] unter dem Vorwand der Durchsetzung der Beschlüsse des allgemeinen Konzils [= des IV. Laterankonzils, can. 68] zum Tragen neuer Kennzeichen zu zwingen, nicht etwa um derartige Exzesse zu vermeiden, sondern um bei dieser Gelegenheit Geld erpressen zu können (*licet terre sue sexus utriusque Iudeos diversitas habitus a Christianis sic ab antiquo distinxerit et distinguat quod Iudei Christianis et Christiani Iudeis mulieribus ignoranter commisceri non possint, quidam tamen vestrum pretextu generalis concilii, non propter excessus huiusmodi evitandos sed ut tali potius occasione possint pecuniam extorquere, ad portandum eosdem nituntur compellere nova signa*). – Zu den Bestimmungen des IV. Laterankonzils und seinen Auswirkungen vgl. jetzt den Sammelband *Jews and Muslims under the Fourth Lateran Council. Papers Commemorating the Octocentenary of the Fourth Lateran Council (1215)*, hrsg. v. Marie-Thérèse CHAMPAGNE/Irven M. RESNICK (*Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies* 10), Turnhout 2018.

²¹ Annette LÖMKER-SCHLÖGELL, Prostituierte. „umb vermeydung willen merers üfels in der cristenhait“, in: *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch*, hrsg. v. Bernd-Ulrich Hergemöller, Warendorf 2001, S. 58–89.

²² Jürgen BELKER-VAN DEN HEUVEL, Aussätzige. ‚Tückischer Feind‘ und ‚Armer Lazarus‘, in: *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch*, hrsg. v. Bernd-Ulrich Hergemöller, Warendorf 2001, S. 270–299. Zur Vorstellung, Lepröse seien besonders zu sexueller Promiskuität geneigt, vgl. Jeffrey RICHARDS, *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*, London 1992, S. 20 und 150–163.

3.2 Marktordnungen als Mittel zur Gewährleistung sozialer Kontrolle

Erst durch die Frage nach dem sozialen Sinn verständlich werden auch Marktordnungen, die in unterschiedlicher Weise die Abwicklung aller Handelsgeschäfte in der Öffentlichkeit vorschreiben. Das Gebot des Handels nur auf dem Markt an den Markttagen und das komplementäre Verbot von Kaufgeschäften in geschlossenen Räumen oder des Aufkaufs von Waren vor dem Markt zielte keineswegs nur auf die Sicherung der Einnahmen des Marktherrn, der so die fälligen Abgaben leichter eintreiben konnte. Mindestens ebenso wichtig war die Herstellung eines Systems sozialer Kontrolle, das (wie noch heute in vielen afrikanischen Ländern) weitgehend ohne obrigkeitliches Eingreifen funktioniert. Die Verwendung falscher Maße oder andere Formen der Kundentäuschung konnten zwar durchaus auch gerichtlich geahndet werden; das mit weitgehenden Kompetenzen ausgestattete Marktgericht hätte jedoch allein Rechtssicherheit nicht garantieren können. Entscheidend für das Funktionieren des Systems ‚Markt‘ war weniger die Autorität des Marktherrn als die vollständige Transparenz des Marktgesehens und die wechselseitige Kontrolle aller Marktteilnehmer. Schon die Angst vor lautstarkem Protest betrogener Kunden oder benachteiligter Konkurrenten dürfte in der Regel genügt haben die Regeln einzuhalten, so dass sich das Marktgericht auf die Entscheidung über möglicherweise ungerechtfertigte Vorwürfe und auf den Ausschluss besonders unzuverlässiger Marktteilnehmer beschränken konnte.²³

²³ Zur Funktionsweise des Marktes und zur Bedeutung des Marktzwangs in der mittelalterlichen Stadt vgl. Eberhard ISENMANN, *Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150–1550: Stadtgestalt, Recht, Verfassung, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Köln 2014, S. 957–959. Ein anschauliches Beispiel für die Ausgestaltung des Marktzwangs bietet Hubert FÖRSTER, *Die Lebensmittelpolitik der Stadt Wesel im Mittelalter. Ein Beitrag zur Verkehrsgeschichte des Niederrheins, Wesel 1912*, S. 7f. Zur Netzwerkstruktur des spätmittelalterlichen Handels vgl. Michael ROTHMANN, *Marktnetze und Netzwerke im spätmittelalterlichen oberdeutschen Wirtschaftsraum*, in: *Netzwerke im europäischen Handel des Mittelalters*, hrsg. v. Gerhard Fouquet/Hans-Jörg Gilomen (Vorträge und Forschungen 72), Ostfildern 2010, S. 135–188, online verfügbar: <https://doi.org/10.11588/vuf.2010.0.18020>.

3.3 Die mittelalterliche Kirche und das Geld: Gebühren für kirchliche Dienstleistungen oder Käuflichkeit der göttlichen Gnade?

Käuflichkeit von Entscheidungen der kirchlichen wie der weltlichen Obrigkeit war im Mittelalter verbreitete Praxis, gleichzeitig aber waren die Normen, die die Bindung kirchlicher, richterlicher oder herrscherlicher Entscheidungen an materielle Gegenleistungen verboten, sehr viel weitergehend und spielten eine prominente Rolle als Argument, wenn es darum ging politische Gegner zu delegitimieren. Das in vielen Fassungen überlieferte *Geldevangelium* aus dem frühen 13. Jahrhundert („Evangelium nach den Mark Silber“: *Evangelium secundum marcas argenti*), eine ganz aus Bibelzitaten zusammengesetzte Satire auf die Geldgier der römischen Kurie, wo alle Entscheidungen käuflich sind, kritisierte – modern gesprochen – nicht nur Korruption und Vorteilsnahme, sondern auch die hohen Gebühren für die Einreichung von Anträgen und Ausstellung von Dokumenten, die den Zugang zu päpstlichen Entscheidungen erschwerten.²⁴

Während die Kirche den Anspruch hatte, demütigen Bittstellern unabhängig von Reichtum und Stand die Gnade Gottes zu vermitteln, und sich durch Erhebung von Gebühren daher besonders rasch unglaublich machte, mussten weltliche Herrscher vor allem dann den Eindruck von Bestechlichkeit vermeiden, wenn sie als Richter auftraten: Friedrich Barbarossa lehnte 1154 entrüstet das Angebot der Mailänder ab, einen erniedrigenden Akt der Unterwerfung unter seine Gerichtsbarkeit durch Zahlung einer großen Geldsumme (4000 Mark Silber) zu ersetzen.²⁵

Als Friedrich II. 1235 nach einem Aufsehen erregenden Entscheidungsverfahren die Juden von jedem Vorwurf freisprach, das Blut

²⁴ Thomas WETZSTEIN, „Roma carpit marcas, bursas exhaurit et areas“. Die Gier des Papstes und der Groll der Christenheit, in: Die römische Kurie und das Geld von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zum 14. Jahrhundert, hrsg. von Werner Maleczek (Vorträge und Forschungen 85), Ostfildern 2018, S. 337–371, online verfügbar: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/vuf/issue/view/3701>, hier: S 344.f.

²⁵ Knut GÖRICH, Geld und Honor. Friedrich Barbarossa in der Lombardei, in: Formen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, hrsg. v. Gerd Althoff, Stuttgart 2001, S. 177–200, hier: S 186.

christlicher Kinder zu rituellen Zwecken zu missbrauchen, flochten die Marbacher Annalen, deren Verfasser mit der kaiserlichen Entscheidung erkennbar nicht einverstanden war, die Bemerkung „nachdem er eine große Geldsumme angenommen hatte“ (*magna accepta pecunia*) in ihre Darstellung ein.²⁶

In modernen westlichen Gesellschaften erscheint es selbstverständlich, dass für den Besuch öffentlicher Einrichtungen (Museen, Theater, Schwimmbäder) ein Eintritt erhoben wird; eigenartig dagegen würde es erscheinen, ein allgemeines Betretungsverbot auszusprechen und dann gegen eine Spende eine Ausnahmegenehmigung zu erteilen.²⁷ Genau dies aber ist in vormodernen Gesellschaften ein häufig gewählter Weg, da er zugleich die Hierarchie von Bittsteller und Inhaber der Entscheidungsgewalt deutlich macht. Wer eine Ausnahme erbittet, unterwirft sich; wer dagegen einen Preis bezahlt, erwirbt einen Anspruch (weshalb bis heute auch moderne Verwaltungen Reisepässe oder polizeiliche Führungs-

²⁶ Annales Marbacenses (ed. Bloch; MGH SRG 9), S. 98; Klaus VAN EICKELS/Tania BRÜSCH, Kaiser Friedrich II. Leben und Persönlichkeit in Quellen des Mittelalters, Düsseldorf 2000, S. 321. Die Möglichkeit, dass die Juden hier im Wesentlichen die Kosten des aufwendigen Verfahrens mit Anhörung von zum Christentum konvertierten Juden aus Westeuropa übernommen hatten, wird in dieser andeutenden Darstellung gar nicht in Betracht gezogen. Noch deutlicher wird Richer von Senones, der schreibt, die Juden hätten den Kaiser „mit so großen Geschenken geblendet, dass sie seine Gnade erlangten“, und betont, Friedrich II. habe damit seinen Unglauben offen ausgesprochen, indem er „die Juden in Frieden entließ, den Christen aber für eine so ruchlose Tat keine Gerechtigkeit verschaffe“; RICHER VON SENONES, *Gesta ecclesiae Senonis* (ed. Waitz; MGH SS 25), S. 324; VAN EICKELS/BRÜSCH, Kaiser Friedrich II., S. 323.

²⁷ Dieser kulturellen Logik folgte vor einigen Jahren auch der Wächter einer bedeutenden historischen Moschee im Norden der Côte d'Ivoire, der meiner Frau und mir bei einem Besuch erklärte, das Betreten der Moschee sei Nicht-Muslimen grundsätzlich verboten; Christen über 50 Jahren, die bereit seien, 3000 FCFA (= 5,50 €) zu spenden, könne aber ausnahmsweise der Besuch gestattet werden. Als wir im folgenden Jahr mit einer Exkursion Bamberger Studierender dieselbe Moschee besuchten, war von dieser offenbar ad-hoc erfundenen ‚Regel‘ nicht mehr die Rede, auch wenn eine Spende offensichtlich erwartet und gerne entgegengenommen wurde. Eintritt für den Besuch eines Gotteshauses zu verlangen, erschien den Wächtern in beiden Fällen offenbar unangemessen, obwohl es sich um ein historisches Monument handelte, für das nach westlichen Maßstäben die Erhebung eines Eintrittsgeldes durchaus angemessen und leicht zu rechtfertigen gewesen wäre.

zeugnisse nicht gegen einen ‚Preis‘ verkaufen, sondern eine hoheitlich festgesetzte ‚Gebühr‘ für die Ausstellung des beantragten Dokumentes erheben).

Aus ähnlichen Gründen hielt auch die spätmittelalterliche Kirche an der grundsätzlichen Verpflichtung aller Christen fest, in der Fastenzeit vor Ostern auf Fleisch und Produkte warmblütiger Tiere zu verzichten, obwohl Einzelpersonen, aber auch ganzen Städten und Landstrichen Ausnahmen auf Antrag großzügig gewährt wurden: Leichter zu rechtfertigen als eine Abgabe auf ein an sich erlaubtes Verhalten war auch am Ende des Mittelalters die Gewährung einer Erleichterung gegen Zahlung einer Gebühr als Zeichen seelsorgerischen Entgegenkommens und barmherziger Anwendung des Rechts im Einzelfall. Dieses Vorgehen hatte den Vorteil, dass die Antragsteller freiwillig zahlten und sich geradezu danach drängten, um die begehrte Ausnahmegenehmigung zu erlangen. Zugleich wurde so vermieden, die Normen des Fastens zu verändern, die ja als Ausführungsbestimmungen zu den unwandelbaren Geboten Gottes verstanden wurden, so dass jeder Wandel zugleich impliziert hätte, dass die bisherige Praxis fehlerhaft gewesen wäre.

4 Speisevorschriften und Fastengebote

Besonders tiefgreifend bestimmen Nahrungsgebote und -verbote den Alltag. Die jüdischen Speisevorschriften der vorchristlichen Jahrhunderte waren fokussiert auf die Unterscheidung von ‚reinen‘ und ‚unreinen‘ Tieren. Durch die Beschränkung des Fleischverzehr auf das Fleisch wiederkäuender Paarhufer wurde insbesondere der Verzehr von Schweinefleisch ausgeschlossen (Lev. 11,3–7). Hierin spiegelt sich vermutlich die Abgrenzung von Nomaden und sesshaften Völkern, da Nomaden keine Schweine halten können. Hinzutrat das Verbot des Verzehr von Blut und des Fleisches von ‚ersticken‘ Tieren, die nicht ausbluten konnten (Lev. 7,26–27: „In all euren Wohnstätten dürft ihr keinerlei Blut genießen, weder von Vögeln noch von Vierfüßlern. Wer nur immer etwas Blut genießt, der soll aus seinem Volk hinweggetilgt werden“). Die jede Mahlgemeinschaft mit Nichtjuden unterbindende Komplexität der jüdischen Speisevorschriften durch die obligatorische

Trennung von ‚milchig‘ und ‚fleischig‘ nicht nur bei der Mahlzeit, sondern auch bei der Zubereitung, was zwei rituell konsequent getrennte Kochgeschirre für milchige und fleischige Speisen erfordert, hat zwar einen alttestamentlichen Bezugspunkt im Vers: „Du sollst ein Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen“ (Ex 23,19; Ex 34,26; Dt 14,21). Erst in der rabbinischen Tradition im ersten Jahrtausend nach Christus aber entstand aus dieser dreifachen Nennung die dreifache Forderung, Milchprodukte und Fleisch nicht gemeinsam zu lagern, zuzubereiten und zu verzehren.²⁸

4.1 Die frühen Christen und die jüdischen Speisegebote

Jedoch auch ohne dieses zusätzliche Gebot stellte sich für die ersten Christen sehr bald die Frage, ob sie die alttestamentlichen Reinheitsvorschriften, wie sie sich insbesondere in den Speisegeboten niederschlugen, weiterhin als auch in der Gemeinschaft der Christen gültig betrachten wollten.²⁹ Sie standen vor der Wahl, zu einer jüdischen Sekte zu werden oder aber den Missionsauftrag in den Mittelpunkt ihrer sich ausbildenden Identität zu stellen. Maßgeblich für die weitere Entwicklung wurde die Mission des Paulus unter den Heiden. Neben der Beschneidung hätten vor allem die Speisegebote ein erhebliches Hindernis für die Bekehrung heidnischer Griechen und Römer dargestellt. Nachdrücklich setzte sich Paulus dafür ein, alle Hindernisse, die das jüdische Gesetz einer erfolgreichen Mission unter den Heiden in den Weg stellte, auszuräumen. Der Gegensatz zwischen den auf Christus getauften und durch den Glauben an den Auferstandenen gerecht gemachten Christen und den die Erlösung durch strikte Befolgung des Gesetzes anstrebenden Juden ist ein zentrales Motiv seiner Briefe. Mit Blick auf die Speisegebote sagt er: „Den Reinen ist alles rein“ (Tit 1, 15), was einer Aufhebung aller jüdischen Speisevorschriften gleichkommt.

²⁸ Jordan D. ROSENBLUM, *The Jewish Dietary Laws in the Ancient World*, Cambridge 2016; Jordan D. ROSENBLUM, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge 2010.

²⁹ Christina ESCHNER, *Essen im antiken Judentum und Urchristentum. Diskurse zur sozialen Bedeutung von Tischgemeinschaft, Speiseverbotten und Reinheitsvorschriften*, Leiden/Boston 2019.

Selbst die freiwillige Beachtung der jüdischen Speisevorschriften wird von ihm zurückgewiesen: „In späteren Zeiten werden manche vom Glauben abfallen; sie werden sich betrügerischen Geistern und den Lehren von Dämonen zuwenden Sie ... fordern den Verzicht auf bestimmte Speisen, die Gott doch dazu geschaffen hat, dass die, die zum Glauben und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt sind, sie mit Danksagung zu sich nehmen. Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird; es wird geheiligt durch Gottes Wort und das Gebet“ (1. Tim 4,1–5). Die Taufe zu empfangen, zusätzlich aber (gewissermaßen sicherheitshalber) auch das Gesetz des alten Bundes zu beachten und für verbindlich zu erklären, wird in der Logik des Christentums (wie im Fall der Beschneidung) zum Zeichen mangelnder Glaubensstärke und insofern abgelehnt.

Auch die Evangelien und die Apostelgeschichte enthalten Passagen, die erkennbar auf die Überwindung der auf Abgrenzung zielenden jüdischen Speisevorschriften gerichtet sind. Im Matthäusevangelium werden Jesus die Worte in den Mund gelegt: „Nicht das, was durch den Mund in den Menschen hineinkommt, macht ihn unrein, sondern was aus dem Mund des Menschen herauskommt, das macht ihn unrein“ (Mt 15,11). Noch deutlicher ist die Vision des Paulus in der Apostelgeschichte, die es ihm ermöglicht, die Einladung des heidnischen Hauptmanns Kornelius anzunehmen und ihn bei dieser Gelegenheit zu bekehren. Während des Gebets habe Paulus sich der Himmel geöffnet und ein großes Leintuch sei zu ihm herabgekommen, in dem „alle möglichen Vierfüßler, Kriechtiere der Erde und Vögel des Himmels“ eingeschlagen waren. Eine Stimme habe ihn dreimal aufgefordert, sie zu schlachten und essen. Als Petrus entgegnete „Niemals, Herr! Noch nie habe ich etwas Unheiliges und Unreines gegessen“, habe die Stimme ihm jedes Mal erwidert „Was Gott für rein erklärt hat, nenne du nicht unrein!“ (Apg 10, 10–16).

Allerdings ist schon in den Briefen des Paulus der Ansatz zu Kompromissbereitschaft erkennbar. Paulus brauchte die Aufhebung der jüdischen Speisegebote und des Gebots der Beschneidung, damit seine Mission unter den griechisch-römischen Heiden Erfolg haben konnte; allerdings musste er in der Folge auch darauf achten, Konflikte zwischen

ehemaligen Heiden und ehemaligen Juden in den von ihm gegründeten Gemeinden in Grenzen zu halten. So schreibt Paulus an die Römer: „Reiß nicht wegen einer Speise das Werk Gottes nieder! Alle Dinge sind rein; schlecht ist es jedoch, wenn ein Mensch durch sein Essen dem Bruder Anstoß gibt“ (Röm 14,20).

Für das Zusammenleben von Heidenchristen und Judenchristen zentral waren die Beschlüsse des Apostelkonzil (Apg 15, 1–29). In den von Paulus gegründeten Gemeinden waren Christen aus Judaea aufgetaucht, die den neubekehrten Heiden sagten, wenn sie sich nicht nach dem Gesetz des Moses beschneiden ließen, könnten sie nicht gerettet werden. Daraufhin habe Paulus die Streiffrage den Aposteln und Ältesten in Jerusalem vorgelegt und diese hätten auf Vorschlag des Jakobus entschieden, „den Heiden, die sich zu Gott bekehren, keine Lasten aufzubürden“. Man solle sie nur anweisen „Verunreinigung durch Götzen(opferfleisch) und Unzucht zu meiden und weder Ersticktes noch Blut zu essen“, denn „der Heilige Geist und wir“ hätten beschlossen, den Christen „keine weitere Last aufzuerlegen als diese notwendigen Dinge: Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes und Unzucht zu meiden“. ³⁰

Auffällig ist, dass die in früheren und späteren Jahrhunderten als abgrenzendes Merkmal so wichtige Frage des Verzehrs von Schweinefleisch keine Rolle spielt. Möglicherweise hatte die rückläufige Bedeutung der Schweinezucht aufgrund der Entwaldung des Mittelmeerraums in der

³⁰ Jürgen WEHNERT, Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 173), Göttingen 1997; Christoph HEIL, Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz (Bonner Biblische Beiträge 96), Weinheim 1994; Jürgen BECKER, Paulus, der Apostel der Völker, Tübingen 1989, S. 89–99; vgl. Thomas SÖDING, Das Apostelkonzil als Paradebeispiel kirchlicher Konfliktlösung. Anspruch, Wirklichkeit und Wirkung, in: Dialogprozesse in der Katholischen Kirche: Begründungen – Voraussetzungen – Formen, hrsg. v. Joachim Wiemeyer, Paderborn 2013, S. 25–34; Matthias KONRADT, Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 102 (2011) S. 19–39; Andreas WECHSLER, Geschichtsbild und Apostelzeit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14) (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 62), Berlin 1991.

Antike im ersten Jahrhundert nach Christus das Problem vorübergehend entschärft.

Der Islam übernahm im Wesentlichen diese für Heidenchristen stark reduzierten Speisevorschriften des Apostelkonzils, fügte aber das Verbot des Genusses von Schweinefleisch als weiteres Element der jüdischen Tradition explizit hinzu: „Verboten hat Er euch nur (den Genuss von) natürlich Verendetem, Blut, Schweinefleisch und dem, worüber etwas anderes als Allah angerufen worden ist. Wenn aber jemand (dazu) gezwungen ist, ohne (es) zu begehren und ohne das Maß zu überschreiten, so trifft ihn keine Schuld“ (Koran 2,173). Ebenso wie die Beschneidung und das Bilderverbot, die der Islam abweichend von den Bestimmungen des Apostelkonzils gleichfalls übernahm,³¹ gehörte auch die Meidung von Schweinefleisch zu den kulturellen Gewohnheiten der Nomaden der arabischen Halbinsel und war daher für die ersten Muslime leichter zu akzeptieren als für die städtischen Kulturen der von ihnen nach dem Tod Mohammeds eroberten Gebiete.

4.2 Speisevorschriften in der Kirche der Spätantike und des Frühmittelalters

Nachdem das Christentum die dominierende Religion im Römischen Reich geworden war, stellte sich für die Christen allerdings die Frage, ob die Bestimmungen des Apostelkonzils und die auf Rücksichtnahme gegenüber den Judenchristen zielenden Hinweise des Paulus lediglich als inzwischen obsolet gewordene Übergangsbestimmungen zu werten waren, da ja nun die Masse der Christen bereits als Christen aufgewachsen oder aus dem Heidentum konvertiert waren, während Konversionen aus dem Judentum quantitativ kaum mehr eine Rolle spielten.

³¹ Zum ‚Bilderverbot‘ im Islam vgl. jetzt die umfassende Analyse von Lorenz KORN in diesem Band. Er unterstreicht, dass sich das grundsätzliche Verbot bildlicher Darstellungen auf bestimmte Lebensbereiche stärker bezog als auf andere und in unterschiedlichen Zeiten und Räumen sehr unterschiedlich ausgelegt wurde. Er weist zudem darauf hin, dass bei der Interpretation islamischer Normen stets auch die Kultur der Ambiguität zu berücksichtigen ist, die weitaus eher als die westliche vom *sic et non* der Scholastik geprägte Kultur der Eindeutigkeit bereit ist, Widersprüche stehenzulassen und auszuhalten.

Diese Auffassung setzte sich letztlich durch, wenngleich bis weit ins Frühmittelalter hinein radikale Reformer manchmal weiterhin auf die Bestimmungen des Alten Testaments und die Bestimmungen des Apostelkonzils rekurrierten. So verfügte der byzantinische Kaiser Leo VI. (886–912): „Es ist uns zu Ohren gekommen, dass man Blut in Gedärme, wie in Röcke, einpackt und so als ganz gewöhnliches Gericht dem Magen zuschickt. Es kann unsere kaiserliche Majestät nicht länger zusehen, dass die Ehre unseres Staates durch eine so frevelhafte Erfindung (...) fresslustiger Menschen geschändet werde. Wer Blut zu Speisen umschafft, der wird hart gezeißelt, bis auf die Haut geschoren und auf ewig aus dem Lande verbannt.“³² Sein Erlass fügt sich ein in die Forderung nach Fortgeltung auch anderer alttestamentlicher Vorschriften im byzantinischen Bilderstreit 730–787 und 815–843. Dies schließt allerdings nicht aus, dass sich hinter der biblischen Begründung in Rückgriff auf das mosaische Gesetz und die Beschlüsse des Apostelkonzils in Wirklichkeit eine Maßnahme des Verbraucherschutzes verbirgt.³³

Auch im lateinischen Westen verwies man auf alttestamentliche Vorschriften, um kulturelle Praktiken der neubekehrten Germanen, deren religiöse Bedeutung man nicht abschätzen konnte, als ‚unrein‘ und damit verboten zu brandmarken. So schrieb Papst Gregor III. 732 an Bonifatius auf dessen Anfrage: „Unter anderem hast du auch erwähnt, einige äßen wilde Pferde und sogar noch mehr äßen zahme Pferde. Unter keinen

³² Les Nouvelles de Leon VI le Sage, ed. Pierre Noailles/Alphonse Dain (Nouvelle collection de textes et documents 17), Paris 1944, Nr. 58. In der deutschsprachigen Literatur ist das Zitat bekannt seit Friedrich Christian Eugen VON VAERST, *Gastrosophie oder die Lehre von den Freuden der Tafel*, Teil 1, Leipzig 1851, S. 79, online verfügbar: <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10299370-71851>, auf den die meisten späteren Erwähnungen in populärwissenschaftlichen Werken zurückgehen; Erich LISSER, *Wurstologia oder Es geht um die Wurst. Eine Monographie über die Wurst*, Frankfurt 1939 (mit ausführlicher wörtlicher Übersetzung aus *Constitutiones Leos VI., Constitutio 58*; engl. Übersetzung: *The Civil Law. Including The Twelve Tables, The Institutes of Gaius, The Rules of Ulpian, The Opinions of Paulus, The Enactments of Justinian, and The Constitutions of Leo*, aus dem Lateinischen übers. v. Samuel Parsons Scott, Bd. 17, Cincinnati 1932, S. 257, online verfügbar: <https://constitution.org/2-Authors/sps/sps17.htm>).

³³ Dirk BOCKMÜHL, *Unsichtbarer Tod: Der Kampf der Menschheit gegen Viren und Bakterien von der Sesshaftwerdung bis zum Lockdown*, München 2021, S. 61–65.

Umständen, heiligster Bruder, darfst du erlauben, dass dergleichen jemals geschieht. Schreite vielmehr mit Christi Hilfe auf jede nur mögliche Art dagegen ein und lege ihnen die verdiente Buße auf. Denn dieses Tun ist unrein und verabscheuungswürdig.“³⁴ Entsprechend antwortete auch 751 Papst Zacharias an Bonifatius auf eine entsprechende Anfrage, die ihm Lullus im Auftrag seines Lehrers vorgetragen hatte: Zu meiden (*cavendum*) sei der Verzehr von Krähen, Dohlen und Störchen, aber auch von Bibern, Hasen und Wildpferden.³⁵

Die Orientierung an alttestamentlichen Vorschriften, die Zurückdrängung heidnischer Bräuche, die Affirmation der zivilisatorischen Überlegenheit der römischen gegenüber der germanischen Tradition, aber auch der Schutz des Pferdebestandes für die Sarazenenabwehr sind als Gründe für diese Erlasse diskutiert worden. Letztlich dürfte es sich um einen ‚*clash of cultures*‘ gehandelt haben, das Aufeinandertreffen einer Kultur, in der Pferdefleisch als für die menschliche Ernährung ungeeignet und widerlich gilt, mit einer anderen, in der der Verzehr von Pferdefleisch ebenso selbstverständlich ist wie der Verzehr des Fleisches anderer Tiere.

³⁴ Epistolae Merowingici et Karolini aevi 1, ed. Ernst Dümmler (MGH Epp. 4), Berlin 1897, Nr. 28, S. 279: *Inter ea agrestem caballum aliquantos adiunxisti comedere, plerosque et domesticum. Hoc nequaquam fieri deinceps sanctissime sinas frater, sed quibus potueris Christo iuvante modis per omnia conpesce et dignam eis interdicito paenitentiam; immundum enim est atque execrabile.*

³⁵ Epistolae Merowingici et Karolini aevi 1, ed. Ernst Dümmler (MGH Epp. 4), Berlin 1897, Nr. 87, S. 370: „Zuerst wegen der Vögel, d.h. wegen der Dohlen, Krähen und Störche. Vor ihrem Genuss muss man die Christen durchaus warnen. Aber auch Biber, Hasen und Wildpferde muss man noch viel mehr meiden. Indes bist Du, heiligster Bruder, über das alles aus der heiligen Schrift wohl unterrichtet“ (*In primis de volatilibus, id est graculis et corniculus atque ciconiis. Quae omnino cavendae sunt ab esu christianorum. Etiam et fibri atque lepores et equi silvatici multo amplius vitandi. Attamen, sanctissime frater, de omnibus scripturis sacris bene compertus est*); Gerald KRUTZLER, Fremdwahrnehmungen in der frühmittelalterlichen Ethnographie, Diss. phil. Wien 2009, S. 481, <https://phaidra.univie.ac.at/download/o:1260730>.

4.3 Fastengebote und Ausnahmegenehmigungen (Fastendispense) in der lateinischen Kirche des Mittelalters

Ähnlich komplex zu erklären ist die Entstehung der Fastengebote, die gleichfalls die Vorstellung durchbrachen, dass es für Christen keine verbotenen Speisen gebe. Im Kern zeigte die Beschränkung der Ernährung auf pflanzliche Nahrung und Fisch (d. h. auf die üblichen Speisen der Armen) an bestimmten Tagen (z. B. Freitag als dem Tag des Leidens Christi) und zu bestimmten Zeiten (insb. in den 40 Tagen vor den Hochfesten Weihnachten und Ostern) die Gleichheit aller Gläubigen vor Gott.

Mit der Expansion der Christenheit nach Norden stellte sich jedoch die Frage der Übertragbarkeit dieser Gebote auf den Raum nördlich der Alpen, da hier pflanzliche Fette (insbesondere Olivenöl) weitgehend fehlten. Päpstliche Dispense für die Verwendung von Butter in der Fastenzeit (sog. Butterbriefe) wurden daher im Spätmittelalter häufig von ganzen Städten unter Verweis auf das bei ihnen herrschende raue Klima beantragt. Trotz dieser Schwierigkeiten konnten sich die Fastengebote jedoch bis zur Reformation halten, sicherlich auch, weil sie sozial funktional waren, denn die mehrwöchigen Fastenzeiten vor Weihnachten und Ostern erleichterten denjenigen, die in Familie oder Institutionen für den Speiseplan verantwortlich waren, die Haltung einer Reserve tierischer Nahrungsmittel (Fleisch, Käse, Eier) bis in die kritische Zeit des Frühjahrs vor dem Anschluss an die nächste Ernte.

Im Spätmittelalter erteilten die Päpste allerdings zahlreiche Ausnahmen für einzelne Städte und Gebiete nördlich der Alpen (insbesondere im Süden und Westen des Reiches, wo Fisch nicht reichlich zur Verfügung stand). Diese sog. ‚Butterbriefe‘ gestatteten den Bewohnern, in Ermangelung von Olivenöl auch in der Fastenzeit Butter zu verwenden; oft erlaubten sie auch Milch, Käse und Eier, nur selten aber auch den Verzehr von Fleisch. Die in diesen Dispensen zum Ausdruck kommende Flexibilität war aus pragmatischen Gründen notwendig, da Alternativen wie Nussöl und Fisch für den größten Teil der Bevölkerung kaum erschwinglich waren; sie untergrub jedoch die Autorität des Verbotes, zumal als Papst Innozenz VI dazu überging die Vergabe von Butterbriefen nicht mehr nur im Einzelfall, sondern systematisch als Einnahmequelle zu

nutzen.³⁶ So wurde für ganz Bayern 1484 die Verwendung von Laktizinen (Milchprodukten) jedem gestattet, der in einen eigens dafür vorgesehenen Opferstock das Äquivalent der Summe einlegte, die seinen Ausgaben für die Ernährung entsprach.³⁷

Irreführend ist allerdings die vielfach zu lesende Behauptung, Papst Innozenz VI. habe generell den Verzehr von Milchprodukten in der Fastenzeit freigegeben. Eine solche generelle Erlaubnis hätte den fiskalischen Sinn der für alle zugänglichen Ausnahmegenehmigung unterlaufen. Auch wenn das standardisierte Verfahren zum Erwerb der Erlaubnis zum Verzehr von Laktizinen faktisch auf eine für alle leicht zugängliche Genehmigung hinauslief, da ja die Gebühr nach der finanziellen Leistungsfähigkeit bemessen und dem Gewissen des Einzelnen überlassen wurde, blieb doch das Regel–Ausnahmeverhältnis bestehen. Den Verzehr von Milchprodukten für generell erlaubt zu erklären und zum Ausgleich eine Gebühr zu erheben, hätte Widerstand hervorgerufen, da das Verbot der Simonie seit der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts einen hohen Stellenwert hatte und jeder Anschein vermieden werden musste, die Gnade Gottes könnte käuflich sein.

Durch das ostentative ‚Wurstessen‘ von Anhängern Zwinglis in Zürich am ersten Fastensonntag 1522 und durch die noch viel deutlichere Übertretung des Fleischverbots beim Spanferkelessen in Basel am

³⁶ Matthias KLIPSCH, Vom Fasten bei Wasser und Brot bis zum Fleisch- und Buttergenuss. Spätmittelalterliche Buß- und Fastenpraxis im Spiegel kurialer Registerüberlieferung, in: Friedensnobelpreis und historische Grundlagenforschung. Ludwig Quidde und die Erschließung der kurialen Registerüberlieferung, hrsg. v. Michael Matheus (Schriftenreihe Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 124), Berlin 2012, S. 279–302; Erwin ETTLIN, Butterbriefe. Beiträge und Quellen zur Geschichte der Fastendispensen in der Schweizerischen Quart des Bistums Konstanz im Spätmittelalter, Bern 1977.

³⁷ Arnd REITEMEIER, Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters. Politik, Wirtschaft und Verwaltung (Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Beihefte 177), Stuttgart 2005, S. 446; Dominikus LINDNER, Die allgemeinen Fastendispensen in den jeweils bayrischen Gebieten seit dem Ausgang des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Dispensationswesens und Dispensationsrechtes (Münchner Studien zur Historischen Theologie 13), München 1935.

Palmsonntag des gleichen Jahres³⁸ wurden die Fastengebote der spätmittelalterlichen Kirche endgültig zum Inbegriff des widersinnigen und nicht von der Bibel gestützten kirchlichen Verbotes. Die Protestanten sahen in seiner Überwindung eine Demonstration der „Freiheit eines Christenmenschen“³⁹, während die Wahrung des Fastengebotes im katholischen Bereich, gerade weil man seinen sozialen Sinn nicht (mehr) erkannte, zum identitätsstiftenden sichtbaren Zeichen der Unterwerfung unter die Autorität des Papstes wurde.

Bei näherer Betrachtung ist die Beurteilung beider Ereignisse jedoch komplexer. Es war sicherlich kein Zufall, dass beide Ereignisse auf einen Sonntag am Anfang bzw. Ende der Fastenzeit fielen, denn sie setzen an Stellen an, an denen die seit der Spätantike historisch gewachsene Fastenpraxis der Kirche besonders wenig stringent begründet war. Nach biblischem Vorbild müsste die Fastenzeit vor Ostern eigentlich 40 Tage dauern. Da aber zwischen Aschermittwoch und Ostersonntag 46 Tage liegen, bedurfte es einer Begründung für diese Verlängerung. Dafür wurden zwei unterschiedliche Argumente angeführt: Zum einen die Vorstellung, dass die Sonntage der Fastenzeit keine Fasttage seien, zum anderen die Vorstellung, dass der Palmsonntag als Tag der Erholung die eigentliche Fastenzeit von der heiligen Woche der Vorbereitung auf Ostern trenne.

Eine klare Entscheidung dazu hatte es im Laufe des Mittelalters nicht gegeben. Auch die häufig angeführte Synode von Benevent 1091, auf der

³⁸ Allerdings könnte es durchaus sein, dass die Schweizer Reformatoren die Termine für die beiden ostentativen Verstöße gegen das Fleischverbot in der Fastenzeit sehr bewusst gewählt hatten. Es war ihnen sicherlich bekannt, dass es in der Kirche der Spätantike umstritten war, ob auch für die Sonntage der Fastenzeit das Abstinenzgebot galt und ob es überhaupt zulässig war, am Tag der Auferstehung des Herrn zu fasten. Außerdem war es in der frühen Entwicklung des liturgischen Jahres keineswegs selbstverständlich, dass der Sonntag *Invocavit* (vgl. den Termin der ‚Alten Fasnacht‘) und der Palmsonntag als hohe Festtage zur Fastenzeit gehörten. Zumindest für Zwingli ist in anderem Zusammenhang bekannt, dass er mit den Beschlüssen des Konzils von Gangra vertraut war; Barbara MÜLLER, Zwingli und das Konzil von Gangra, in: *Zwingliana* 33 (2006), S. 29–50, online verfügbar: <https://zwingliana.ch/index.php/zwa/article/download/92/3>. Er kannte daher wahrscheinlich auch die dort getroffene Verurteilung des Sonntagsfastens und hätte somit sein Tun notfalls auch theologisch rechtfertigen können.

³⁹ Martin LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Wittenberg 1520.

angeblich beschlossen wurde, die Sonntage der Fastenzeit vom Fastengebot auszunehmen und den Beginn der Fastenzeit entsprechend vorzulegen, geht in ihrem Beschluss bereits selbstverständlich davon aus, dass der Aschermittwoch als *caput ieiunei* (Beginn des Fastens) zu gelten habe; es wird lediglich auch für die Laien bekräftigt, dass nach dem Aschermittwoch kein Fleisch mehr gegessen werden dürfe, und zugleich die Bedeutung des Aschermittwoch durch die Verpflichtung aller, das Aschenkreuz zu empfangen, liturgisch aufgewertet.⁴⁰

Von den Sonntagen der Fastenzeit ist nicht Rede; vielmehr legt es die Formulierung des Abstinenzgebotes („Kein Laie soll es wagen, nach dem Aschermittwoch Fleisch zu essen!“)⁴¹ nahe, davon auszugehen, dass für die Sonntage der Fastenzeit gerade keine Ausnahme vom Fleischverbot vorgesehen war. Vielmehr steht die Differenzierung zwischen Laien und Geistlichen im Vordergrund, was darauf hindeuten könnte, dass manche Laien in Süditalien der Auffassung waren, dass für sie nur eine kürzere Fastenzeit von 40 Tagen vor Ostern galt (wie dies bis heute im Basler Land in der Unterscheidung von Herrenfasnacht und Bauernfasnacht/Alte Fasnacht zum Ausdruck kommt).⁴²

⁴⁰ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, hrsg. v. Giovanni Domenico Mansi, Florenz 1759–1798, Band 20, Sp. 738–740, online verfügbar: <http://patristica.net/mansi>; vgl. Georg GRESSER, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II. 1049–1123*, Paderborn 2006, S. 274f.

⁴¹ MANSI 20, Sp. 740: *Nullus omnino laicus post diem cineris et cilicii, qui caput jejunii dicitur, carnibus vesci audeat*. Der Synodalbeschluss fährt fort mit der Anordnung, dass alle – sowohl Kleriker als auch Laien, Männer wie Frauen – den Aschermittwoch durch Empfang von Asche auf ihrem Haupt begehen sollen: *Omnes tam clerici quam laici, tam viri quam mulieres die illo cinerem supra capita sua accipiant*.

⁴² Der Wikipedia-Artikel „Alte Fasnacht“ fasst die in vielen Darstellungen zu lesende Erklärung für den Unterschied zwischen Herrenfasnacht und Bauernfasnacht/Alte Fastnacht folgendermaßen zusammen: „Der abweichende Termin wird landläufig meist mit der Einführung des gregorianischen Kalenders erklärt; dies trifft jedoch nicht zu, vielmehr ist die alte Fastnacht ein Überbleibsel des ursprünglichen Beginns der Fastenzeit. Das neue, frühere Anfangsdatum wurde auf der Synode von Benevent 1091 vorverlegt, weil man die Sonntage aus dem Fastengebot herausgenommen hatte und die nun fehlenden Tage vor dem bisherigen Beginn anfügen musste, um wieder auf 40 Tage zu kommen.“ Diese Erklärung ist auch auf vielen kirchlichen Internetseiten (z.B.

Die Frage, ob die Sonntage der Fastenzeit als Fasttage zu gelten haben, war jedoch keineswegs nebensächlich. Die Beachtung der Fastengebote als sichtbarer Ausdruck von Rechtgläubigkeit und für jeden Christen leistbare Unterwerfung unter den Willen Gottes, begünstigte ihren Ausbau zu einem Identitätsmarker anhand dessen man im Mittelalter ‚gute‘ und ‚schlechte‘ Christen voneinander unterscheiden konnte. Mönche und Büsser zeigten ihre besondere Askese durch den durchgehenden Verzicht auf den Verzehr von Fleisch. Auch im Kloster jedoch galt der Wechsel von Tagen, an denen Fleisch und Produkte warmblütiger Tiere gegessen werden, mit Tagen vorwiegend pflanzlicher Nahrung als entscheidend, und selbst Büssern, die im Fall besonders schwerer Vergehen bei Wasser und Brot fasten mussten, wurde es in der Regel gestattet, an Sonntagen bessere Nahrung zu sich zu nehmen.

In Abgrenzung gegen gnostisch-dualistische Sekten und ihre Leugnung der Auferstehung Christi hatten sich bereits die Kirchenväter und zahlreiche Synoden der Spätantike gegen das Fasten am Sonntag ausgesprochen. In der Mitte des 4. Jahrhunderts (wahrscheinlich 342 oder 343) setzte sich das Konzil im kleinasiatischen Gangra (heute Çankırı) mit den dort verbreiteten radikalasketischen Praktiken der Eustathianer auseinander, „die am Sonntag fasten und die Heiligkeit des freien Tages und die in den Gemeinden festgelegten Fastentage verachten und (an ihnen) essen“.⁴³ Es ging hier offensichtlich nicht einfach um ein ‚Mehr‘ von Fasttagen, sondern um identitätsstiftende Abgrenzung, da sie ja andere gebotene Fasttage ostentativ missachteten. Ausdrücklich erklärten die Konzilsväter demgegenüber: „Wenn jemand aus vermeintlicher Askese am Sonntag fastet, sei er ausgeschlossen.“⁴⁴

heute.ch/blog/alte-fasnacht/ (09.07.2018)) zu finden, wird jedoch durch den Text der Synodalstatuten nicht gestützt.

⁴³ Daniel WEISSER, *Quis maritus salvetur? Untersuchungen zur Radikalisierung des Jungfräulichkeitsideals im 4. Jahrhundert*, Berlin 2016, S. 119f.

⁴⁴ Daniel WEISSER, *Identität und Abgrenzung: Ein kirchenhistorisches Schlaglicht auf das Fasten*, in: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton (10.04.2017), <https://www.feinschwarz.net/identitaet-und-abgrenzung-ein-kirchenhistorisches-schlaglicht-auf-das-fasten>.

Bereits im frühen 3. Jahrhundert hatte Tertullian das Fasten am Sonntag für „wider göttliches Recht“ (*nefas*) erklärt. Am deutlichsten wird die abgrenzende und identitätsstiftende Funktion des Verbotes am Sonntag zu fasten bei Ambrosius von Mailand (339–397):

Am Tag des Herrn aber können wir nicht fasten, weil wir zu Recht die Manichäer dafür verurteilen, dass sie an diesem Tag fasten. Es bedeutet nämlich, nicht an die Auferstehung Christi zu glauben, wenn jemand eine Pflicht zum Fasten am Tag seiner Auferstehung auferlegt Somit muss nicht nur der Tag des Leidens, sondern auch der Tag der Auferstehung von uns beachtet werden, auf dass wir einen Tag der Bitterkeit und einen Tag der Freude haben.

*Dominica autem ieiunare non possumus, quia Manichaeis etiam ob istius diei ieiunia iure damnamus. Hoc est enim in resurrectionem Christi non credere, si legem quis ieiunii die resurrectionis indicat Ergo non solum passionis diem, sed etiam resurrectionis observari oportet a nobis ; ut habeamus et amaritudinis et laetitiae diem.*⁴⁵

Eine Lösung der Frage, ob die Sonntage der Fastenzeit als Teil der Fastenzeit zu gelten haben, gelang durch die subtile Unterscheidung zwischen Fastengebot (nur einmalige Sättigung am Tag) und Abstinenzgebot (Verzicht auf Fleisch und Produkte warmblütiger Tiere). Angesichts der Eindeutigkeit der Ablehnung des Sonntagsfastens durch die Kirchenväter war diese Begründung jedoch theologisch durchaus problematisch. Wenn sie dennoch von den Gläubigen akzeptiert wurde, so vermutlich aus Gründen ihrer sozialen Funktionalität: Eine lange, ununterbrochene Fastenzeit im Februar, März und April (und im November/Dezember vor Weihnachten) erleichterte es nicht nur, den Vorrat tierischer Nahrungsmittel für die schwierige Zeit des Frühjahrs bis zum Anschluss an die nächste Ernte aufzuteilen. Außerdem entspricht es dem menschlichen Bedürfnis nach Abwechslung, bei Knappheit an Nahrungsmitteln die Nahrungsaufnahme zu rhythmisieren, d.h. an gewöhnlichen Tagen oder an bestimmten Fasttagen die Nahrungsaufnahme noch stärker einzuschränken als eigentlich nötig, um dafür an den Festtagen wenigstens gelegentlich das Gefühl der Überfülle bei reichhaltiger und hochwertiger Sättigung zu genießen.

⁴⁵ AMBROSIIUS VON MAILAND, Brief extra coll. 13, Abs. 11 (ed. Zelzer; CSEL 82.3), S. 226f. (= PL 16, Brief 23, Abs. 11, Sp. 1073).

Auch im Kulturvergleich überrascht es daher nicht, dass der ständige Wechsel von Feiern und Fasten ein zentrales strukturierendes Element mittelalterlicher religiöser Praxis war.⁴⁶ In Abgrenzung zu den Protestanten, die das Fasten als Ausdruck der ‚Werkgerechtigkeit‘ und damit als Widerspruch zum Prinzip *sola fide* (gerecht gemacht allein aus dem Glauben, nicht durch die Einhaltung des Gesetzes und andere Werke) betrachteten, wurde dieser Wechsel in der Neuzeit konstitutiv für die katholische Identität, wie ein der heiligen Teresa von Ávila zugeschriebener Ausdruck verdeutlicht: „Wenn Fasten dann Fasten, wenn Rebhuhn dann Rebhuhn.“⁴⁷ Aber auch in protestantischen Gegenden blieb der Gegensatz von einfacher Alltagsernährung und Überfluss bei Festen erhalten. Erst mit dem Ende der Hungerkrisen im 19. und vor allem mit dem allgemeinen Wohlstand seit der Mitte des 20. Jahrhunderts trat in den westlichen Ländern der Wechsel von Fasten und Feiern in den Hintergrund.

5 Die Regulierung des sexuellen Verhaltens

Neben der Ernährung zeigt sich die Bedeutung kultureller Normen in besonderer Weise in der Regulierung des sexuellen Verhaltens. Die

⁴⁶ Zur Bedeutung des Fastens in der religiösen Praxis des Mittelalters vgl. insbesondere Dorothea WELTECKE/Markus STICH (Hrsg.), *Essen und Fasten. Interreligiöse Abgrenzung, Konkurrenz und Austauschprozesse / Food and Fasting. Interreligious Differentiations, Competition and Exchange* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 81), Köln 2017; Caroline Walker BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (The New Historicism. Studies in Cultural Poetics 1), Berkeley 1987.

⁴⁷ Das im deutschen Sprachraum bekannteste Zitat der heiligen Teresa von Ávila, das sich auch im Titel mehrerer Bücher über sie findet, ist nur als spätere Anekdote überliefert. Es ist weder in ihren eigenen Schriften nachweisbar noch in den frühen Schriften über sie; TERESA VON ÁVILA, Gesamtausgabe. Werke und Briefe. 1: Werke, hrsg. und übers. v. Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters, Freiburg 2015, S. 761, Anm. 48; vgl. Alfonso RUIZ, *Anécdotas Teresianas*, Burgos 1982, S. 218, der die später in Spanien verbreitete Fassung der Anekdote wie folgt wiedergibt: „Eines Tages reiste sie durch die Mancha, wo sie ganz bestimmt viele Freunde und Verehrer hatte, und wurde zu einem guten Mahl mit Rebhuhn eingeladen, was dort ein Leckerbissen ist. Als sich einer der Tischdiener darüber verwundert zeigte, dass sich eine im Ruf der Heiligkeit stehende Frau bei so einem vorzüglichen Gericht nicht mäßige, klärte Teresa ihn auf: Wenn Rebhuhn, dann Rebhuhn, wenn Gebet, dann Gebet!“ (Übers. nach Dobhan/Peeters).

Notwendigkeit einer Regulierung ergibt sich beim Menschen bereits aus der ständigen Kopulationsbereitschaft (ohne spezifische ‚Paarungszeit‘ wie bei vielen anderen Tierarten), aber auch aus der im unbedeckten Zustand ständigen Sichtbarkeit der Genitalien aufgrund des aufrechten Gangs. Beides legt die in fast allen Kulturen erkennbare Tendenz zur Verhüllung der Genitalregion und der sekundären Geschlechtsmerkmale insbesondere des Mannes nahe, wenngleich die Kleidung das zu Verbergende manchmal mehr herausstellt als versteckt (z.B. die Penisfutterale in Papua-Neuguinea oder die im Spätmittelalter in der männlichen Kleidung verbreiteten Schamkapseln, die die Genitalien schützten und zugleich den Blick auf sie lenkten).⁴⁸ Eine ähnliche Form des ‚verhüllenden Hervorhebens‘ zeigt auch die Damenmode des späten 19. Jahrhunderts, die mit *cul de Paris* und Korsett die weiblichen Proportionen übersteigert präsentiert, während die viktorianische Moral den Frauen das öffentliche Zeigen unbedeckter Körperteile (mit Ausnahme von Gesicht und Händen) strikt untersagte.⁴⁹

Die Notwendigkeit der Regelung des sexuellen Verhaltens des Einzelnen in vormodernen Gesellschaften ergibt sich außerdem aus der Notwendigkeit, die Vaterschaft eindeutig zu bestimmen. Aufgrund der beim Menschen sehr langen Schwangerschaft und der im Verhältnis zur Lebenszeit außerordentlich langen Kindheits- und Jugendphase ist die primär erfolgversprechende Fortpflanzungsstrategie die Bindung an einen Partner und besondere Investition in die Aufzucht des mit diesem

⁴⁸ Zu den auch *koteko* genannten Penisfutteralen auf Papua Neuguinea und vergleichbaren Praktiken in anderen Teilen der Welt vgl. Peter J. UCKO, *Penis Sheaths: A Comparative Study*, in: *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1969, S. 24–67, online verfügbar: <https://doi.org/10.2307/3031745>. Zur Schamkapsel als Teil der männlichen aristokratischen Kleidung im 15. und 16. Jahrhundert vgl. Christine PERNLOCHNER-KÜGLER, *Körperscham und Ekel – wesentlich menschliche Gefühle*, Münster 2004, S. 94–98; zur Darstellung in der Malerei Patricia SIMONS, *The Sex of Men in Premodern Europe. A Cultural History* (Cambridge Social and Cultural Histories 17), Cambridge 2011, S. 97–108.

⁴⁹ Zur Entwicklung der Damenmode im späteren 19. Jahrhundert vgl. die Ausstellungskataloge Elisabeth GORIUP, *Damenmode vom Reifrock bis zum Cul de Paris*, Graz 1974 (Museum Joanneum Graz); Von der Tournüre zum Cul de Paris. Wiener Damenmode von 1868 bis 1888, Wien 1993 (Museen der Stadt Wien).

Partner erzeugten Nachwuchses. Während viele Tierarten (wie z. B. Frösche oder Fische) eine ‚r-Strategie‘ verfolgen, d. h. auf eine hohe Zahl von Nachkommen bei keinem oder geringem ‚Investment‘ in die Brutpflege setzen (*reproduction*), verfolgen andere eine K-Strategie, die auf eine geringe Anzahl von Nachkommen bei gleichzeitig hohem ‚Kapitaleinsatz‘ für jedes einzelne Kind setzt (z. B. Elefanten). Die sehr lange Kindheit des Menschen erfordert eine K-Strategie unter Einsatz beider Elternteile und ihrer Verwandten, was jedoch nur dann funktioniert, wenn die Männer sich ihrer Vaterschaft sicher sein können. Die in vielen Gesellschaften in Abhängigkeit von religiösen und sozialen Normen sehr unterschiedliche Zahl von unehelichen Schwangerschaften und ‚Kuckuckskindern‘ (d. h. Kindern, die nicht vom festen Lebenspartner gezeugt wurden) zeigt, dass bei Verzicht auf normative Regulierung des sexuellen Verhaltens eine erhebliche Anzahl von Kindern zu erwarten wären, die nicht selbstverständlich von der Fürsorge beider Elternteile ausgehen können.⁵⁰

5.1 Ehe und sexuelle Enthaltsamkeit bei Paulus und Augustinus

Für die Entwicklung der Normen des sexuellen Verhaltens sind die Vorstellungen von Vaterschaft und ihrer Entstehung von entscheidender Bedeutung. Judentum, Christentum und Islam sind letztlich patriarchalische Familienstrukturen gemeinsam, in denen die normative Regulierung des sexuellen Verhaltens der Absicherung der biologischen Vaterschaft des Ehemannes, der Absicherung der Frau durch Unterhaltsverpflichtung des Vaters ihrer Kinder und der Absicherung des Kindes durch die klare Feststellung elterlicher Verantwortung insbesondere des Vaters dient.

Gleichwohl ist die Haltung des Christentums zur Sexualität des Menschen geprägt durch eine Besonderheit, die in Judentum und Islam kein Äquivalent hat: die besondere Wertschätzung der sexuellen Enthaltsamkeit um ihrer selbst willen. Die besondere Rolle von Keuschheit und Jungfräulichkeit im Christentum erklärt sich aus seinen Anfängen in der

⁵⁰ Beverly I. STRASSMANN et al., Religion as a Means to Assure Paternity, in: Proceedings of the National Academy of Sciences 109 (2012), S. 9781–9785, online verfügbar: <https://doi.org/10.1073/pnas.1110442109>.

Spätantike. Paulus war, für einen Juden ungewöhnlich, selbst unverheiratet und rät seinen Anhängern, möglichst seinem Beispiel zu folgen und lediglich dann zu heiraten, wenn sie feststellen, dass sie der Fleischeslust nicht widerstehen können.⁵¹ Diese Haltung gründet in der Naherwartung der Wiederkunft Christi: Wenn das Ende der Zeiten bevorsteht, sind Fortpflanzung und Familiengründung weniger wichtig als die Selbstvervollkommnung und Vorbereitung auf das Jüngste Gericht.⁵² In dieser Perspektive erscheint die Ehe nicht mehr als soziale Institution, die dazu beiträgt, die Gesellschaft auf Dauer zu stellen, sondern lediglich als ein von Gott dem Menschen in seiner fleischlichen Schwäche bereitgestelltes Instrument zur Kanalisierung des sexuellen Begehrens.

Im frühen 5. Jahrhundert griff Augustinus diese Ansätze der paulinischen Theologie auf. Die Erwartung einer baldigen Wiederkunft Christi ist für ihn nicht mehr bestimmend; allerdings passen die bei Paulus angelegten Forderungen einer möglichst weitgehenden Zurückdrängung des sexuellen Begehrens und Verhaltens gut zur Forderung der griechisch-römischen Philosophie, dass der Mensch als ein vernunftbegabtes Wesen stets unter der Herrschaft der *ratio* stehen und sich nicht von seinen körperlichen Begierden kontrollieren lassen solle, ebenso auch zur Ablehnung alles Fleischlichen im Manichäismus, dem Augustinus vor seiner Konversion zum Christentum zugeneigt war.

Ausgehend von der biblischen Schöpfungsgeschichte, dass Gott den Menschen „nach seinem Bilde“ (Gen 1,27) erschaffen habe, und unter Betonung der jüdischen Vorstellung, dass Gott selbst (anders als die heidnischen Götter) keine geschlechtlichen Begierden habe, entwickelte Augustinus die Vorstellung, dass Adam und Eva im Paradies die Zeugungsorgane willentlich gebrauchen konnten wie einen Arm oder ein Bein. Das sexuelle Begehren ist für Augustinus damit nicht Teil der ‚eigentlichen‘ Natur des Menschen als Ebenbild Gottes, sondern die sexuelle Lust tritt erst durch den Sündenfall hinzu. Da Mann und Frau den Willen Gottes missachtet haben, sollen sie bis zum Jüngsten Gericht am eigenen

⁵¹ Eckhard J. SCHNABEL, Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Historisch-theologische Auslegung, Witten 2010, S. 367–369 (zu 1 Kor. 7,8f.).

⁵² Kurt ERLEMANN, Endzeiterwartung im frühen Christentum, Tübingen/Basel 1996.

Leib erfahren, dass ihre Geschlechtsorgane bei sexueller Erregung gegen den Verstand rebellieren. Dies aber ist ein entwürdigender Zustand, den es möglichst zu vermeiden gilt, da der Mensch seinen Körper stets unter Kontrolle haben sollte.⁵³

Neben ihrer sozialen Funktion, dem Mann eine Gefährtin zu geben, erhielt die Ehe nach dem Sündenfall damit eine zweite Funktion als legitimer Ausweg für diejenigen, die nicht die Kraft haben, enthaltsam zu leben. Höhere Vollkommenheit wird jedoch denen zugeschrieben, die vollständig sexuell enthaltsam leben (Jungfräulichkeit) oder im Witwenstand zur sexuellen Enthaltensamkeit zurückfinden. Zum Zeichen der unverbrüchlichen Liebe zwischen Gott und den Menschen wurde die Ehe aber erst, als Christus die im Alten Testament erlaubte Ehescheidung untersagte.⁵⁴

⁵³ Leo STEINBERG, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, Chicago ²1996, S. 318–322; vgl. Kyle HARPER, *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge MA 2013. Steinbergs Werk insgesamt zeigt auf, welche Rückwirkungen die Interpretation der sexuellen Lust als erst nach dem Sündenfall dem Menschen auferlegt auf die Darstellung der Genitalien Christi in der mittelalterlichen Kunst hatte. Da Christus in allem den Menschen gleich war außer der Sünde, konnten auch seine Genitalien dargestellt werden, zumal sie aufgrund der Beschneidung Christi auch von heilsgeschichtlicher Relevanz waren. Bei Darstellungen des mit Christus spielenden Johannesknaben wird der Christusknabe daher meist frontal mit deutlich sichtbaren Genitalien dargestellt, Johannes dagegen dreht sich vom Betrachter weg, so dass seine Genitalien verborgen bleiben. In einigen Gemälden des frühen 16. Jahrhunderts gingen die Maler sogar so weit, die leibhaftige Auferstehung Christi durch eine Erektion unter seinem Lententuch anzudeuten. Auch die Unbefangenheit der Darstellung der nähernden Brust Mariens (*Maria lactans*) wird verständlich, wenn man sich vor Augen hält, dass Maria von der Erbsünde bewahrt geblieben war. – Das Werk Steinbergs ist unbedingt in der zweiten, im Umfang fast verdoppelten Auflage zu verwenden, in der er ausführlich auf die Einwände von Caroline Walker-Bynum und anderen gegen seine Thesen eingeht.

⁵⁴ Bereits Augustinus sah die Ehe als nach der Jungfräulichkeit zweitbeste Option christlicher Lebensgestaltung dreifach legitimiert durch Nachkommen (*proles*), Treue (*fides*), sichtbares Zeichen der Liebe Gottes zu den Menschen (*sacramentum*), die er als *bona matrimonii* bezeichnet; Cormac BURKE, *The Theology of Marriage: Personalism, Doctrine and Canon Law*, Washington 2015, S. 130 und 190. Aufbauend auf der augustiniischen Ehegüterlehre entwickelt Thomas von Aquin seine Lehre von den Ehe Zwecken (*finis matrimonii*). Erzeugung und Erziehung von Nachkommen sieht er als den „ursprünglichen Zweck“ der Ehe (*finis principalis*), ein Ziel, das der Mensch mit allen Lebewesen gemeinsam hat;

5.2 Kirchliche Vorstellungen und laikale Erwartungen im Konflikt: Die Unauflöslichkeit der Ehe als Zumutung und das Inzestverbot als Argument

Die kirchliche Vorstellung von der Ehe als einem auf freiem Entschluss zweier Individuen beruhenden, einmal geschlossen aber unauflöslichen Bund zur Kanalisierung des sexuellen Begehrens und zur legitimen (d.h. nicht sündhaften) Erzeugung von Nachkommen, stand jedoch den Vorstellungen der Laien in mehrfacher Hinsicht entgegen, da sie in der Ehe nicht einen individuellen Liebesbund, sondern eine Verbindung von zwei Familien zum Zweck der geordneten Weitergabe von Besitz und Status an die nachfolgende Generation sahen.

In einer Gesellschaft, in der arrangierte Ehen die Norm waren, reduzierte sich der von der Kirche geforderte freie Konsens auf das rein formale Recht der Ehegatten im Moment der Eheschließung „Nein!“ zu sagen, das angesichts familiären Drucks und bereits lange im Voraus geschlossener Vereinbarungen außerhalb von Heiligenlegenden, in denen junge Frauen ihre Jungfräulichkeit häufig standhaft verteidigten und dadurch zur Heiligkeit gelangen, kaum praktische Relevanz hatte:

Vermeidung von Unzucht beschreibt er als „zweiten Zweck“ (*finis secundarius*) der Ehe, spezifisch für den Menschen im Gegensatz zum Tier; der „dritte Zweck“ (*finis tertius*) der Ehe schließlich, die Liebesgemeinschaft der Ehegatten als sakramentales Zeichen der Liebe Gottes, zeichnet allein die christliche Ehe aus. Entsprechend ging die scholastische Theologie von einer dreifachen Einsetzung der Ehe aus: im Paradies zur Fortpflanzung, nach dem Sündenfall als Heilmittel gegen die durch den Sündenfall erst möglich gewordene Unzucht, durch Christus durch das Verbot der Ehescheidung als Sakrament der unerschütterlichen Liebe Gottes zu den Menschen; Josef FUCHS, Die Ehe zwecklehre des heiligen Thomas von Aquin, in: Theologische Quartalschrift 128 (1948), S. 398–426. Schon aus dieser Reihung wird deutlich, dass es sich um eine Steigerung vom Unspezifischen zum Eigentlichen, vom Irdisch-Fleischlichen zum Himmlisch-Göttlichen handelt. Erst mit dem Aufkommen zuverlässiger Formen der Empfängnisverhütung (Latexkondome in den 1920er Jahren, die Pille in den 1960er Jahren) verschob sich der Akzent in der katholischen Ehelehre von der Vermeidung von Unzucht hin zur Zeugung von Nachkommen als ‚Hauptzweck‘ (und nicht mehr nur ‚ursprünglichem Zweck‘) der Ehe in den Enzykliken *Casti Connubii* 1930 und *Humanae Vitae* 1968.



Rheinisches Landesmuseum Bonn, Inv. Nr. 15328 (um 1200)

Fragment der Trierer Handschrift des Speculum Virginum (= Jungfrauenspiegel),

Trierer Dombibliothek Nr. 132:

Die drei Stände der Frauen (Jungfrauen, Witwen, verheiratete Frauen) werden bei Erntearbeiten gezeigt; die Jungfrauen ernten hundertfach, die Witwen sechzigfach und die Ehefrauen dreißigfach (vgl. Mt 13,8).

Angesichts der Diskrepanz zwischen kirchlichen Ehevorstellungen und weltlicher Ehepraxis hatte das kirchliche Eherecht bis in die Karolingerzeit hinein nur geringe Relevanz. Erst seit der späten Karolingerzeit und insbesondere seit dem 11. Jahrhundert bestimmte das kirchliche Eherecht (und die in ihm angelegte, zuvor unbekannte Unterscheidung zwischen legitimen Nachkommen und illegitimen, vom Erbe ausgeschlossenen Bastarden) zunehmend den Diskurs über die Ehe.

Dass es der Kirche gelang, die Frage der Gültigkeit der Ehe ihrer Jurisdiktion zu unterstellen, war auch der gleichzeitigen Ausweitung der Ehehindernisse zu verdanken. Das kirchliche Eherecht betrachtete die einmal gültig geschlossene (und mehr noch die durch Geschlechtsverkehr vollzogene) Ehe als unauflöslich, da die Ehegatten „ein Fleisch geworden“ waren (Gen 2,24; Mk 10,8) und „der Mensch nicht trennen soll, was Gott verbunden hat“ (Mk 10,9).

Die Anforderungen für das gültige Zustandekommen einer Ehe waren jedoch hoch. Da die Ehe der Kanalisierung des sexuellen Begehrens diene, mussten Mann und Frau zum regelmäßigen Vollzug des Geschlechtsaktes in der Lage sein. Ein impotenter (d.h. erektionsunfähiger) Ehemann (und ebenso eine aufgrund von Fehlbildungen der Geschlechtsorgane nicht penetrierbare Frau) konnten keine gültige Ehe eingehen.⁵⁵

Schon Paulus hatte gesagt, dass die Ehe eingehen solle, wer so stark vor Begierde brenne, dass er sich im Zustand der Ehelosigkeit nicht der Unzucht enthalten könne (1 Kor 7,8f.). In der Logik des Paulus war daher davon auszugehen, dass die Ehe mit einem zum Geschlechtsverkehr unfähigen Partner früher oder später zur Unzucht mit einem anderen Partner führen würde, an welcher dann der impotente Partner (bzw. die nicht penetrierbare Partnerin) mitschuldig wäre, da er (bzw. sie) die ehelichen Pflichten (das *debitum*) nicht zu erfüllen in der Lage war.⁵⁶

⁵⁵ Arnold ANGENENDT, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum von den Anfängen bis heute*, Münster 2015, S. 124f.; Rudolf WEIGAND, *Liebe und Ehe im Mittelalter* (Bibliotheca Eruditorum 7), Goldbach 21998, S. 330f.

⁵⁶ 1 Kor. 7,3f.: „Der Mann gebe der Frau, was er ihr schuldig ist, desgleichen die Frau dem Mann. Die Frau verfügt nicht über ihren Leib, sondern der Mann. Ebenso verfügt der

Auch eine bereits bestehende Ehe, bestehende Keuschheitsgelübde von Mönchen und Nonnen, vorangegangener Ehebruch, eingeschränkte Zurechnungsfähigkeit oder eine Eheschließung unter Zwang machten die Ehe ungültig. Allen diesen Argumenten aber war gemeinsam, dass sie nur unter massiver Beeinträchtigung der Ehre des Ehepartners oder seiner Familie vorgebracht werden konnten, was eine einvernehmliche Trennung faktisch ausschloss. Wenn es darum ging, eine kinderlos bleibende Ehe aufzulösen, waren Eheannullierungsgründe wie Impotenz des Ehemannes und Eheschließung unter Zwang eher Instrumente der Konflikteskalation als Elemente einer konstruktiven Lösung.⁵⁷

Umso wichtiger war das Ehehindernis der zu nahen Verwandtschaft, da die nachträgliche ‚Entdeckung‘ eines unerlaubten Verwandtschaftsgrades eine Eheauflösung erlaubte, ohne dass einem der Beteiligten Vorwürfe gemacht werden mussten.

Das Verbot der Ehe unter nahen Blutsverwandten (Inzestverbot) ist in sehr vielen Kulturen weltweit verankert; die Ursachen dafür sind jedoch in der anthropologischen Forschung umstritten.⁵⁸

Häufig wird die weite Verbreitung des Inzesttabus damit begründet, dass auch vormoderne Gesellschaften sich des Risikos von Behin-

Mann nicht über seinen Leib, sondern die Frau“; vgl. ANGENENDT, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum*, S. 124 f.

⁵⁷ Frederik Jakob Galster PEDERSEN, *Marriage Disputes in Medieval England*, London 2000; cf. Frederik Jakob Galster PEDERSEN, *Privates on Parade. Impotence Cases as Evidence for Medieval Gender*, in: *Law and Private Life in the Middle Ages. Proceedings of the Sixth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2009*, hrsg. v. Per Andersen / Mia Münster-Swendsen / Helle Vogt, Kopenhagen 2011, S. 81–103. Der Vorwurf der Impotenz des Ehemannes war eine schwerwiegende Beeinträchtigung der männlichen Ehre. Spätmittelalterliche Verfahren zur Ausräumung des Vorwurfs waren der öffentliche Geschlechtsverkehr vor Zeugen oder die Begutachtung der Erektionsfähigkeit durch Prostituierte. Allerdings sind diese Verfahren in Südeuropa kaum nachweisbar; Wolfgang P. MÜLLER, *Marriage Litigation in the Western Church, 1215–1517*, Cambridge 2021.

⁵⁸ Den Versuch einer Bestandsaufnahme unternimmt der Sammelband Arthur P. WOLF / William H. DURHAM (Hrsg.): *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo. The State of Knowledge at the Turn of the Century*, Stanford 2005; vgl. auch Jörg KLEIN, *Die biologischen Wurzeln des Inzestverbots*, in: *Analyse und Kritik* 16 (1994), S. 86–100, online verfügbar: <https://doi.org/10.1515/auk-1994-0105>; Jörg KLEIN, *Inzest: Kulturelles Verbot und natürliche Scheu*, Opladen 1991.

derungen aufgrund von Erbkrankheiten bei zu naher Verwandtschaft der Eltern bewusst gewesen seien. In der Tat ist bei Ehen von Geschwistern die Wahrscheinlichkeit, dass sich rezessiv vererbte krankheitsauslösende Genvarianten manifestieren, sehr deutlich erhöht. Schon bei Halbgeschwistern oder Cousins/Cousinen bewegt sich die Häufung genetisch bedingter Erkrankungen jedoch in einem Rahmen, der in vormodernen Gesellschaften nicht unbedingt auffallen musste.

Entwicklungsgeschichtlich entscheidender für die Durchsetzung des Inzestverbots dürfte gewesen sein, dass Gruppen, die die am leichtesten verfügbaren Frauen (nämlich die des eigenen familiären Umfeldes) als Partnerinnen ausschließen, ihre Männer zwingen, zum Zweck der Brautwerbung in Interaktion mit anderen Gruppen zu treten. Sie sind daher besser vernetzt und damit letztlich erfolgreicher als Gruppen, die in großem Umfang Verwandtenehen zulassen.

Umstritten ist allerdings, ob das weltweit in unterschiedlichen Ausprägungen herrschende Inzestverbot der Abwehr einer im Menschen angelegten Neigung dient, wie Sigmund Freud in seiner Theorie des ‚Ödipuskomplexes‘ annimmt, der zufolge eine auf inzestuösem Begehren beruhende Bindung an das gegengeschlechtliche Elternteil im Kindergartenalter normal ist und im Rahmen einer normalen seelischen Entwicklung überwunden werden muss. In diesem Sinne ist die auch unter nicht biologisch verwandten Jugendlichen und Erwachsenen nachweisbare Hemmung des sexuellen Begehrens gegenüber Personen, mit denen man in einem familiären oder familienähnlichen Verband aufgewachsen ist, durchaus sinnvoll.⁵⁹

⁵⁹ Als in den späten 1890er Jahren Sigmund Freud die Vorstellung entwickelte, eine auf inzestuösem Begehren beruhende Bindung an das gegengeschlechtliche Elternteil spiele als ‚ödipale Phase‘ im Alter von 3–5 Jahren eine wichtige Rolle in der seelischen Entwicklung jedes Menschen, hatte der finnische Philosoph und Soziologe Edvard WESTERMARCK, *The History of Human Marriage*, London 1891, S. 320, die Auffassung vertreten „(that) there is an innate aversion to sexual intercourse between persons living very closely together from early childhood“. Der nach ihm benannte ‚Westermarck effect‘ wurde durch Forschungen in israelischen Kibbuzim eindrucksvoll bestätigt, wo Jungen und Mädchen nicht im Haus ihrer Eltern, sondern in gemischtgeschlechtlichen familienähnlichen Gruppen aufwuchsen. Obwohl die gemeinsam erzogenen Jungen und Mädchen nicht miteinander verwandt

Die oft sehr viel weitergehenden komplexen Verbote von Ehen unter Verwandten haben jedoch keine (evolutions)biologische Begründung. Sie sind konstitutiv für die Sozialstruktur und die Konstruktion familiärer Zugehörigkeit in den jeweiligen Kulturen. Das Judentum und in noch weiterreichender Form das mittelalterliche Christentum zeichnen sich aus durch ein besonders weitreichendes und ausdifferenziertes Inzestverbot, das auch durch Schwägerschaft (oder im Fall des Christentums) auch durch geistliche Verwandtschaft (z. B. Taufpatenschaft) entstandene Beziehungen als Ehehindernis wertet.

Bis ins frühe 11. Jahrhundert hinein wurden die kirchenrechtlichen Bestimmungen durchaus pragmatisch gehandhabt. Bei der Berechnung der Verwandtschaft, die nach alttestamentlicher Vorgabe „bis zum siebten Grad“ eine Ehe ausschloss, wurde nach der aus dem römischen Recht abgeleiteten ‚römischen‘ Zählung vorgegangen, die die Zeugungsakte zählt, über die man gehen musste, um vom Ehemann zur Ehefrau zu gelangen. Hier waren Cousin und Cousine im vierten Grade miteinander verwandt, da vom Ehemann zu dessen Vater (oder Mutter) und weiter zum Großvater (oder zur Großmutter) zwei Zeugungsakte lagen und derselbe Weg dann wieder über einen Bruder oder eine Schwester von Vater

waren (und einer Paarbeziehung und späteren Eheschließung somit nichts entgegengestanden hätte), stellte sich heraus, dass Paarbeziehungen zwischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die in gemeinsamen Erziehungsgruppen aufgewachsen waren, nur sehr selten vorkamen (und sich auch die Ausnahmen dadurch erklären ließen, dass in der entscheidenden Phase bis zum 6. Lebensjahr die Zugehörigkeit zur gemeinsamen Gruppe nicht ununterbrochen gegeben war); Joseph SHEPHER, *Mate Selection among Second-Generation Kibbutz Adolescents and Adults: Incest Avoidance and Negative Imprinting*, in: *Archives of Sexual Behavior* 1 (1971), S. 293–307; Joseph SHEPHER, *Incest. A Biosocial View* (*Studies in Anthropology*), New York 1983; vgl. jedoch Eran SHOR/Dalit SIMCHAI, *Exposing the Myth of Sexual Aversion in the Israeli Kibbutzim. A Challenge to the Westermarck Hypothesis*, in: *American Journal of Sociology* 117 (2012), S. 1509–1513, online verfügbar: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/665522>; Eran SHOR/Dalit SIMCHAI, *Incest Avoidance, the Incest Taboo, and Social Cohesion. Revisiting Westermarck and the Case of the Israeli Kibbutzim*, in: *American Journal of Sociology* 114 (2009), S. 1803–1842, online verfügbar: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/597178>. Auch Untersuchungen zur traditionellen ‚Kleinen Ehe‘ in Taiwan, bei der die Braut schon in früher Kindheit in das Haus des Bräutigams gegeben wird und mit ihm aufwächst, scheinen die Westermarck-Hypothese zu bestätigen.

oder Mutter in absteigender Richtung zurückgelegt werden musste, um zur Ehefrau zu gelangen. Cousin und Cousine zweiten Grades (mit gemeinsamen Urgroßeltern) waren dementsprechend im sechsten Grad miteinander verwandt. Alle weiteren Verwandtschaftsbeziehungen aber schlossen eine Ehe nicht aus. Einen Überblick zu behalten, ob Ehemann und Ehefrau gemeinsame Urgroßeltern hatten, war angesichts fehlender Schriftlichkeit der Dokumentation des Personenstandes und der häufigen Unterbrechung direkter mündlicher Traditionen durch den frühen Tod der Eltern sicherlich oft nicht leicht, aber in einer auf familiärem Zusammenhalt und familiärer Herkunft beruhenden Gesellschaft wahrscheinlich in den meisten Fällen doch irgendwie möglich.

Umso unverständlicher erscheint es, dass sich im frühen 11. Jahrhundert plötzlich die germanische Zählung durchsetzte, die zu völlig unrealistischen, selbst unter Aufbietung moderner genealogischer Verfahren kaum zu erfüllenden Anforderungen führte, wenn man eine Verwandtschaft bis zum siebten Grad sicher ausschließen wollte. Anders als bei der römischen Zählweise war bei der in der Forschung ‚germanisch‘ oder ‚kanonisch‘ genannten Zählweise nicht mehr die Zahl der Zeugungsakte, sondern die Zahl der Generationen maßgeblich, die man zurückgehen musste, um zu einem gemeinsamen Vorfahren zu gelangen. Dies aber bedeutete, dass Mann und Frau einen vollständigen Überblick über alle Vorfahren in männlicher wie weiblicher Linie in den letzten sieben Generationen (d.h. etwa 200 Jahre) gebraucht hätten.⁶⁰

Der Übergang zur germanischen Zählweise wird nur verständlich, wenn man sich vor Augen führt, wie schwierig es für die Kirche des

⁶⁰ Karl UBL, Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100) (Millennium-Studien 20), Berlin 2008, insb. S. 15–27 (Zählung der Verwandtschaftsgrade) und S. 384–476 (zur „Radikalisierung des Inzestverbots im 11. Jahrhundert“). Durchaus überzeugend sieht Ubl in Petrus Damiani die treibende Kraft hinter der Übersteigerung des Inzestverbots in der Kirchenreform; der Einfluss seiner Ehelehre kann jedoch nicht erklären, warum die Laien nach der Ausweitung des Ehehindernisses der zu nahen Verwandtschaft ihren Widerstand gegen die umfassende kirchliche Jurisdiktion in Ehefragen sehr rasch aufgaben. Eine übersichtliche Zusammenfassung gibt die Rezension von Wolfgang KAISER, Bis in den siebten Grad, in: Rechtsgeschichte RG 15 (2009), http://data.rg.mpg.de/rechtsgeschichte/rg15_179kaiser.pdf.

späten 9. und 10. Jahrhunderts gewesen sein muss, die Könige und Adligen Europas von der alleinigen Gültigkeit des kirchlichen Eherechts und insbesondere von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe zu überzeugen. Die eigene Gemahlin auch dann nicht verstoßen zu können, wenn die Ehe dynastisch wegen ausbleibender Nachkommen oder politisch wegen neuer Bündniskonstellationen oder Herrschaftsverhältnisse dysfunktional geworden war, musste den Betroffenen in einer Gesellschaft, die die hauptsächliche Funktion der Ehe in der geregelten Weitergabe von Besitz und Status an die nächste Generation sah, unzumutbar erscheinen.

Paradoxerweise erleichterte die auf den ersten Blick irrational erscheinende Ausweitung der Ehehindernisse im 11. Jahrhundert dem Adel die Akzeptanz der kirchlichen Jurisdiktion in Ehefragen und die Unterwerfung unter die Regeln des kirchlichen Eherechts (einschließlich der kirchlichen Entscheidung darüber, welche Nachkommen als legitim geboren und damit erberechtigt gelten sollten).

Eine Ausweitung des Inzestverbotes auf die siebte Generation machte es unmöglich, die Gültigkeit einer Ehe im Voraus sicher zu prüfen. Für die weltlichen Eliten Westeuropas war aber gerade dies ein entscheidender Vorteil. Da die adligen Familien bevorzugt untereinander heirateten, war es meist leicht möglich, einen entfernten gemeinsamen Vorfahren zu finden (notfalls durch genealogische Konstruktion, die nicht sicher zu beweisen, aber auch kaum zu widerlegen war).⁶¹

Ein Beispiel für die Nutzung des Ehehindernisses der zu engen Verwandtschaft für die gesichtswahrende Auflösung einer kinderlos gebliebenen und der veränderten politischen Lage nicht mehr entsprechenden Ehe ist die Verstoßung Adelas von Vohburg durch Friedrich I. Barbarossa im März 1153 kurz nach seinem unvorhergesehenen Aufstieg zum Königtum.⁶² Möglicherweise hatte sich auch Heinrich II. nach seiner Wahl zum König vorübergehend mit dem Gedanken getragen, seine Ehe mit

⁶¹ David L. D'AVRAY, *Papacy, Monarchy, and Marriage*, Cambridge 2015, S. 69.

⁶² Eduard HLAWITSCHKA, *Weshalb war die Auflösung der Ehe Friedrich Barbarossas und Adelas von Vohburg möglich?*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 61 (2005), S. 506–536, hier: S. 512; vgl. auch Tobias WELLER, *Die Heiratspolitik des deutschen Hochadels im 12. Jahrhundert*, Köln 2004, S. 788 und Tafel 13.

Kunigunde aufzulösen, entschloss sich dann aber doch, sie in Paderborn nachträglich zur Königin krönen zu lassen, als er auf den Niederrhein vorrückte und die Unterstützung der Verwandten Kunigundes benötigte.⁶³

Erst als im 13. Jahrhundert die kirchliche Jurisdiktion in Ehefragen durch eine mehr als zwei Jahrhunderte währende Praxis fest etabliert war und nicht mehr in Frage stand, wagte es das IV. Laterankonzil 1215 wieder zum ursprünglichen Zustand zurückzukehren und die verbotenen Verwandtschaftsgrade von sieben auf vier zu reduzieren (was in etwa dem siebten Grad römischer Zählung entspricht), für die Zukunft aber darauf zu bestehen, dass diese engere Grenze nun auch wirklich respektiert werden solle. Erst mit dieser Reform der Ehehindernisse und ihre Reduktion auf ein in der Praxis handhabbares Maß kann man von einer tatsächlichen Durchsetzung des kirchlichen Eherechts sprechen.⁶⁴

Dies aber bedeutet nicht, dass sich die Kirche mit ihrer Vorstellung, dass die Ehe vorrangig der Kanalisierung des sexuellen Begehrens dienen sollte, auch in der Praxis hätte durchsetzen können. Männer der Oberschicht hielten sich weiterhin Konkubinen und sie konnten, wenngleich mit erheblichem Aufwand, auch weiterhin Eheannullierungen erreichen. In den weniger vermögenden Schichten dagegen schoben Paare schoben die Eheschließung oft hinaus, bis die Braut schwanger war, um sicherzugehen, dass aus der Ehe Nachkommen hervorgehen würden.⁶⁵

⁶³ Klaus VAN EICKELS, Kunigunde als Gemahlin Heinrichs II. und die Gründung des Bistums Bamberg, in: *Gekrönt auf Erden und im Himmel. Das heilige Kaiserpaar Heinrich II. und Kunigunde*, hrsg. v. Norbert Jung/Holger Kempkens (Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg), Bamberg 2014, S. 37–44.

⁶⁴ Dekrete der ökumenischen Konzilien 2: Konzilien des Mittelalters, hrsg. v. Josef Wohlmuth, Paderborn 1973, S. 257–259 (lat./dt.); zur Bedeutung der can. 50–52 des IV. Laterankonzils vgl. Constance M. ROUSSEAU, Harbingers of the Future. Marriage Cases During the Pontificate of Innocent III and Lateran IV, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 103 (2017), S. 178–203.

⁶⁵ Klaus VAN EICKELS, Männliche Zeugungsunfähigkeit im spätmittelalterlichen Adel, in: *Medizin, Gesellschaft und Geschichte* 28 (2009), S. 73–95.

5.3 Der Zölibat der Priester als Mittel zum Ausbau kirchlicher Autonomie in der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts

Bereits in der Kirche der Spätantike war die Vorstellung verbreitet gewesen, dass Priester kultisch rein sein und daher sexuell enthaltenam leben sollten. Verheiratete Männer konnten zu Priestern geweiht werden, doch wurde vielfach erwartet, aber nur vereinzelt durchgesetzt, dass sie mit ihrer Ehefrau ‚wie Bruder und Schwester‘ zusammenlebten und beim Tod ihrer Gemahlin nicht erneut heirateten (Enthaltsamkeitszölibat).⁶⁶

In der griechischen Kirche des Ostens entschied die im Kuppelbau (*trullum*) des Kaiserpalastes in Konstantinopel 692 abgehaltene „Trullanische Synode“, dass Diakone und Priester weiterhin verheiratet sein durften (can. 3); Bischöfen dagegen sollte es, wenn sie nicht ohnehin aus dem Mönchtum stammten, nicht gestattet sein, ihre Ehe fortzusetzen (can. 12). Die Beschlüsse gehen wie selbstverständlich davon aus, dass Kleriker in der Regel verheiratet sind; sie untersagen den Priestern und Diakonen lediglich die Eheschließung nach der Weihe, eine zweite Ehe nach dem Tod ihrer ersten Gemahlin oder die Ehe mit einer Frau, die bereits einmal verheiratet war, wie auch die Ehe mit einer nicht ehrbaren Frau.⁶⁷

⁶⁶ Stefan HEID, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West*, Paderborn 2003. Die Darstellung Heids ist umstritten, da sie auf eine Rechtfertigung des Zölibats hin angelegt ist und die Einführung der Ehelosigkeit von ihm als eine Erleichterung gegenüber der vorherigen Forderung nach sexueller Enthaltsamkeit bei weiter bestehender Ehe (Zusammenleben wie Bruder und Schwester) dargestellt wird. Die Untersuchung Heids hält jedoch den Blick dafür offen, dass in den Diskussionen um die Lebensführung verheirateter Priester in Spätantike und Frühmittelalter das Ideal dauerhafter sexueller Enthaltsamkeit verheirateter Priester vor allem im lateinischen Westen (ausgehend von der Synode von Elvira um 300; BOELEN, *Klerikerehe*, S. 38-59) zum Spektrum asketischer Forderungen an den Klerus gehörte, obwohl dies eindeutig in Widerspruch zur Aufforderung des Apostels Paulus in 1 Kor 7,5 stand: „Entzieht euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeit lang, um für das Gebet frei zu sein. Dann kommt wieder zusammen, damit euch der Satan nicht in Versuchung führt, wenn ihr euch nicht enthalten könnt.“

⁶⁷ Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum, übers. und eingel. v. Heinz Ohme (Fontes Christiani 82), Turnhout 2006 (gr. Text mit dt. Übers. und Kommentar). Der englische und der griechische Text der *canones* sind online verfügbar.

Im lateinischen Westen dagegen, der die trullanischen Beschlüsse nie anerkannte, wurde die Forderung nach sexueller Reinheit der Kleriker erst im 11. Jahrhundert zu einem zentralen Thema. Die Grundgedanken der Kirchenreform stammten aus den Reformklöstern des 10. Jahrhunderts. Insbesondere in Cluny war im Rahmen des liturgisch ausgebauten Totengedenkens die Priesterweihe für Mönche von der Ausnahme zur Regel geworden.⁶⁸ Es war daher für die Reformer naheliegend, auch den mönchischen Gedanken der Keuschheit auf den Weltklerus zu übertragen.

Gleichzeitig bildete sich eine ganz neue Vorstellung von der ständischen Gliederung der Christenheit heraus: In der Ordnung der drei Stände waren bis dahin Mönche und Nonnen als ‚Enthaltsame‘ (*continentes*) getrennt von den Klerikern als ‚Lenkern der Kirche‘ (*rectores*) sowie von der Masse der ‚verheirateten‘ Laien (*coniugati*) gedacht worden; erst zu Beginn des 11. Jahrhunderts (zuerst bei Adalbero von Laon) setzte sich die neue Ordnungsvorstellung einer funktionalen Unterteilung der Christenheit in die drei Stände der ‚Betenden‘ (*oratores*: Kleriker und Ordensleute), der ‚Kämpfenden‘ (*pugnatores*: Adel) und der ‚Arbeitenden‘ (*laboratores*: Bauern und Handwerker) durch.⁶⁹

Die Neuerung war durchaus anschlussfähig zu frühchristlichen und spätantiken Idealvorstellungen radikaler materieller und sexueller Askese und auch zu den karolingischen Kapitularien, die auf eine klosterähnliche Regulierung des Lebens der an Stiftskirchen tätigen Weltgeistlichen

⁶⁸ INDUNG VON PRÜFENING, *Dialogus duorum monachorum Cisterciensis et Cluniacensis*, in: R. B. C. Huygens, *Le moine Idung et ses deux ouvrages: „Argumentum super quatuor questionibus“ et „Dialogus duorum monachorum“*, in: *Studi medievali* III 13.1 (1972), S. 291–470, Abs. III.43: *Coenobitis olim fuisset negatum altaris officium et postea per indulgentiam concessum*; vgl. Otto NUSSBAUM, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, Bonn 1961, S. 83.

⁶⁹ Otto Gerhard OEXLE, *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter*, in: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, hrsg. v. Lutz Fenske/Werner Rösener/Thomas Zotz, Sigmaringen 1984, S. 483–500; vgl. demnächst ausführlich Matteo SPERANDINI, *La théorie des „tria genera hominum“ dans la pensée théologique et philosophique du Moyen Âge latin. Exégèse, types d’êtres humains, modes de vie*, Diss. phil. Paris [in Vorbereitung], <https://www.theses.fr/s304113>.

(Kanoniker) zielten. Gegenüber dem überwiegend verheirateten Klerus in den Diözesen konnten die Kirchenreformer ihre Vorstellungen nur durchsetzen, indem sie (zunächst mit Unterstützung Kaiser Heinrichs III.) die päpstliche Autorität einsetzten (und ausbauten).

In vielen Diözesen trafen die Bischöfe, die die entsprechenden Konzilsbeschlüsse verkündeten, auf erbitterten Widerstand ihrer Geistlichen. Bischof Altmann von Passau musste am zweiten Weihnachtstag 1074, dem Tag des Erzmärtyrers Stephanus, nach Verkündung der neuen Regeln zur Durchsetzung des Zölibats fluchtartig seinen Dom verlassen, „um nicht von den wütenden Händen der Anwesenden in Stücke gerissen zu werden“.⁷⁰ In der Erzdiözese Mainz endeten zwei zu diesem Zweck einberufene Synoden im Tumult. Als der Bischof von Chur auf einer von diesen im Oktober 1075 das päpstliche Schreiben überbrachte, dass alle in Ehe oder Konkubinat lebenden Kleriker sich von ihren Frauen zu trennen hätten, wurde er mit Worten, aber auch körperlich so bedroht, dass er nur durch rasche Flucht unter dem Schutz des Erzbischofs sein Leben retten konnte.⁷¹ In Frankreich wurde 1074 der Erzbischof von

⁷⁰ Vita Altmanni Pataviensis episcopi, (ed. Wattenbach; MGH SS 12), S. 232f.: *Altmannus collecto undique fratrum concilio, in ipso Pataviensis ecclesiae gremio epistolas ab apostolico missas coram omnibus recitari praecepit, canonica iura proposuit, consecratos viros ab uxoribus abstinere censuit. Qui graviter dolentes se assueta relinquere et insuetis colla submittere, responderent se nec velle nec posse hanc consuetudinem deserere quam ab antiquis temporibus constaret eos sub omnibus antecessoribus episcopis habuisse ... Adveniente autem festo sancti Stephanicum plurimi convenirent primates et populi, fortis praeliator Christi accensus zelo Dei ... fortiter aggressus est debellare impugnatores castitatis. Nam coram omni frequentia cleri et populi ascendit in ambonem et publice recitavit apostolicae epistolae tenorem, gravi interminationis auctoritate interdicens canonicis et presbyteris coniugia secundum canonum et apostolici instituta. Qui omnes unanimiter furore repleti, iam tunc in praesentiarum Dei famulum furibundis manibus discerpsissent, nisi divinum auxilium et optimatum praesentium praesidium furentibus obstitisset.*

⁷¹ Lampert von Hersfeld (ed. Holder-Egger; MGH SRG 38), S. 226f.: *Sinodum tarnen eodem anno mense Octobri Mogontiae congregavit. Ubi inter alios episcopos, qui convenerant, aderat Curiensis episcopus, apostolicae sedis litteras et mandata deferens, quibus ei sub interminatione gradus et ordinis sui precipiebat, sicut antea quoque multis legationibus preceperat, ut presbiteros omnes, qui intra suam diocesim essent, cogeret aut in praesentiarum coniugibus renunciare aut se in perpetuum sacri altaris ministeria abdicare. Quod dum facere vellet, exurgentes, qui undique assidebant, clerici ita eum verbis confutabant, ita manibus et tocus corporis gestu in eum debachabantur, ut se vita comite sinodo excessurum desperaret.*

Rouen auf einer Synode von seinen Geistlichen mit Steinen beworfen, als er seinen Priestern unter Strafe ihre Konkubinen verbot; auf einer Pariser Synode wurde ein Abt, der die päpstliche Position verteidigte, bespuckt, geschlagen und eingekerkert.⁷²

Angesichts solchen Widerstandes, mussten die Kirchenreformer zusätzlich auch die Laien mobilisieren, indem sie die Wirksamkeit der von nicht zölibatär lebenden Priestern gespendeten Sakramente in Zweifel zogen. Da sich seit dem 9. Jahrhundert zunehmend die Vorstellung von der Todesstunde als Weichenstellung für das Jenseits durchgesetzt hatte, war dies eine durchaus furchterregende Warnung. Während Augustinus noch im Vertrauen auf die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes darauf bestanden hatte, dass denjenigen, der gut gelebt habe, kein schlechter Tod ereilen könne, sahen die Christen des Hoch- und Spätmittelalters die Todesstunde als einen gefährlichen Augenblick des Übergangs, da die den Körper verlassende Seele von allen Seiten durch Dämonen bedroht war, die sie in die Hölle entführen wollten. Nur wer durch die Sterbesakramente (Beichte, Eucharistie, Letzte Ölung) gerüstet in den Tod ging, konnte sicher sein, dieser Gefahr zu entkommen.

Wenn aber die Gültigkeit der Sakramente an die kultische Reinheit des Spenders gebunden war, konnte ein verheirateter oder im Konkubinat lebender Priester die Anforderung nicht erfüllen, denn anders als der sonntägliche Gottesdienst, auf den man sich durch Enthaltsamkeit am Vortag und Waschungen vorbereiten konnte, konnte der Tod jederzeit eintreten. Wenn die Spendung der Sterbesakramente zu den wichtigsten (und auch wirtschaftlich einträglichsten) Aufgaben des Priesters gehörte, musste er unverheiratet sein und sich jeden sexuellen Verkehrs enthalten, da er ja jederzeit zu einem Versehgang zu einem Sterbenden gerufen werden konnte.

⁷² MANSI 20, S. 442 u. 437; vgl. Martin BOELEN, Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139, Paderborn 1968, S. 145f.; Stephan DUSIL, Wissensordnungen des Rechts im Wandel. Päpstliche Jurisdiktion und Zölibat zwischen 1000 und 1215 (*Mediaevalia Lovaniensia. Series I: Studia* 47), Leuven 2018, S. 57.

In der Mailänder Pataria, einer ganz überwiegend von Laien getragenen Bewegung gegen den Erzbischof und seinen Klerus, gelang es den radikalen Predigern der Kirchenreform die Gläubigen in Angst und Schrecken zu versetzen, indem sie behaupteten, die verheirateten oder im Konkubinat lebenden Priester und ihre Frauen seien schuld daran, dass nun viele ihrer in den letzten Jahren verstorbenen Angehörigen für immer in der Hölle gequält würden, weil die (im Übrigen teuer bezahlten) Sterbesakramente unwirksam waren. Priesterfrauen wurden durch die Straßen gezerrt, Priester genötigt zu versprechen ihre Frauen zu verstossen und fortan zölibatär zu leben. In mehreren Konzilsbeschlüssen wurde allen Gläubigen untersagt, bei Priestern die Messe zu hören und die Sakramente zu empfangen, von denen sie wussten, dass sie mit einer Frau zusammenlebten. Mit Gewaltexzessen und durch Aufruf zum Boykott sollten die Laien die sich der Kirchenreform widersetzenen Priester zum Einlenken bewegen.⁷³

Sehr bald aber mussten die Kirchenreformer einsehen, dass es die Autorität des Klerus in seinen Grundlagen erschüttern musste, wenn auf Dauer die Laien zu Wächtern über die Keuschheit ihrer Priester eingesetzt wurden. Langfristig durchsetzen konnte sich nur die Norm, dass sich Ehe und Priesterweihe wechselseitig ausschließen sollten. Erreicht wurde damit aber allenfalls, dass Priester keine Ehe mehr eingehen und somit auch keine legitimen, erbberechtigten Nachkommen mehr zeugen konnten.

Der direkten Erblichkeit der Ämter in Vater-Sohn-Folge war damit ein Riegel vorgeschoben; nicht verhindert werden konnte dagegen, dass sich Priester Konkubinen nahmen und mit diesen auch uneheliche Kinder zeugten. Die Akten der päpstlichen Pönitentiarie bezeugen für das Spätmittelalter eine sehr große Zahl von Priestersöhnen, die ihrerseits

⁷³ Zur Frage der Gültigkeit der Sakramente unwürdiger Priester in der Mailänder Pataria vgl. Christoph DARTMANN, Wunder als Argumente. Die Wunderberichte in der Historia Mediolanensis des sogenannten Landulf Senior und in der Vita Arialdi des Andrea von Strumi (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediaevistische Beiträge), Frankfurt 2000, S. 165–170 und 209. Auch in Deutschland wurden verheiratete Priester verspottet und boykottiert; MGH SS 6, S. 362f.; vgl. BOELENs, Klerikerehe, S. 146.

eine kirchliche Laufbahn anstrebten. Diese Laufbahnen von Klerikern illegitimer Abstammung sind sehr gut nachvollziehbar, da sie für jede Stufe der Karriereleiter erneut in Rom um einen Dispens vom *defectus natalium* nachsuchen mussten. Wir erkennen daraus, dass Priestersöhne durchaus Karriere in der Kirche machen konnten, auch wenn sie in der Regel deutlich unter dem Rang ihres Vaters blieben.⁷⁴

Das Ziel der Kirchenreformer, die Eigenständigkeit der Kirche als Institution und die Besetzung von Ämtern durch Wahl (und nicht durch Erbfolge) zu besetzen, wurde erreicht. Die Begünstigung der eigenen (illegitimen) Nachkommen oder anderer naher Verwandter (Nepotismus) konnte allerdings genauso wenig verhindert werden wie priesterliche Unkeuschheit.

Zu den Befürwortern der Priesterehe gehörten im Spätmittelalter daher nicht nur Bischöfe, die wussten, dass viele, wenn nicht die meisten ihrer Priester im Konkubinat lebten, sondern auch viele Laien, die sich von der Verehelichung der Priester erhofften, dass ihre Frauen und Töchter vor den Nachstellungen der Geistlichen besser gesichert wären, wenn eine Ehefrau ein wachsames Auge auf ihren Lebenswandel hatte.

Den Reformatoren des 16. Jahrhunderts (und ihren spätmittelalterlichen Vordenkern) galt der Zölibat der Priester als Mittel zur Sicherstellung eines besonders keuschen und überzeugend asketischen Lebenswandels der Kleriker als gescheitert. Der soziale Sinn des Priesterzölibats im Hoch- und Spätmittelalter aber lag auf einer anderen Ebene. In einer Gesellschaft, in der Beruf und sozialer Status grundsätzlich erblich waren, lag es auch für Priester nahe, ihren Status vererben zu wollen. Was hätte auch aus ihren Söhnen werden sollen, wenn ihnen der Zugang zu fast allen anderen ehrbaren Berufen durch Erblichkeit des Zugangs versperrt war? Was aber vererbt werden konnte, musste auch verkauft werden können, denn wie sonst hätte ein Priester seinen Lebensabend sichern sollen, wenn er keinen für das Priesteramt

⁷⁴ Ludwig SCHMUGGE, Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter, Zürich/München 1995; Bernhard SCHIMMELPFENNIG, Zölibat und Lage der ‚Priestersöhne‘ vom 11. bis zum 14. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 227 (1978), S. 1–44.

geeigneten Sohn hatte? Der Kampf gegen die Priesterehe (Nikolaitismus) und der Kampf gegen den Ämterkauf (Simonie) waren daher in der Kirchenreform des Hochmittelalters eng miteinander verbunden. Dieser Zusammenhang aber verlor im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit zunehmend an Bedeutung. Der frühneuzeitliche Staat sicherte die protestantischen Geistlichen auch im Ruhestand ab; zugleich eröffnete ein Universitätsstudium ihren Kindern den Zugang zu vielen Karrieren im wachsenden Beamtenapparat des sich bürokratisierenden Staates.

In ähnlicher Weise verschob sich der soziale Sinn des Priesterzölibates auch auf einer zweiten Ebene. Die Zurückdrängung des Ämterkaufs und der Erbllichkeit von Ämtern, die noch im 10. Jahrhundert weit verbreitet waren, ermöglichten eine sehr rasche, aber zugleich konfliktrichtige Emanzipation der Kirche von der weltlichen Gewalt. Der aus diesem Emanzipationsprozess erwachsende Kampf für die Freiheit der Kirche (*libertas ecclesiae*) gipfelte im sogenannten Investiturstreit um das Recht der Bischofseinsetzung. In diesen Auseinandersetzungen gewann dann auch die geringere Angreifbarkeit eines Priesters, der nicht zugleich Verantwortung für seine Familie trägt, an Bedeutung für die Handlungsfähigkeit der Kirche als eigenständiger Institution. Der Gegensatz von Kirche und weltlicher Gewalt trat jedoch im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit für lange Zeit in den Hintergrund. Erst im Kulturkampf des 19. und in der Auseinandersetzung mit totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts sollte er wieder an Bedeutung gewinnen.

5.4 Die sexuelle Lust als zu überwindende Strafe für den Sündenfall und die Ehe als „Heilmittel gegen die Unzucht“

Auf ihren sozialen Sinn hin zu befragen sind auch die übrigen mittelalterlichen Normen zur Regulierung des sexuellen Begehrens. Sie sind zum einen Ausdruck der grundsätzlich ablehnenden Haltung der in der Spätantike und im Mittelalter sich formierenden christlichen Lehre zur sexuellen Lust. Augustinus sah das sexuelle Begehren nicht als Teil der Schöpfungsausstattung (und damit der Gottebenbildlichkeit) des Menschen, sondern als eine von Gott dem Menschen nach dem Sündenfall auferlegte Strafe. Da Adam und Eva Gott gegenüber ungehorsam

gewesen waren, habe er nicht nur (wie im Buch Genesis ausdrücklich erwähnt) die Frau mit Schmerzen bei der Geburt und den Mann mit schweißtreibender Feldarbeit bestraft, sondern zusätzlich die Fortpflanzung und die Geschlechtsorgane des Menschen seiner willentlichen Kontrolle entzogen, damit er am eigenen Leib durch ein rebellisches Körperteil erfahre, was der Ungehorsam des Menschen für Gott bedeutet hatte. Die sexuelle Lust diene seitdem zur fortwährenden Prüfung des postlapsarischen Menschen (d.h. des Menschen zwischen dem Sündenfall und der neuen Schöpfung am Ende der Zeiten). Sich den eigenen sexuellen Begierden hinzugeben, galt daher als Einfallstor für die Versuchungen des Teufels; die eigenen sexuellen Begierden in der Keuschheit zu überwinden dagegen brachte den Menschen zurück zum Zustand der Gottebenbildlichkeit und machte ihn Gott ähnlicher, da ja auch der Gott der Juden und Christen im Gegensatz zu den heidnischen Göttern in seinem eigenen Handeln nicht von sexueller Triebhaftigkeit gesteuert war.

Während Paulus mit einer baldigen Wiederkunft Christi gerechnet und die Ehe nur denjenigen empfohlen hatte, die „vor Begierde brennen“, waren für Augustinus und die Theologen des Mittelalters Eheschließung und Familiengründung legitime und für den Erhalt der Christenheit notwendige Ziele. Die Erzeugung von Nachkommen galt ihnen dennoch nicht als der vorrangige Zweck der Ehe.

Vielmehr stellten Augustinus und auf ihn aufbauend die scholastische Philosophie des Hochmittelalters die paulinische Vorstellung von der Ehe als „Heilmittel gegen die Unzucht“ (*remedium fornicationis*) in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen.⁷⁵ Im hoch- und spätmittelalter-

⁷⁵ Pierre PAYER, *The Bridling of Desire. Views of Sex in the Later Middle Ages*, Toronto 1993. Die Bezeichnung der Ehe als „Heilmittel gegen die Unzucht“ (*remedium fornicationis*) verweist auf 1 Kor. 7,2: „Aber um Unzucht zu vermeiden, soll *jeder seine eigene Frau haben und jede Frau ihren eigenen Mann*.“ In seinem weitverbreiteten Bibelkommentar schreibt Hugo von St. Cher zur Hochzeit zu Kana (Joh. 2,1) „Halte fest, dass die Ehe empfohlen wird, weil Gott selbst sie im Paradies vor dem Sündenfall eingesetzt hat wegen der Hoffnung auf Nachkommen; nach dem Sündenfall aber ist sie gegeben nicht nur wegen der Hoffnung auf Nachkommen, sondern als Heilmittel gegen die zu vermeidende Unzucht“ (*Nota matrimonium ... commendatur ... quia deus ipse instituit ... in paradiso ... ante peccatum ... propter spem prolis; verumtamen datum est post peccatum non solum ob causam prolis, sed in remedium vitande fornicationis*); David L. D'AVRAY, *Medieval Marriage Sermons*. Mass Media in a

lichen Kirchenrecht galt daher zwar Impotenz des Ehemannes, nicht aber Sterilität der Ehefrau als Grund für eine Auflösung der Ehe. Wenn ohnehin nur diejenigen heiraten, die nicht enthaltsam leben können, würde eine Ehe mit dem zum Geschlechtsverkehr unfähigen Partner die Partnerin in ständige Gefahr des Ehebruchs und der Unzucht bringen, denn wenn sie sich zu einem Leben in Keuschheit in der Lage gesehen hätte, wäre sie ja keine Ehe eingegangen, sondern hätte das höhere Gut der ewigen Jungfräulichkeit gewählt.

5.5 Toleriert, weil notwendig? Die soziale Funktion der Prostitution in der spätmittelalterlichen Stadt

Schon Augustinus hatte jedoch erkannt, dass aus wirtschaftlichen oder sozialen Gründen der Ausweg einer Eheschließung keineswegs allen Christen offenstand, wenn sie ihre sexuellen Begierden nicht beherrschen konnten. Er betrachtete daher die Prostitution als ein notwendiges Übel, eine Position, der sich auch Thomas von Aquin anschloss. In der Mitte des 13. Jahrhunderts verdichtete eine Glosse zu Augustinus Werk „Der Gottesstaat“ (*De civitate Dei*) diese Überlegungen zum anschaulichen und in der Folge weitverbreiteten Vergleich der Prostitution mit der stinkenden, aber notwendigen Kloake, die die Abwässer des Palastes entsorgt.⁷⁶

Society without Print, Oxford 2001, S. 152f. Zur symbolischen Aufladung der Ehe ab dem frühen 13. Jahrhundert und ihren Auswirkungen vgl. David D'AVRAY, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, Oxford 2005.

⁷⁶ AUGUSTINUS, *De ordine* (ed. Fuhrer; BT 2022), Buch 2, Kap. 4, Abs. 12, S. 151 (= CCSL 29, S. 144 = PL 32, Sp. 1000): „Entferne die Huren aus der menschlichen Gesellschaft und du wirst alles durch die Begierden in Unruhe versetzen“ (*Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinis*). Charles Chauvin konnte in seiner ungedruckten Dissertation „L'Église et la prostitution“ (Strasbourg 1973) nachweisen, dass der im Spätmittelalter Augustinus zugeschriebene Vergleich der Prostitution mit der Kloake des Palastes auf eine zwischen den Zeilen geschriebene kommentierende Erläuterung (Interlinearglosse) in einer Handschrift von Augustinus, *De civitate Dei*, aus der Mitte des 13. Jahrhundert zurückgeht; Charles CHAUVIN, *Les chrétiens et la prostitution*, Paris 1983, S. 20f. und 58. Ausgestattet mit der Autorität eines echten Augustinuszitats verbreitete sich der Text der Glosse rasch, weil er in dem zu großen Teilen von Ptolomaeus von Lucca verfassten, im Mittelalter aber meist aber in Gänze Thomas von Aquin zugeschriebenen Werk *De regimine principum* (abgeschlossen wahrscheinlich 1302/03) angeführt wurde; vgl. Jacques

Die scholastische Theologie des Hochmittelalters entwickelte auf diese Überlegungen aufbauend am Beispiel der Juden, aber auch am Beispiel der Prostitution den Begriff der *tolerantia*, mit dem nicht wertschätzende Anerkennung von Diversität gemeint war, sondern die Duldung eines geringeren Übels zur Vermeidung eines größeren.⁷⁷ In der Prostitution, so der Konsens der hoch- und spätmittelalterlichen Theologie, übernahmen einige wenige ohnehin schon ‚gefallene‘ Frauen die Sünde der Unzucht auf sich und schützten damit die zahlreichen ehrbaren Frauen vor den Übergriffen lüsterner Männer, die mangels eigenen Besitzes nicht (oder noch nicht) heiraten konnten.⁷⁸

Diese Vorstellung war keineswegs nur ein Konstrukt aus der lebensfernen Phantasie zölibatär lebender Kleriker. Die in der Seelsorge tätigen Priester hatten durch die Beichte einen durchaus sehr weitreichenden Einblick in das sexuelle Verhalten der ihnen anvertrauten Gläubigen. Das Problem, dass viele Männer und Frauen nicht heiraten konnten, weil es ihnen am Besitz für den Aufbau eines eigenen Hausstandes fehlte, war real. In den Quellen des Spätmittelalters, insbesondere in der städtischen Überlieferung, wird die Ausbildung des ‚European family pattern‘ (mit spätem Heiratsalter und hohem Ledigenanteil)⁷⁹ greifbar und damit die

ROSSIAUD, *Amours venaes. La prostitution en Occident (XIIe–XVIe siècle)*, Paris 2010, S. 40; Jacques ROSSIAUD, *Medieval Prostitution*, Oxford 1988, S. 81.

⁷⁷ István Pieter BEJCZY, *Tolerantia. A Medieval Concept*, in: *Journal of the History of Ideas* 58 (1997), S. 365–384, hier: S. 371 f., online verfügbar: <https://www.jstor.org/stable/3653905>; vgl. Klaus SCHREINER, *Toleranz*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart 1990, S. 445–605; Klaus SCHREINER, *‚Tolerantia‘. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus*, in: *Toleranz im Mittelalter*, hrsg. v. Alexander Patschovsky / Harald Zimmermann (Vorträge und Forschungen 45), Sigmaringen 1998, S. 335–389, online verfügbar: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/vuf/issue/view/1826>. Bei Schreiner und in den übrigen Beiträgen des Bandes steht allerdings fast ausschließlich die Frage der Toleranz gegenüber Andersgläubigen im Mittelpunkt.

⁷⁸ James A. BRUNDAGE, *Prostitution in Medieval Canon Law*, in: *Sexual Practices and the Medieval Church*, hrsg. v. Vern L. Bullough / James Brundage, Buffalo 1982, S. 149–160; vgl. auch Dagmar M.E. HEMMIE, *Ungeordnete Unzucht. Prostitution im Hanseraum (12.–16. Jahrhundert)*. Lübeck – Bergen – Helsingør (Quellen und Darstellungen zur Hansischen Geschichte NF 57), Köln 2007, S. 87f.

⁷⁹ Göran THERBORN, *Family Systems of the World: Are They Converging?*, in: *The Blackwell Companion to the Sociology of Families*, hrsg. v. Judith Treas / Jacqueline Scott / Martin

Entstehung einer eigenen, oft lang andauernden ‚Jugendphase‘ zwischen Pubertät und vollem Erwachsenenalter.

Die Ehe an einen eigenen Hausstand zu koppeln, machte sozial durchaus Sinn, da die Ehe als Lizenz zum Geschlechtsverkehr galt und mit heterosexuellem Geschlechtsverkehr in Ermangelung sicherer Verhütungsmittel stets die Gefahr einer Schwangerschaft verbunden war. Geschlechtsverkehr zwischen jungen Leuten freizugeben war keine Option, wenn klar war, dass die Partner nicht über die wirtschaftlichen Voraussetzungen für eine Familiengründung verfügten und die Verantwortung für gemeinsame Kinder nicht übernehmen konnten.

Anders lagen die Verhältnisse, wenn die Partner eine Ehe anstrebten und deren Abschluss auch möglich war. Liebesbeziehungen unverheirateter Paare und auch das uneheliche Zusammenleben waren sozial durchaus tragbar, wenn zwischen beiden Partnern Konsens bestand, im Falle einer Schwangerschaft eine Ehe eingehen zu wollen. Solche Arrangements erscheinen in den kirchlichen Quellen des Spätmittelalters und

Richards, 2014, S. 3–19, online verfügbar: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118374085.ch1>; David I. KERTZER/Marzio BARBAGLI (Hrsg.), *The History of the European Family*, New Haven 2001. Der Begriff des ‚European marriage pattern‘ geht zurück auf die demographischen Beobachtungen Hajnals, der Europa noch für die Zeit um 1900 entlang einer Linie Triest–St. Petersburg geteilt sah in einen Osten mit niedrigem Heiratsalter, geringem Anteil Unverheirateter und entsprechend hoher Kinderzahl und einen Westen mit hohem Heiratsalter bei gleichzeitig hohem Anteil dauerhaft unverheiratet bleibender Personen und entsprechend niedriger Kinderzahl; John HAJNAL, *European Marriage Pattern in Historical Perspective*, in: *Population in History*, hrsg. v. D.V. Glass/D.E.C. Eversley, London/Chicago 1965, S. 101–143, online verfügbar: <https://u.demog.berkeley.edu/~jrw/Biblio/Eprints/%20G-I/hajnal.1965.european.marriage.pdf>. Zur Entstehung des ‚European family pattern‘ sind unterschiedliche Theorien entwickelt worden; z.B. Jack GOODY, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge 1983, der die Auffassung vertrat, die Kirche habe gezielt durch weitreichende Ehehindernisse bei gleichzeitigem Ausschluss unehelicher Kinder vom Erbrecht ihre eigenen Möglichkeiten, von kinderlosen Erblässern testamentarisch bedacht zu werden, erweitert und gleichzeitig durch Ausweitung des Inzestverbots gewachsene Clanstrukturen zerschlagen, die sich ihrer Macht hätten entgegenstellen können. Diese und andere Theorien sind jedoch ebenso umstritten wie die Nützlichkeit der Hajnal-Linie für das Verständnis der Unterschiede zwischen Ost- und Westeuropa; Mikołaj SZOŁTYSEK, *Spatial Construction of European Family and Household Systems: A Promising Path or a Blind Alley? An Eastern European Perspective*, in: *Continuity and Change* 27 (2012), S. 11–52, <https://doi.org/10.1017/S0268416012000057>.

insbesondere der Frühen Neuzeit zwar als ‚Unzucht‘, sie konnten jedoch ein durchaus sozial akzeptiertes Mittel sein, elterlichen Widerstand zu überwinden oder vor der Hochzeit sicherzustellen, dass die Ehe nicht kinderlos bleiben würde. Das Risiko aber trug in diesen Fällen vor allem die Frau, die im Falle einer unehelichen Schwangerschaft als entehrt galt und kaum eine Chance auf ehrbare Verheiratung mehr hatte. Die Bewahrung der eigenen Jungfräulichkeit blieb für ‚anständige‘ Mädchen eine unbedingte Voraussetzung für die Wahrung des eigenen Rufs.

Der eigene Hausstand als Voraussetzung für die Eheschließung führte zugleich dazu, dass die heute üblichen Liebesbeziehungen zwischen Personen gleicher, aber niedriger sozialer Stellung (in der Vormoderne z.B. zwischen Knecht und Magd auf dem Land oder zwischen Lehrling oder Geselle und Dienstmagd in der Stadt) als problematisch angesehen wurden. Es galt als die Aufgabe des Hausherrn sicherzustellen, dass dergleichen ‚Unzucht‘ in seinem Haus nicht vorkam. Der soziale Sinn dieser Norm lag im Schutz der ‚ehrbaren Frauen‘, einer nur durch persönliches Verhalten, nicht durch Standeszugehörigkeit definierten Gruppe, die in der spätmittelalterlichen Stadt von der züchtigen Ehefrau des Handwerksmeisters und der wohlbehüteten Bürgerstochter bis zur einfachen Dienstmagd reichte, die sich über lange Jahre mit ihrer eigenen Hände Arbeit ihre Mitgift verdiente, in der Hoffnung damit (wenn auch später als junge Frauen aus wohlhabenden Familien) doch noch eine gute Partie auf dem Heiratsmarkt zu werden.

Für die vielen Männer, die aufgrund mangelnden Besitzes nie oder erst spät heiraten konnten, bot das Frauenhaus einen Ausweg. Es ist durchaus kein Widerspruch zur negativen Bewertung der sexuellen Lust und zur hohen Wertschätzung von Zölibat und ehelicher Keuschheit in der mittelalterlichen Kirche, dass sie die Regulierung der Prostitution durch die Einrichtung städtischer Frauenhäuser nicht nur hinnahm, sondern geradezu forderte. Die städtischen Frauenhäuser dienten auch der sozialen Disziplinierung der Frauen, denen bei ‚unzüchtigem‘ Lebenswandel die Einweisung ins Frauenhaus drohte, vor allem aber der Schaffung eines zweiten legitimen Ortes für die Kanalisierung des sexuellen Begehrens all derjenigen Männer, für die der an sich empfohlene Weg

der Ehe nicht (oder noch nicht) gangbar war, weil sie nicht über die erforderlichen Mittel verfügten. Die ‚öffentlichen Frauen‘ im Frauenhaus sollten allen Männern zur Verfügung stehen, die sich eine eigene Ehefrau nicht leisten konnten. Die Frauenhausordnungen suchten daher sicherzustellen, dass die Preise moderat blieben und verpflichteten die Frauen für alle Männer zugänglich zu sein, insbesondere keinen besonderen „lieben man“ (Geliebten und Zuhälter) zu haben.⁸⁰

Die Theologen des Hoch- und Spätmittelalters begründeten ihre Forderung nach Toleranz für die (regulierte) Prostitution mit der Vermeidung größerer Übel, insbesondere der zu vermeidenden Gefahr der Verführung und Vergewaltigung ehrbarer Frauen, aber auch der Gefahr, dass es vermehrt zu homosexuellen Handlungen kommen könne, wenn der großen Zahl unfreiwillig zölibatär lebender Männer jeglicher Zugang zu Frauen versperrt bliebe. Priestern und Mönchen dagegen war der Besuch im Frauenhaus untersagt, da für sie erhöhte Anforderungen an Keuschheit und Reinheit galten, ebenso verheirateten Männern, da sie für die Stillung ihrer sexuellen Begierden auf die eigene Ehefrau verwiesen werden konnten.

Das Problem der Versorgung alternder Prostituierten wurde in einem gewissen Umfang durch die Förderung eigener geistlicher Institutionen (z.B. Konvente der Büsserinnen, Reuerinnen oder Magdalenerinnen)

⁸⁰ Peter SCHUSTER, *Das Frauenhaus. Städtische Bordelle in Deutschland, 1350 bis 1600*, Paderborn 1992; Beate SCHUSTER, *Die freien Frauen. Dirnen und Frauenhäuser im 15. und 16. Jahrhundert* (Reihe Geschichte und Geschlechter 12), Frankfurt am Main 1994. Zum Frauenhaus als Instrument der sozialen Disziplinierung vgl. Peter SCHUSTER, *Hinaus oder ins Frauenhaus: Weibliche Sexualität und gesellschaftliche Kontrolle an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, in: *Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff, Frankfurt am Main 1993, S. 17–31. Zur Ausbeutung der Prostituierten durch den Frauenwirt vgl. Beate SCHUSTER, *Frauenhandel und Frauenhäuser im 15. und 16. Jahrhundert*, in: *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 78 (1991), S. 172–191, und insbes. die Aussage der Anna von Ulm vor dem Nördlinger Rat 1471 bei SCHUSTER, *Frauenhaus* (1991), S. 11 f.; aus kulturwissenschaftlicher Perspektive jetzt auch Jamie PAGE, *No Way to Run a Brothel? Prostitution and Policy in the Late Medieval Holy Roman Empire*, in: *German History* 40 (2022), S. 1–21, online verfügbar: <https://doi.org/10.1093/gerhis/ghab082>; Jamie PAGE, *Prostitution and Subjectivity in Late Medieval Germany*, Oxford 2021, S. 65–111.

aufgefangen, wenngleich diese – um soziale Respektabilität bemüht – sich eher um die Versorgung im Rahmen der Durchsetzung der Zölibatsvorschriften verstoßener Konkubinen von Priestern kümmerten und sich auch für die Aufnahme ehrbarer Frauen öffneten.⁸¹ Nur in Einzelfällen (z. B. Nördlingen 1471/72) wurde dagegen das Problem der Zwangsprostitution und der sexuellen Ausbeutung der Prostituierten durch die Frauenhauswirte von den städtischen Autoritäten tatsächlich angegangen, obwohl die Frauenhausordnungen eigentlich garantierten, dass keine Frau gegen ihren Willen durch Zwang oder Verschuldung gezwungen sein sollte, das Leben als Prostituierte fortzusetzen.

5.6 Die Stellung der Frau in der Ehe:

Mittelalterliche Verbote ehelicher Sexualität als

Einschränkung des Gebots der ständigen sexuellen Verfügbarkeit

Auch innerhalb der Ehe aber war die Stellung der Frau nicht unproblematisch. Auch wenn beide Geschlechter vor Gott als gleich galten und mittelalterliche Theologie ausgehend von Paulus grundsätzlich betonte, dass die Gebote der Keuschheit und sexuellen Enthaltsamkeit für beide Geschlechter galten, war die Ehe als soziale Praxis in der Regel geprägt von einer deutlichen Differenzierung der Rolle von Mann und Frau. Dies gilt in besonderer Weise für die ‚ehelichen Pflichten‘ (das *debitum maritalis*). Mann und Frau waren in der Ehe aufeinander verwiesen, was die Befriedigung ihrer sexuellen Bedürfnisse betraf. Die zugrundeliegende Logik war nicht konsensorientiert, sondern der Geschlechtsverkehr war eine Verpflichtung, die ein Partner vom anderen verlangen konnte. Dies galt für die Frau gegenüber dem Mann grundsätzlich ebenso wie für den Mann gegenüber der Frau. Ein Mann, der sich weigerte (oder nicht in der Lage war), mit seiner Frau sexuell zu verkehren, konnte von ihr als impotent bloßgestellt werden.

Das wohl bekannteste Beispiel einer Anwendung dieser Norm im Hochmittelalter ist die Schilderung der Hochzeitsnacht des kaum 17

⁸¹ Peter SCHUSTER, „Sünde und Vergebung“: Integrationshilfen für reumütige Prostituierte im Mittelalter, in: Zeitschrift für Historische Forschung 21 (1994), S. 145–170.

Jahre alten Welf VI. mit der 43-jährigen Mathilde von Tuszien im Jahr 1089:

Da der Herzog in der ersten und auch in der zweiten Nacht diese Vorwürfe [der Hexerei] erhob, führte sie ihn am dritten Tag selbst und alleine in das Schlafgemach. Sie stellte zwei Stützen in die Mitte und legte eine Tischplatte darauf. Dann zeigte sie sich ihm nackt, wie sie aus dem Mutterschoß gekommen war, und sagte: ‚Sieh her, was sonst verborgen ist, liegt nun alles vor deinen Augen, und es gibt keine Stelle, wo ein Zaubermittel versteckt sein könnte.‘ Aber er stand da mit hängenden Ohren, wie ein störrischer Esel oder ein Metzger, der sich im Schlachthaus mit geschärftem Messer über eine abgehäutete fette Kuh beugt, um sie in zwei Hälften zu zerteilen. Die Frau saß wirklich lange auf der Tischplatte und bewegte sich hin und her wie eine Gans, die sich mit dem Bürzel ein Nest schafft. Vergeblich. Wütend sprang die Frau schließlich nackt auf, packte mit der Linken den Kopf dieses Unmännlichen, und, in die Rechte spuckend, gab sie ihm eine schallende Ohrfeige und jagte ihn [...] davon.

Hec cum prima et secunda nocte dux obiceret domne, tertia die sola solum ducit in cubiculum, ponit in medio tripodas et desuper mensalem locat tabulam et exhibuit se sicut ab utero matris nudam et inquit: ‚En quecumque latent, tibi omnia patent, nec est, ubi aliquod maleficium lateat.‘ At ille stabat Auribus omissis, ut inique mentis asellus aut carnifex, qui longam acuens macheram. At ille stabat Auribus omissis, ut inique mentis asellus aut carnifex, qui longam acuens macheram stat in macello super pinguem vaccam excoriatam cupiens exenterare eam. Postquam vero diu sedit mulier super tabulam et velut anser, cum facit sibi nidum huc et illuc vertens caudam frustra, tandem indignata surgit femina nuda et apprehendit manu sinistra anticipat semiviri atque expuens in dextram palmam dat sibi magnam alapam et extrusit eum.⁸²

Trotz solch drastischer Einzelfälle müssen wir davon ausgehen, dass die ehelichen Pflichten in der Praxis vom Mann gegenüber der Frau leichter durchsetzbar waren als von der Frau gegenüber dem Mann. Diese Feststellung lässt die zahlreichen Restriktionen, die die mittelalterliche Kirche auch für Eheleute aufstellte, besser verstehen. Geschlechtlicher Verkehr galt als konstitutiver Bestandteil der Ehe. Die in der Formierungsphase des kirchlichen Eherechts in der Mitte des 12. Jahrhunderts entstandene

⁸² Cosmas von Prag, *Chronica Boemorum* (ed. Bretholz; MGH SRG.NS 2), Buch 2, Kap. 32, S. 129; Laura BRANDER, Nackte Verführung und enthaltsame Jungfrau. Funktion und Instrumentalisierung von Nacktheit im Umfeld von Brautwerbung, Beilager und Hochzeitsnacht, in: „Und sie erkannten, dass sie nackt waren“. Nacktheit im Mittelalter, hrsg. v. Stefan Bießenecker (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 1), Bamberg 2008, S. 289–320, hier: S. 291.

Debatte zwischen Konsensualisten und Kopulisten um die Frage, ob die Ehe allein durch den Konsens der Ehegatten gültig zustandekomme oder erst durch die fleischliche Vereinigung der Ehegatten (*copula carnalis*), endete mit einem Kompromiss, in dem beide Auffassungen zusammengeführt wurden.

Ausgehend von den Überlegungen Hugos von St. Viktor, eines der bedeutendsten Theologen der Frühscholastik, wurde grundsätzlich akzeptiert, dass eine Ehe auch unter einvernehmlichem Ausschluss des fleischlichen Verkehrs gültig geschlossen werden konnte und damit der Weg zu einer theologischen Anerkennung der sog. ‚Josefsehe‘ eröffnet.⁸³ Die Akzeptanz der konsensualistischen Position war auch eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Sakramentalisierung der Ehe im 12. Jahrhundert, denn ein Sakrament der unverbrüchlichen Liebe Gottes zu den Menschen war die Ehe ja weder aufgrund ihrer Bedeutung für die Fortpflanzung des Menschengeschlechts seit der Erschaffung Adams und Evas noch aufgrund ihrer Funktion als Heilmittel gegen die Unzucht seit dem Sündenfall, sondern allein aufgrund ihrer von Christus verfügbaren absoluten Unauflöslichkeit, die ja die wechselseitige Einwilligung in den geschlechtlichen Verkehr nicht voraussetzte.

In der Theorie wurde daher seit der Mitte des 12. Jahrhunderts die Position der Konsensualisten, die Ehe sei nichts weiter sei als ein Bund unverbrüchlicher Liebe zwischen zwei Menschen, zur herrschenden Lehre, obwohl die Kopulisten dagegen den Einwand erhoben, dass es dann ja keinen Grund gebe, warum nicht auch zwei Männer oder zwei Frauen eine Ehe schließen könnten:

Wenn die Ehe nichts anderes ist als ein unauflöslicher Bund der Einheit und Treue, aber nicht notwendigerweise die wechselseitige Zustimmung zum fleischlichen Verkehr einschließt, warum können dann nicht zwei Partner des gleichen Geschlechts sich in heiliger Ehe verbinden, indem sie eine untrennbare Gemeinschaft lobenswerter Liebe miteinander eingehen. ... Die eheliche Liebe ist ein sakramentales Zeichen jener Liebe, die im Geiste zwischen Gott und der Seele besteht. ... Daher sollte die eheliche Liebe keineswegs zwischen Gleichen bestehen, weil jene Liebe, deren sakramentales Zeichen sie war, nicht zwischen

⁸³ Zur Vorstellung von der Enthaltensamkeit in der Ehe seit der Spätantike insgesamt vgl. Dyan ELLIOT, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1993.

Gleichen bestand. ... Gott hat Mann und Frau geschaffen und die Frau aus dem Mann, und weil sie aus jenem gemacht ist, ist sie unter jenen gestellt Gott wollte es, dass in seiner Tapferkeit und Voraussicht jene ... Erquickung findet, und dass in jenem ihre Schwäche Mitleid erregt, damit der Mann die Frau gleichsam aus Mitleid liebt und die Frau den Mann mehr aus Notwendigkeit liebt. Es bedarf keiner langen Erklärung, um zu zeigen, wie in diesem Bild des Sakraments der Mann das Bild Gottes ist und die Frau das Bild und Abbild der vernünftigen Seele [= Sitz von Bewusstsein und Wille] darstellt.

Si, inquiunt, aliud non est coniugium nisi talis societas, in qua excepto quoque carnis commercio ex pari consensu, uterque semetipsum debet alteri debito conservandi et non negandi se ad eam, quae in communi est societate, inseparabilem unionem ac fidem: cur etiam in eodem sexu coniugium rectissime ac sanctissime celebrari non possit et individua societas laudabili caritate sanciri? Quid enim impedit ut vir virum et femina feminam tali sibi pactionis foedere et societatis amore non astringat? ... Amor coniugalis sacramentum est illius dilectionis, quae est in spiritu inter Deum et animam Quapropter amor coniugalis nequaquam inter pares esse debuit, quia ille, cuius sacramentum erat, inter pares non fuit. Iuncti sunt itaque in unius societatis amore et masculus et femina, sicut iuncti erant in unius societatis amore Deus et anima Creavit Deus masculum et feminam et de masculo feminam; et quia, de illo facta est, sub illo constituta est. Illi datum est, ut et vivacitate rationis et viribus corporis super excelleret: huic ordinatum est ut non solum oboedientia, sed et natura subesset. Voluit ergo Deus, ut in illius fortitudine et providentia haec ... requiesceret; et ut in illo huius infirmitas pietatem excitaret, quatenus et vir mulierem quodammodo ex pietate diligeret, et mulier virum magis ex necessitate amaret. Patefactum est igitur dilectionis sacramentum Nec opus iam est longa expositione, ut ostendatur, qualiter in huius sacramenti figura vir imago Dei sit et femina rationalis animae typum in se formamque demonstret.⁸⁴

⁸⁴ HUGO VON ST. VIKTOR, *De beatæ Mariæ virginitate* (ed. Sicard/Jollès; L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 2), S. 244-251 (= PL 176, Sp. 873D-875B); vgl. Philip Lyndon REYNOLDS, *How Marriage Became One of the Sacraments. The Sacramental Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge 2016, S. 384-386; Klaus VAN EICKELS, Kuß und Kinngriß, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters, in: *Geschichtswissenschaft und „performative turn“*. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, hrsg. v. Jürgen Martschukat/Steffen Patzold (Norm und Struktur 19), Köln 2003, S. 133-159. – Marcela IACUB, *Le crime était presque sexuel et autre essais de casuistique juridique*, Paris 2002, S. 110-114, weist darauf hin, dass derselbe Einwand noch 1903 gegen ein Urteil des französischen Kassationsgerichtshof erhoben wurde, der entschieden hatte, dass eine Ehe nicht automatisch als nichtig zu betrachten sei, nur weil die Frau bei im übrigen weiblichen Erscheinungsbild aufgrund fehlender innerer Geschlechtsorgane nicht zum Vollzug des normalen Beischlafs fähig war. Der Jurist Albert

In der Theorie wurde der Streit zwischen Kopulisten und Konsensualisten als erbitterte Auseinandersetzung zwischen den Rechtsschulen von Bologna und Paris geführt. In der Praxis aber wurde die ganz überwiegende Mehrzahl der Ehen weiterhin zum Zweck der Erzeugung legitimer Nachkommen geschlossen, während ‚Josefsehen‘, in denen die Ehegatten von Anfang an jeden fleischlichen Verkehr miteinander ausschlossen, wenn es sie überhaupt gab, sicherlich seltene Ausnahmen blieben. Daher konnte in der Kodifizierung des Kirchenrechts auch die Position der Kopulisten nicht unberücksichtigt bleiben. Wenngleich der für die Gegenwart (*per verba de praesenti*) zum Ausdruck gebrachte Konsens der Ehegatten für das Zustandekommen einer gültigen Ehe (*matrimonium ratum*) ausreichte, wurde die definitive Unauflöslichkeit der Ehe erst durch die fleischliche Vereinigung der Ehegatten erreicht, die die eheliche Gemeinschaft zum Höhepunkt führte und als *matrimonium consummatum* (von *consummare*: zum höchsten Punkt führen) vollendete. Während eine noch nicht vollzogene Ehe (*matrimonium ratum, non consummatum*) bei vorliegenden wichtigen Gründen mit päpstlicher Genehmigung (Dispens) aufgelöst werden konnte, blieb nach dem Vollzug der Ehe nur noch die Annullierung durch Feststellung eines trennenden Ehehindernisses, das das Zustandekommen einer gültigen Ehe von vornherein verhindert hatte.⁸⁵

Die Verpflichtung, dem Partner jederzeit auf Aufforderung hin zum Geschlechtsverkehr zur Verfügung zu stehen, blieb daher (vom Sonderfall der ‚Josefsehe‘ abgesehen) ein Kernbereich ehelicher Pflichten. Verbunden mit der Verpflichtung der Ehefrau, ihrem Mann gehorsam zu

Wahl (1863-1941) wies (aus heutiger Sicht durchaus vorausschauend) in einem Kommentar darauf hin, dass „die allzu schöne Vorstellung von der Ehe als einer rein seelischen Gemeinschaft (*union d'âmes*)“ letztlich dazu führen werde, dass man auch die „Gültigkeit einer Ehe zwischen Personen des gleichen Geschlechts (*validité du mariage de personnes du même sexe*)“ anerkennen werde.

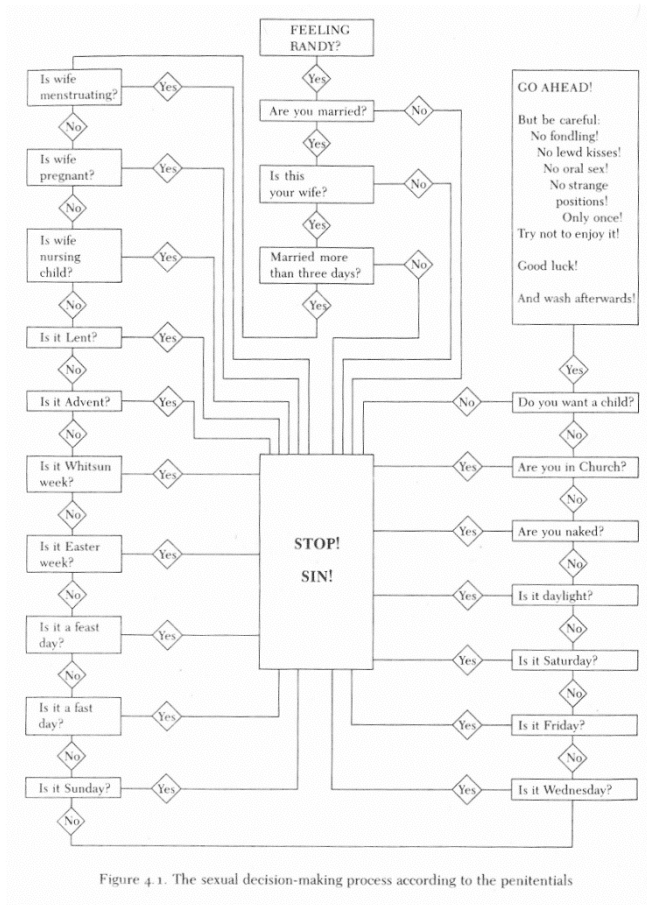
⁸⁵ Zur spätmittelalterlichen Praxis der Eheauflösungen durch den Papst vgl. David D'AVRAY, *Papacy, Monarchy and Marriage, 860–1600*, Cambridge 2015 (S. 154–173: zur Auflösbarkeit eines *matrimonium ratum non consummatum*); David D'AVRAY, *Dissolving Royal Marriages. A Documentary History, 860–1600*, Cambridge 2014; Ludwig SCHMUGGE, *Ehen vor Gericht. Paare der Renaissance vor dem Papst*, Berlin 2008.

sein und ihm nicht zu widersprechen, hätte dies unmittelbar in eine Situation sexueller Ausbeutung geführt. Allerdings bildete in der mittelalterlichen Theologie der Ehe die Betonung der ‚ehelichen Liebe‘ (*amor coniugal* als Verpflichtung der Ehegatten zum liebevollen Umgang miteinander) ein starkes Gegengewicht zur Abhängigkeit und Unterordnung der Ehefrau.

Wie aber wurde dieser Schutz der Frau vor einem seine übergeordnete Stellung missbrauchenden Ehemann in Normen umgesetzt? Die in den frühmittelalterlichen Bußbüchern nachweisbaren vielfältigen Verbote des ehelichen Geschlechtsverkehrs an bestimmten Tagen und in bestimmten Situationen, hat bereits 1981 James A. Brundage in der folgenden übersichtlichen Flowchart zusammengestellt, die den Entscheidungsprozess eines Mannes veranschaulicht, der mit einer Frau sexuell verkehren, dabei aber alle Restriktionen der Bußbücher einhalten will.⁸⁶

Auf den ersten Blick scheint die Zusammenstellung nicht mehr zu belegen als eine absurd auf die Spitze getriebene Sexualfeindlichkeit der mittelalterlichen Kirche. Ein Ehepaar, das tatsächlich versucht hätte in den mehrwöchigen Fastenzeiten vor Weihnachten und Ostern, in der Woche vor Pfingsten, an den wöchentlichen Fasttagen (Freitag, Mittwoch, Samstag) sowie vor Heiligen- und Hochfesten, aber auch an Sonntagen und allen Festtagen und dazu auch noch während der Menstruation der Ehefrau, während der Schwangerschaft und der oft langen Stillzeit auf den ehelichen Verkehr zu verzichten, hätte rasch feststellen müssen, dass kaum Tage übrig blieben, an denen Geschlechtsverkehr erlaubt war:

⁸⁶ James A BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987, S. 162. Brundage beschreibt die von ihm aus unterschiedlichen Bußbüchern des Frühmittelalters kompilierten Verbote ehelichen Geschlechtsverkehrs als einen Prozess der Entscheidungsfindung aus der Sicht eines Mannes, der sich in einer konkreten Situation fragt, ob er seiner Lust auf Geschlechtsverkehr mit seiner Frau nachgeben darf. Der soziale Sinn dieser Verbote erschließt sich allerdings erst, wenn man die Betrachtungsweise umkehrt und sich fragt, wie diese Verbote dem Partner, von dem das *debitum* gefordert wird (in Brundages Beispiel also der Ehefrau), als Argument dienen konnten, den auf Anforderung ja eigentlich jederzeit zu gewährenden Geschlechtsverkehr abzulehnen und unerwünschte Zudringlichkeiten abzuwehren.



Die Einschränkungen waren ähnlich unrealistisch wie die Forderung, das Inzestverbot über sieben Generationen rückwärts gerechnet einzuhalten und ganz offensichtlich nicht dazu gedacht, skrupulösen Eheleuten einen Leitfaden zur Bestimmung der Tage zu geben, an denen ihnen der eheliche Verkehr erlaubt ist.

Der soziale Sinn dieser Verbote lag somit sicherlich nicht in der Vorstellung, dass irgendein Ehepaar diese Gebote in jeder Hinsicht eingehalten hätte. Vielmehr lieferte die Vielzahl der Verbote einer Ehefrau, die sich der Zudringlichkeit ihres Mannes entziehen wollte, eine Vielzahl von

legitimen Entschuldigungsgründen, die es ihr ermöglichten, die Haltung der gehorsamen und ihre ehelichen Pflichten jederzeit erfüllenden Ehefrau aufrecht zu erhalten, in der konkreten Situation aber den Geschlechtsverkehr mit Verweis auf das gerade einschlägige Verbot zu verweigern.

In ähnlicher Weise müssen auch andere restriktive Sexualnormen auf ihren sozialen Sinn hin befragt werden. Dieser aber erschließt sich nur, wenn wir den Blick auf die soziale Praxis richten, in der die Norm zur Anwendung kam. Die Forderung, eine Frau solle jungfräulich in die Ehe gehen, erscheint in Gesellschaften, in denen Frauen sehr früh verheiratet werden, weniger als Einschränkung der sexuellen Freiheit junger Frauen, sondern vor allem als Schutz von Mädchen gegen sexuellen Missbrauch. Das Verbot jedes sexuellen Verkehrs außerhalb der Ehe als ‚unzüchtig‘ gibt Frauen, die sich in einer von männlicher Dominanz geprägten Gesellschaft gegen übergriffige Männer wehren wollen, ein Argument von hoher gesellschaftlicher Anerkennung an die Hand, dessen Anwendung ihren Ruf eher stärkt als mindert.

5.7 Die Verurteilung gleichgeschlechtlicher Handlungen: Streben nach kultischer Reinheit ohne sozialen Sinn?

Selbst das Verbot gleichgeschlechtlicher sexueller Handlungen zwischen Personen männlichen Geschlechts kann in einer Gesellschaft wie der mittelalterlichen, die mann-männliche Liebe und Freundschaft außerordentlich hochschätzte, nicht einfach nur als ‚homophob‘ erklärt werden. Die moderne Vorstellung von der ‚sexuellen Orientierung‘ setzte sich im globalen Westen erst seit dem späten 19. Jahrhundert und vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch. In dem Maße, wie sich die Liebesheirat als einzige legitime Form der Eheanbahnung etablierte, wurde die sexuelle Orientierung zu einer sozial relevanten Kategorie, da nun der (überwiegend) homosexuell empfindende Mann als zur Ehe unfähig galt, was ihn von vielen sozial respektablen Stellungen ausschloss.

Die Wahrnehmung sexuellen Begehrens in der Vormoderne war dagegen primär akzentriert gewesen. Die alttestamentarische Bestimmung Lev 18,22 (= 20,13) „Du sollst nicht bei einem Mann liegen wie bei einer

Frau; es ist ein Gräuel“, wurde sehr konkret interpretiert als Verbot „beischlafähnlicher Handlungen“ (so noch die ständige Rechtsprechung des Reichsgerichts zum §175 des Reichsstrafgesetzbuches bis 1933).⁸⁷

Die heute gängige Übersetzung „bei einem Manne“ verstellt allerdings den Blick auf das weitere Bedeutungsspektrum des lateinischen *masculus* (männliches Wesen, was auch Knaben einschließt). Schon im alttestamentlichen Kontext ist davon auszugehen, dass sich die Bestimmung vor allem gegen heidnische päderastische Praktiken, möglicherweise auch gegen die Tempelprostitution richtete. Auch bei Paulus, der mit dem sonst kaum nachweisbaren Wort *arsenokoitai* (Beschlafer männlicher Wesen) wahrscheinlich einen griechisch-jüdischen Terminus technicus zum Verweis auf Lev. 18,22 aufgreift, ist davon auszugehen, dass er in seinem Lasterkatalog, der ja das Zusammenleben von Judenchristen und Heidenchristen ermöglichen sollte, vor allem die griechische Praxis der Knabenliebe und die sexuelle Ausbeutung von Sklaven im Auge hatte.⁸⁸

Für das Mittelalter deutet gleichfalls vieles darauf hin, dass das Verbot der *sodomia* auch, und in der Praxis vielleicht sogar vor allem, auf den Schutz Minderjähriger und Abhängiger zielte (z. B. der Lehrlinge, die ihrem Meister in jeder Hinsicht zu Gehorsam verpflichtet waren, durch das Verbot gleichgeschlechtlicher Beziehungen jedoch über ein starkes Argument verfügten, wenn sie sexuelle Übergriffe von Erwachsenen abwehren wollten). Die von Michael Rocke detailliert untersuchte Überlieferung aus dem Florenz des 15. Jahrhunderts lässt jedenfalls erkennen, dass die ganz

⁸⁷ Klaus VAN EICKELS, Tender Comrades. Gesten männlicher Freundschaft und die Sprache der Liebe im Mittelalter, in: Invertito. Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten 6 (2004), S. 9–48 (mit ausführlicher Erörterung der Entwicklung der Wahrnehmungs- und Deutungsmuster und der Rechtentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert).

⁸⁸ Michael BRINKSCHRÖDER, Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 55), Berlin 2006, S. 477–486. Die Frage der genauen Bedeutung von *arsenokoitai* und *malakoi* bei Paulus ist vor allem in der amerikanischen Theologie seit den 1980er Jahren hoch umstritten, da die Verurteilung der Homosexualität wesentlich davon abhängt, wie man beide Termini versteht.

überwiegende Anzahl der zu Anzeige kommenden Fälle Kinder und Jugendliche betraf.⁸⁹

6 Normen und ihr Wandel in der Kulturgeschichte

Norm und Praxis stehen in der Entwicklung menschlicher Gesellschaften in ständiger Wechselwirkung. Tradierte Normen können über viele Jahrhunderte scheinbar unverändert bestehen bleiben, während die Praktiken, denen sie ihre Entstehung und ihre soziale Relevanz verdanken, schleichend erodieren, um dann recht plötzlich zusammenzubrechen. Andererseits können Praktiken weitgehend unverändert fortbestehen, aber einen gänzlich neuen Sinn erhalten, indem sie in neue Begründungszusammenhänge eingeordnet werden. Normen und ihr Wandel werden nur verständlich, wenn wir sowohl ihre Herleitung aus älteren, oft weit zurückreichenden Traditionen erfassen als auch ihren sozialen Sinn in der jeweiligen Gesellschaft und Kultur betrachten.

⁸⁹ Michael ROCKE, *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence* (Studies in the History of Sexuality), New York 1997, S. 243–245.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 30.01.2022 überprüft.

Quellen

- AMBROSIIUS VON MAILAND, *Epistolae et acta 3: Epistularum liber decimus. Epistolae extra collectionem. Gesta concili Aquileiensis*, hrsg. v. Michaela Zelzer (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 82.3), Wien 1982.
- Annales Marbacenses qui dicuntur, hrsg. v. Hermann Bloch (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum germanicarum*), Hannover 1907.
- AUGUSTINUS, *De ordine*, in: Aurelius Augustinus: *Contra Academicos, De beata vita, De ordine*, hrsg. v. Therese Fuhrer/Simone Adam (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* 2022), Berlin 2017, S. 114–183.
- The Civil Law. Including The Twelve Tables, The Institutes of Gaius, The Rules of Ulpian, The Opinions of Paulus, The Enactments of Justinian, and The Constitutions of Leo, aus dem Lateinischen übers. v. Samuel Parsons Scott, Bd. 17, Cincinnati 1932, online verfügbar: <https://constitution.org/2-Authors/sps/sps17.htm>.
- Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum, übers. und eingel. v. Heinz Ohme (*Fon-tes Christiani* 82), Turnhout 2006.
- Cosmas von Prag, *Chronica Boemorum*, hrsg. v. Berthold Bretholz (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series* 2), Berlin 1923.
- Dekrete der ökumenischen Konzilien 2: Konzilien des Mittelalters, hrsg. v. Josef Wohlmuth, Paderborn 1973.
- Epistolae Merowingici et Karolini aevi 1, hrsg. v. Ernst Dümmler (*Monumenta Germaniae Historica. Epistolae* 4), Berlin 1897.
- HUGO VON ST. VIKTOR, *De beatae Mariae virginitate*, in: L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor 2, hrsg. v. Patrice Sicard/Bernadette Jollès (*Sous la règle de Saint Augustin* 7), S. 244–251 (= PL 176, Sp. 873D-875B).
- INDUNG VON PRÜFENING, *Dialogus duorum monachorum Cisterciensis et Cluniacensis*, in: R. B. C. Huygens, *Le moine Idung et ses deux ouvrages: ‚Argumentum super quatuor questionibus‘ et ‚Dialogus duorum monachorum‘*, in: *Studi medievali* III 13.1 (1972), 291–470, hier: S. 375–470.
- Itinerarium Ricardi regis, in: *Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I. Bd. 1: Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi; auctore ut videtur, Ricardo, canonico Sanctae Trinitatis Londoniensis*, hrsg. v. William Stubbs (*Rolls Series* 38.1), London 1864.
- LAMPERT VON HERSFELD, *Annales*, in: *Lamperti monachi Hersfeldensis opera*, hrsg. v. Oswald Holder-Egger (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum germanicarum* 38), S. 1–304.
- MANSI: s. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*.
- Das Nibelungenlied und die Klage, hrsg. v. Joachim Heinzle (*Bibliothek des Mittelalters* 12), Berlin 2013.
- Les Nouvelles de Leon VI le Sage, hrsg. v. Pierre Noailles/Alphonse Dain, Paris 1944 (*Nouvelle collection de textes et documents* 17), Paris 1944.

- RICHER VON SENONES, *Gesta ecclesiae Senonsis*, hrsg. v. Georg Waitz, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* 25, Hannover 1880, S. 249–345.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, hrsg. v. Giovanni Domenico Mansi, Florenz 1759–1798, online verfügbar: <http://patristica.net/mansi>.
- TERESA VON ÁVILA, Gesamtausgabe. Werke und Briefe. 1: Werke, hrsg. und übers. v. Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters, Freiburg 2015.
- Vita Altmanni Pataviensis episcopi, hrsg. v. Wilhelm Wattenbach, in: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* 12, Hannover 1856, S. 226–243.

Literatur

- ALDEEB ABU-SHLIEH, Sami Awad, Male and Female Circumcision. Religious, Medical, Social, and Legal Debate, *St-Sulpice* 2012 (frz. Originalausgabe u.d.T. „Circuncision masculine et féminine. Débat religieux, médical, social et juridique“ und gekürzt als „Circuncision. Le complot du silence“).
- ANGENENDT, Arnold, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum von den Anfängen bis heute, Münster 2015.
- D’AVRAY, David L., *Papacy, Monarchy and Marriage, 860–1600*, Cambridge 2015.
- D’AVRAY, David L., *Dissolving Royal Marriages. A Documentary History, 860–1600*, Cambridge 2014.
- D’AVRAY, David L., *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, Oxford 2005.
- D’AVRAY, David L., *Medieval Marriage Sermons. Mass Media in a Society without Print*, Oxford 2001.
- BECKER, Jürgen, Paulus, der Apostel der Völker, Tübingen 1989.
- BEJCZY, István Pieter, Tolerantia. A Medieval Concept, in: *Journal of the History of Ideas* 58 (1997), S. 365–384, online verfügbar: <https://www.jstor.org/stable/3653905>.
- BELKER-VAN DEN HEUVEL, Jürgen, Aussätzige. ‚Tückischer Feind‘ und ‚Armer Lazarus‘, in: *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch*, hrsg. v. Bernd-Ulrich Hergemöller, Warendorf 2001, S. 270–299.
- BLUMENBERG, Yigal/HEGENER, Wolfgang (Hrsg.), *Die „unheimliche Beschneidung“. Aufklärung und Wiederkehr des Verdrängten*, Frankfurt am Main 2013.
- BOCKMÜHL, Dirk, *Unsichtbarer Tod: Der Kampf der Menschheit gegen Viren und Bakterien von der Sesshaftwerdung bis zum Lockdown*, München 2021.
- BODENHEIMER, Alfred, *Haut ab! Die Juden in der Beschneidungsdebatte*, Göttingen 2013.
- BOELEN, Martin, *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139*, Paderborn 1968.
- BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris 1980, (dt. Übersetzung: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt 1987).
- BRANDER, Laura, *Nackte Verführung und enthaltsame Jungfrau. Funktion und Instrumentalisierung von Nacktheit im Umfeld von Brautwerbung, Beilager und Hochzeitsnacht*, in: *„Und sie erkannten, dass sie nackt waren“. Nacktheit im Mittelalter*, hrsg. v. Stefan Bießenecker (*Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien* 1), Bamberg 2008, S. 289–320.

- BRINKSCHRÖDER, Michael, Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 55), Berlin 2006.
- BRUNDAGE, James A., Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe, Chicago 1987.
- BRUNDAGE, James A., Prostitution in Medieval Canon Law, in: Sexual Practices and the Medieval Church, hrsg. v. Vern L. Bullough/James A. Brundage, Buffalo 1982, S. 149–160.
- BULST, Neithard, Normative Texte als Quelle zur Kommunikationsstruktur zwischen städtischen und territorialen Obrigkeiten im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Kommunikation und Alltag in Spätmittelalter und früher Neuzeit, hrsg. v. Helmut Hundsbichler, Wien 1992, S. 127–144.
- BULST, Neithard, Zum Problem städtischer und territorialer Kleider-, Aufwands-, und Luxusgesetzgebung in Deutschland (13. – Mitte 16. Jahrhundert), in: Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État, hrsg. v. André Gouron/Albert Rigaudière, Montpellier 1988, S. 29–57.
- BURKE, Cormac, The Theology of Marriage: Personalism, Doctrine and Canon Law, Washington 2015.
- BYNUM, Caroline Walker, Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women (The New Historicism. Studies in Cultural Poetics 1), Berkeley 1987.
- ÇETIN, Zülfukar/VOß, Heinz-Jürgen/WOLTER, Salih Alexander, Interventionen gegen die deutsche „Beschneidungsdebatte“, Münster 2012.
- CHAMPAGNE, Marie-Thérèse/RESNICK, Irvén M. (Hrsg.), Jews and Muslims under the Fourth Lateran Council. Papers, Commemorating the Octocentenary of the Fourth Lateran Council (1215) (Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies 10), Turnhout 2018.
- CHAUVIN, Charles, Les chrétiens et la prostitution, Paris 1983.
- CHAUVIN, Charles, L'Église et la prostitution, Thèse dact. (= Diss. masch.), Université de Strasbourg 1973.
- COLLIER, Roger, Ugly, Messy, and Nasty Debate Surrounds Circumcision, in: Canadian Medical Association Journal 184 (2012), E25–E26, <https://doi.org/10.1503/cmaj.109–4017>.
- CRONE, Patricia, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2005.
- DARBY, Robert, A Surgical Temptation. The Demonization of the Foreskin and the Rise of Circumcision in Britain, Chicago 2005.
- DARTMANN, Christoph, Wunder als Argumente. Die Wunderberichte in der Historia Mediolanensis des sogenannten Landulf Senior und in der Vita Arialdi des Andrea von Strumi (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediaevistische Beiträge), Frankfurt 2000.
- DIRSCHERL, Stefan, Tier- und Naturschutz im Nationalsozialismus: Gesetzgebung, Ideologie und Praxis (Beiträge zur Geschichte des Rechts 10), Göttingen 2012.
- DUSIL, Stephan, Wissensordnungen des Rechts im Wandel. Päpstliche Jurisdiktion und Zölibat zwischen 1000 und 1215 (Mediaevalia Lovaniensia. Series I: Studia 47), Leuven 2018.
- VAN EICKELS, Klaus, Kunigunde als Gemahlin Heinrichs II. und die Gründung des Bistums Bamberg, in: Gekrönt auf Erden und im Himmel. Das heilige Kaiserpaar Heinrich II. und Kunigunde, hrsg. v. Norbert Jung/Holger Kempkens (Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg), Bamberg 2014, S. 37–44.

- VAN EICKELS, Klaus, *Military Orders and Their Importance for the Demonstration of Noble Status in the Later Middle Ages*, in: *Műveltség és társadalmi szerepek: arisztokraták Magyarországon és Európában* (Learning, Intellect and Social Roles: Aristocrats in Hungary and Europe), hrsg. v. Attila Bárány/István Orosz/Klára Papp/Bálint Vinkler, Debrecen 2014, S. 29–36.
- VAN EICKELS, Klaus, *Männliche Zeugungsunfähigkeit im spätmittelalterlichen Adel*, in: *Medizin, Gesellschaft und Geschichte* 28 (2009), S. 73–95.
- VAN EICKELS, Klaus, *Tender Comrades. Gesten männlicher Freundschaft und die Sprache der Liebe im Mittelalter*, in: *Invertito. Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten* 6 (2004), S. 9–48.
- VAN EICKELS, Klaus, *Kuß und Kinngriff, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters*, in: *Geschichtswissenschaft und „performative turn“*. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, hrsg. v. Jürgen Martschukat/Steffen Patzold (Norm und Struktur 19), Köln 2003, S. 133–159.
- VAN EICKELS, Klaus, *Otto IV. (1198–1218) und Philipp (1198–1208)*, in: *Die deutschen Herrscher des Mittelalters*, hrsg. v. Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter, München 2003, S. 271–292.
- VAN EICKELS, Klaus/BRÜSCH, Tania, *Kaiser Friedrich II. Leben und Persönlichkeit in Quellen des Mittelalters*, Düsseldorf 2000.
- EISENBART, Liselotte Constanze, *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700* (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 32), Göttingen 1962.
- ELLIOT, Dyan, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1993.
- ENGLEZAKIS, Benedict, *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th–20th Centuries*, übers. v. Norman Russell, hrsg. v. Siluan/Misael Ioannou, Aldershot 1995.
- ERLEMANN, Kurt, *Endzeiterwartung im frühen Christentum*, Tübingen/Basel 1996.
- ESCHNER, Christina, *Essen im antiken Judentum und Urchristentum. Diskurse zur sozialen Bedeutung von Tischgemeinschaft, Speiseverboten und Reinheitsvorschriften*, Leiden/Boston 2019.
- ETTLIN, Erwin, *Butterbriefe. Beiträge und Quellen zur Geschichte der Fastendispensen in der Schweizerischen Quart des Bistums Konstanz im Spätmittelalter*, Bern 1977.
- FISH, Max/SHAHVISI, Arianne/GWAAMBUKA, Tatenda/TANGWA, Godfrey B./NCAYIYANA, Daniel/Earp, Brian D., *A New Tuskegee? Unethical Human Experimentation and Western Neocolonialism in the Mass Circumcision of African Men*, in: *Developing World Bioethics* 21 (2020), S. 211–226, online verfügbar: <http://dx.doi.org/10.1111/dewb.12285>.
- FÖRSTER, Hubert, *Die Lebensmittelpolitik der Stadt Wesel im Mittelalter. Ein Beitrag zur Verkehrsgeschichte des Niederrheins*, Wesel 1912.
- FRIELING, Kirsten O., *Sehen und gesehen werden. Kleidung an Fürstenhöfen an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit (ca. 1450 – 1530)* (Mittelalter-Forschungen 41), Ostfildern 2013, online verfügbar: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/mf41>.
- FUCHS, Josef, *Die Ehe zwecklehre des heiligen Thomas von Aquin*, in: *Theologische Quartalschrift* 128 (1948), S. 398–426.
- GILLINGHAM, John, *Richard I (Yale English Monarchs)*, New Haven 1999.

- GÖRICH, Knut, Geld und Honor. Friedrich Barbarossa in der Lombardei, in: Formen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, hrsg. v. Gerd Althoff, Stuttgart 2001, S. 177–200.
- GOLLAHER, David L., A History of the World's Most Controversial Surgery, New York 2000.
- GOODY, Jack, The Development of the Family and Marriage in Europe, Cambridge 1983.
- GORIUP, Elisabeth, Von der Tournüre zum Cul de Paris. Wiener Damenmode von 1868 bis 1888, Wien 1993 (Museen der Stadt Wien).
- GORIUP, Elisabeth, Damenmode vom Reifrock bis zum Cul de Paris, Graz 1974 (Museum Joanneum Graz).
- GRESSER, Georg, Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II. 1049–1123, Paderborn 2006.
- HAJNAL, John, European Marriage Pattern in Historical Perspective, in: Population in History, hrsg. v. D.V. Glass / D.E.C. Eversley, London / Chicago 1965, S. 101–143, online verfügbar: <https://u.demog.berkeley.edu/~jrw/Biblio/Eprints/%20G-I/hajnal.1965.european.marriage.pdf>.
- HARPER, Kyle, From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity, Cambridge MA 2013.
- HEID, Stefan, Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West, Paderborn 2003.
- HEIL, Christoph, Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz (Bonner Biblische Beiträge 96), Weinheim 1994.
- HEMMIE, Dagmar M.E., Ungeordnete Unzucht. Prostitution im Hanseraum (12.–16. Jahrhundert). Lübeck – Bergen – Helsingør (Quellen und Darstellungen zur Hansischen Geschichte NF 57), Köln 2007.
- HLAWITSCHKA, Eduard, Weshalb war die Auflösung der Ehe Friedrich Barbarossas und Adelas von Vohburg möglich?, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 61 (2005), S. 506–536.
- HORANYI, Sibylle, Das Schächtverbot zwischen Tierschutz und Religionsfreiheit. Eine Güterabwägung und interdisziplinäre Darstellung von Lösungsansätzen, Basel 2004.
- IACUB, Marcela, Le crime était presque sexuel et autre essais de casuistique juridique, Paris 2002.
- ISENMANN, Eberhard, Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150–1550: Stadtgestalt, Recht, Verfassung, Stadtrecht, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft, Köln 2014.
- JENTZSCH, Rupert, Das rituelle Schlachten von Haustieren in Deutschland ab 1933. Recht und Rechtsprechung, Diss. med. vet. Hannover 1998.
- JOHANN, Anja, Kontrolle mit Konsens. Sozialdisziplinierung in der Reichsstadt Frankfurt am Main im 16. Jahrhundert (Studien zur Frankfurter Geschichte 46), Frankfurt am Main 2001.
- KENNEDY, Hugh, The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live in, Philadelphia 2007.
- KERTZER, David I. / BARBAGLI, Marzio (Hrsg.), The History of the European Family, New Haven 2001.

- KEUPP, Jan, Die Wahl des Gewandes. Mode, Macht und Möglichkeitssinn in Politik und Gesellschaft des Mittelalters (Mittelalter-Forschungen 33), Ostfildern ²2014, online verfügbar: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/mf33>.
- KEUPP, Jan, Mode im Mittelalter, Darmstadt 2011.
- KHUMALO-SAKUTUKWA, Gertrude/LANE, Tim/VAN-ROOYEN, Heidi/CHINGONO, Alfred/HUMPHRIES, Hilton/TIMBE, Andrew/FRITZ, Katherine/CHIROWODZA, Admire/MORIN, Stephen F., Understanding and Addressing Socio-Cultural Barriers to Medical Male Circumcision in Traditionally Non-Circumcising Rural Communities in Sub-Saharan Africa, in: Culture, Health & Sexuality, 15 (2013), S. 1085–1100, <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13691058.2013.807519>.
- KIM, D.S./LEE, J.Y./PANG, M.G., Male Circumcision. A South Korean Perspective, in: British Journal of Urology (BJU) 83 (1999), S. 28–33, online verfügbar: <https://doi.org/10.1046/j.1464-410x.1999.0830s1028.x>.
- KLEIN, Jörg, Die biologischen Wurzeln des Inzestverbots, in: Analyse und Kritik 16 (1994), S. 86–100, online verfügbar: <https://doi.org/10.1515/auk-1994-0105>.
- KLEIN, Jörg, Inzest: Kulturelles Verbot und natürliche Scheu, Opladen 1991.
- KLIPSCH, Matthias, Vom Fasten bei Wasser und Brot bis zum Fleisch- und Buttergenuss. Spätmittelalterliche Buß- und Fastenpraxis im Spiegel kurialer Registerüberlieferung, in: Friedensnobelpreis und historische Grundlagenforschung. Ludwig Quidde und die Erschließung der kurialen Registerüberlieferung, hrsg. v. Michael Matheus (Schriftenreihe Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 124), Berlin 2012, S. 379–302.
- KONRADT, Matthias, Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 102 (2011) S. 19–39.
- KOUAMENAN, Djro Bilestone Roméo, Du rituel du consensus au processus de prise de décision. L'élection du pape et du roi des Romains au Moyen Âge, in: Regards croisés Afrique-Europe 1 (2021), p. 17–57.
- KRUTZLER, Gerald, Fremdwahrnehmungen in der frühmittelalterlichen Ethnographie, Diss. phil. Wien 2009, online verfügbar: <https://phaidra.univie.ac.at/download/o:1260730>.
- KYRIACOU, Chrysovalantis, Orthodox Cyprus under the Latins, 1191–1571, Lanham 2018.
- LINDNER, Dominikus, Die allgemeinen Fastendispensen in den jeweils bayrischen Gebieten seit dem Ausgang des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Dispensationswesens und Dispensationsrechtes (Münchner Studien zur Historischen Theologie 13), München 1935.
- LISSE, Erich, Wurstologia oder Es geht um die Wurst. Eine Monographie über die Wurst, Frankfurt 1939.
- LÖMKER-SCHLÖGELL, Anette, Prostituierte. „umb vermeydung willen merers übels in der cristenhait“, in: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch, hrsg. v. Bernd-Ulrich Hergemöller, Warendorf ²2001, S. 58–89.
- LUTHER, Martin, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Wittenberg 1520.
- MASCHKE, Erich, Deutschordensbrüder aus dem städtischen Patriziat, in: Preußenland und Deutscher Orden. Festschrift für Kurt Forstreuter zur Vollendung seines 60. Lebensjahres dargebracht von seinen Freunden (Veröffentlichungen des Göttinger Arbeitskreises 184), Würzburg 1958, S. 255–271.

- MIKHAIL, Maged S.A., *From Byzantine to Islamic Egypt. Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*, London/New York 2014.
- MILITZER, Klaus, Die Aufnahme von Ritterbrüdern in den Deutschen Orden. Ausbildungsstand und Aufnahmevoraussetzungen, in: *Das Kriegswesen der Ritterorden im Mittelalter*, hrsg. v. Zenon Hubert Nowak, Torun 1991, S. 7–17.
- MORONY, Michael G., *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton Studies on the Near East), Princeton 1984.
- MORRIS, BRIAN J. / MORETON, Stephen / KRIEGER, John N., Critical Evaluation of Arguments Opposing Male Circumcision: A Systematic Review, in: *Journal of Evidence Based Medicine* 12 (2019), S. 263–290, online verfügbar: <https://doi.org/10.1111/jebm.12361>.
- MÜLLER, Barbara, Zwingli und das Konzil von Gangra, in: *Zwingliana* 33 (2006), S. 29–50, online verfügbar: <https://zwingliana.ch/index.php/zwa/article/download/92/3>.
- MÜLLER, Jan-Dirk, *Spielregeln für den Untergang: Die Welt des Nibelungenliedes*, Tübingen 1998.
- MÜLLER, Wolfgang P., *Marriage Litigation in the Western Church, 1215–1517*, Cambridge 2021.
- NOTH, Albrecht, Früher Islam, in: *Geschichte der arabischen Welt*, hrsg. v. Ulrich Haarmann, München 31994, S. 11–100.
- NUSSBAUM, Otto, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, Bonn 1961.
- OEXLE, Otto Gerhard, *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter*, in: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, hrsg. v. Lutz Fenske/Werner Rösener/Thomas Zotz, Sigmaringen 1984, S. 483–500.
- PAGE, James, No Way to Run a Brothel? Prostitution and Policing in the Late Medieval Holy Roman Empire, in: *German History* 40 (2022), S. 1–21, online verfügbar: <https://doi.org/10.1093/gerhis/ghab082>.
- PAGE, Jamie, *Prostitution and Subjectivity in Late Medieval Germany*, Oxford 2021.
- PANG, M.G. / KIM, D.S., Extraordinarily High Rates of Male Circumcision in South Korea. History and Underlying Causes, in: *British Journal of Urology (BJU)* 89 (2008), S. 48–54, online verfügbar: <https://doi.org/10.1046/j.1464-410X.2002.02545.x>.
- PAYER, Pierre, *The Bridling of Desire. Views of Sex in the Later Middle Ages*, Toronto 1993.
- PEDERSEN, Frederik Jakob Galster, Privates on Parade. Impotence Cases as Evidence for Medieval Gender, in: *Law and Private Life in the Middle Ages. Proceedings of the Sixth Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History 2009*, hrsg. v. Per Andersen/Mia Münster-Swendsen/Helle Vogt, Kopenhagen 2011, S. 81–103.
- PEDERSEN, Frederik Jakob Galster, *Marriage Disputes in Medieval England*, London 2000.
- PERNLOCHNER-KÜGLER, Christine, *Körperscham und Ekel – wesentlich menschliche Gefühle*, Münster 2004.
- REITEMEIER, Arnd, *Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters. Politik, Wirtschaft und Verwaltung* (Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Beihefte 177), Stuttgart 2005.

- REYNOLDS, Philip Lyndon, *How Marriage Became One of the Sacraments. The Sacramental Theology of Marriage from its Medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge 2016.
- RICHARDS, Jeffrey, *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*, London 1992, S. 20 und 150–163.
- RICHARDSON, Richard G., *The English Jewry under Angevin Kings*, London 1960.
- ROCKE, Michael, *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence (Studies in the History of Sexuality)*, New York 1997.
- ROSENBLUM, Jordan D., *The Jewish Dietary Laws in the Ancient World*, Cambridge 2016.
- ROSENBLUM, Jordan D., *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge 2010.
- ROSSIAUD, Jacques, *Amours vénales. La prostitution en Occident (XIIe–XVIe siècle)*, Paris 2010.
- ROSSIAUD, Jacques, *Medieval Prostitution*, Oxford 1988.
- ROTHMANN, Michael, Marktnetze und Netzwerke im spätmittelalterlichen oberdeutschen Wirtschaftsraum, in: *Netzwerke im europäischen Handel des Mittelalters*, hrsg. v. Gerhard Fouquet/Hans-Jörg Gilomen (Vorträge und Forschungen 72), Ostfildern 2010, S. 135–188, online verfügbar: <https://doi.org/10.11588/vuf.2010.0.18020>.
- ROUSSEAU, Constance M., Harbingers of the Future. Marriage Cases During the Pontificate of Innocent III and Lateran IV, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 103 (2017), S. 178–203.
- RUIZ, Afonso, *Anécdotas Teresianas*, Burgos 1982.
- SCHABEL, Christopher D., Martyrs and Heretics, Intolerance of Intolerance. The Execution of Thirteen Monks in Cyprus in 1231, in: *Greeks, Latins, and the Church in Early Frankish Cyprus (Variorum Collected Studies Series 949.3)*, hrsg. v. Christopher D. Schabel, Aldershot 2010, S. 1–33, online verfügbar: https://www.academia.edu/38164905/Martyrs_and_Heretics_Intolerance_of_Intolerance_the_Execution_of_Thirteen_Monks_in_Cyprus_in_1231.
- SCHIMMELPFENNIG, Bernhard, Zölibat und Lage der ‚Priestersöhne‘ vom 11. bis zum 14. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 227 (1978), S. 1–44.
- SCHMUGGE, Ludwig, *Ehen vor Gericht. Paare der Renaissance vor dem Papst*, Berlin 2008.
- SCHMUGGE, Ludwig, *Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter*, Zürich/München 1995.
- SCHNABEL, Eckhard J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Historisch-theologische Auslegung*, Witten 2010.
- SCHNEIDMÜLLER, Bernd, Die Aufführung des Reichs: Zeremoniell, Ritual und Performanz in der Goldenen Bulle von 1356, in: *Die Kaisermacher. Frankfurt am Main und die Goldene Bulle, 1356–1806*, hrsg. v. Evelyn Brockhoff/Michael Matthäus, Frankfurt 2006, S. 76–93, online verfügbar: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/12120>.
- SCHREINER, Klaus, ‚Tolerantia‘. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus, in: *Toleranz im Mittelalter*, hrsg. v. Alexander Patschovsky/Harald Zimmermann (Vorträge und Forschungen 45), Sigmaringen 1998, S. 335–389, online verfügbar: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/vuf/article/view/17493/11310>.
- SCHREINER, Klaus, *Toleranz*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart 1990, S. 445–605.

- SCHUSTER, Beate, *Die freien Frauen. Dirnen und Frauenhäuser im 15. und 16. Jahrhundert* (Reihe Geschichte und Geschlechter 12), Frankfurt am Main 1994.
- SCHUSTER, Beate, *Frauenhandel und Frauenhäuser im 15. und 16. Jahrhundert*, in: *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 78 (1991), S. 172–191.
- SCHUSTER, Peter, „Sünde und Vergebung“: Integrationshilfen für reumütige Prostituierte im Mittelalter, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 21 (1994), S. 145–170.
- SCHUSTER, Peter, *Hinaus oder ins Frauenhaus: Weibliche Sexualität und gesellschaftliche Kontrolle an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, in: *Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff, Frankfurt am Main 1993.
- SCHUSTER, Peter, *Das Frauenhaus. Städtische Bordelle in Deutschland, 1350 bis 1600*, Paderborn 1992.
- SETZWEIN, Monika, *Zur Soziologie des Essens. Tabu, Verbot, Meidung*, Opladen 1997.
- SHEPHER, Joseph, *Incest. A Biosocial View* (Studies in Anthropology), New York 1983.
- SHEPHER, Joseph, *Mate Selection among Second-Generation Kibbutz Adolescents and Adults: Incest Avoidance and Negative Imprinting*, in: *Archives of Sexual Behavior* 1 (1971), S. 293–307.
- SHOR, Eran/SIMCHAI, Dalit, *Exposing the Myth of Sexual Aversion in the Israeli Kibbutzim. A Challenge to the Westermarck Hypothesis*, in: *American Journal of Sociology* 117 (2012), S. 1509–1513, online verfügbar: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/665522>.
- SHOR, Eran/SIMCHAI, Dalit, *Incest Avoidance, the Incest Taboo, and Social Cohesion. Revisiting Westermarck and the Case of the Israeli Kibbutzim*, in: *American Journal of Sociology* 114 (2009), S. 1803–1842, online verfügbar: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/597178>.
- SIMONS, Patricia, *The Sex of Men in Premodern Europe. A Cultural History* (Cambridge Social and Cultural Histories 17), Cambridge 2011.
- SIMONSOHN, Shlomo, *The Apostolic See and the Jews* (Studies and Texts of the Pontifical Institute), 8 Bde., Toronto 1988–1991.
- SIMONSOHN, Uriel, *Conversion, Exemption, and Manipulation. Social Benefits and Conversion to Islam in Late Antiquity and the Middle Ages*, in: *Medieval Worlds* 6 (2017), S. 196–216.
- SIMOONS, Frederick J., *Eat Not This Flesh. Food Avoidances from Prehistory to the Present*, Madison 21994.
- SÖDING, Thomas, *Das Apostelkonzil als Paradebeispiel kirchlicher Konfliktlösung. Anspruch, Wirklichkeit und Wirkung*, in: *Dialogprozesse in der Katholischen Kirche: Begründungen – Voraussetzungen – Formen*, hrsg. v. Joachim Wiemeyer, Paderborn 2013, S. 25–34.
- SPERANDINI, Matteo, *La théorie des „tria genera hominum“ dans la pensée théologique et philosophique du Moyen Âge latin. Exégèse, types d'êtres humains, modes de vie*, Diss. phil. Paris [in Vorbereitung], <https://www.theses.fr/s304113>.
- STEINBERG, Leo, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, Chicago 21996.

- STEINER, Nicole, Die religiös motivierte Knabenbeschneidung im Lichte des Strafrechts, zugleich ein Beitrag zu Möglichkeiten und Grenzen elterlicher Einwilligung (Strafrechtliche Abhandlungen NF 245), Berlin 2014.
- STRASSMANN, Beverly I. et al., Religion as a Means to Assure Paternity, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109 (2012), S. 9781–9785, online verfügbar: <https://doi.org/10.1073/pnas.1110442109>.
- SZOLTYSEK, Mikołaj, Spatial Construction of European Family and Household Systems: A Promising Path or a Blind Alley? An Eastern European Perspective, in: *Continuity and Change* 27 (2012), S. 11–52, <https://doi.org/10.1017/S0268416012000057>.
- THERBORN, Göran, Family Systems of the World: Are They Converging?, in: *The Blackwell Companion to the Sociology of Families*, hrsg. v. Judith Treas/Jacqueline Scott/Martin Richards, o.O. 2014, S. 3–19, online verfügbar: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118374085.ch1>.
- UBL, Karl, Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100) (Millennium-Studien 20), Berlin 2008.
- UCKO, Peter J., Penis Sheaths: A Comparative Study, in: *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1969, S. 24–67, online verfügbar: <https://doi.org/10.2307/3031745>.
- von Vaerst, Friedrich Christian Eugen, Gastrosophie oder die Lehre von den Freuden der Tafel, Teil 1, Leipzig 1851, online verfügbar: <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10299370-71851>.
- VENERITO, Barbara, Antischächtbewegung und Antisemitismus in Deutschland von 1867 bis 1914, Diss. phil. FU Berlin 2018, online verfügbar: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/23680>.
- VINCENT, Nicholas, Two Papal Letters on the Wearing of the Jewish Badge, 1221 and 1229, in: *Jewish Historical Studies* 34 (1994), S. 209–224.
- VOWINCKEL, Gerhard, Verwandtschaft, Freundschaft und die Gesellschaft der Fremden. Grundlagen menschlichen Zusammenlebens, Darmstadt 1995.
- WATT, W. Montgomery, Islamic Conceptions of the Holy War, in: *The Holy War. Papers of the Fifth Conference on Medieval and Renaissance Studies*, hrsg. v. Thomas P. Murphy, Columbus 1976, S. 141–156.
- WECHSLER, Andreas, Geschichtsbild und Apostelzeit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14) (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 62), Berlin 1991.
- WEHNERT, Jürgen, Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 173), Göttingen 1997.
- WEIGAND, Rudolf, Liebe und Ehe im Mittelalter (Bibliotheca Eruditorum 7), Goldbach 21998.
- WEISSER, Daniel, Quis maritus salvetur? Untersuchungen zur Radikalisierung des Jungfräulichkeitsideals im 4. Jahrhundert, Berlin 2016.
- WELLER, Tobias, Die Heiratspolitik des deutschen Hochadels im 12. Jahrhundert, Köln 2004.

- WELTECKE, Dorothea / STICH, Markus (Hrsg.), Essen und Fasten. Interreligiöse Abgrenzung, Konkurrenz und Austauschprozesse / Food and Fasting. Interreligious Differentiations, Competition and Exchange (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 81), Köln 2017.
- WESTERMARCK, Edvard, The History of Human Marriage, London 1891.
- WETZSTEIN, Thomas, „Roma carpit marcas, bursas exhaurit et areas“. Die Gier des Papstes und der Groll der Christenheit, in: Die römische Kurie und das Geld von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zum 14. Jahrhundert, hrsg. von Werner Maleczek (Vorträge und Forschungen 85), Ostfildern 2018, S. 337–371, online verfügbar: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/vuf/issue/view/3701>.
- WOLF, Arthur P. / DURHAM, William H. (Hrsg.), Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo. The State of Knowledge at the Turn of the Century, Stanford 2005.
- ZANDER-SEIDEL, Jutta, Kleidergesetzgebung und städtische Ordnung. Inhalte, Überwachung und Akzeptanz frühneuzeitlicher Kleiderordnungen, in: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1993, S. 176–188.
- ZANDER-SEIDEL, Jutta, Ständische Kleidung in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadt, in: Terminologie und Typologie mittelalterlicher Sachgüter. Das Beispiel der Kleidung (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 511), Krems an der Donau 1988, S. 59–75.

Internetlinks

- AVERT, Voluntary Medical Male Circumcision for HIV Prevention, <https://www.avert.org/professionals/hiv-programming/prevention/voluntary-medical-male-circumcision>.
- BVerfG, Urteil des Ersten Senats vom 15. Januar 2002 (sog. „Schächturteil“), http://www.bverfg.de/e/rs20020115_1bvr178399.html.
- Gesetz über das Schlachten von Tieren, 21. April 1933 (Reichsgesetzblatt 1933 I, S. 203), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Deutsches_Reichsgesetzblatt_33T1_039_0212.jpg.
- KAISER, Wolfgang, Bis in den siebten Grad, in: Rechtsgeschichte RG 15 (2009), http://data.rg.mpg.de/rechtsgeschichte/rg15_179kaiser.pdf [= Rezension zu Karl Ubl, Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100) (Millennium-Studien 20), Berlin 2008].
- Kleiderordnungen (Forschungsprojekt des Instituts für Archäologien der Universität Innsbruck), <https://www.uibk.ac.at/archaeologien/forschung/arbeitsgemeinschaften/abt/quellen/kleiderordnungen.html>.
- Reichstierschutzgesetz, 24. November 1933 (Reichsgesetzblatt 1933 I, S. 987), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Deutsches_Reichsgesetzblatt_33T1_132_0987.jpg.
- Sozialer Sinn, Homepage der Zeitschrift, <https://www.sozialer-sinn.de/>.
- Voluntary Medical Male Circumcision Project; <https://www.vmmcproject.org>.
- Was ist ...die Alte Fasnacht? (09.07.2018), <https://www.kirche-heute.ch/blog/alte-fasnacht/>.
- WEISSER, Daniel, Identität und Abgrenzung: Ein kirchenhistorisches Schlaglicht auf das Fasten, in: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton (10.04.2017),

<https://www.feinschwarz.net/identitaet-und-abgrenzung-ein-kirchenhistorisches-schlaglicht-auf-das-fasten>.

World Health Organisation, Preventing HIV through Safe Voluntary Medical Male Circumcision for Adolescent Boys and Men in Generalized HIV Epidemics. Recommendations and Key Considerations,
<https://www.who.int/publications/i/item/978-92-4-000854-0>.

Bildnachweis

Abb. S. 52:

Rheinisches Landesmuseum Bonn, Inv. Nr. 15328 (um 1200)
Fragment der Trierer Handschrift des Speculum Virginum (= Jungfrauenspiegel)
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mittelrheinischer_Meister_des_13._Jahrhunderts_001.jpg

Diagramm S. 79:

Flowchart: The sexual decision making process according to the penitentials
James A. BRUNDAGE, Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe, Chicago 1987, S. 162

CHRISTOPH HUBER

Das literarische Ritterbild

Normpropagierung und Normkritik

Im 2. Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts verfasste ein Eisenacher Kleriker namens Johannes Rothe für seine Schüler an der Stiftschule St. Marien eine kleine gereimte Lehrschrift mit dem Titel *Der Ritterspiegel*. Das Werk ist in nur einer Handschrift überliefert und wird über seinen lokalen Entstehungsraum hinaus kaum gewirkt haben.¹ Trotzdem ist es aus kulturwissenschaftlicher, rechtshistorischer und literaturgeschichtlicher Perspektive hochinteressant, denn es werden hier Standesnormen zusammengetragen, die in dieser Breite und Fülle, in dieser Präzision und Detailgenauigkeit sonst nur schwer zu greifen sind. Johannes Rothe war ein Vielschreiber ohne besondere künstlerische Begabung; er hatte aber eine imponierend breite Bildung und brachte diese nicht ohne Scharfsinn und mit einer guten Portion Humor zu Papier. Er war seinem provinziellen Lebensraum verhaftet; so hat er in drei Chroniken die Geschichte Thüringens geschrieben, inklusive der Thüringer Mythen wie dem Wartburgkrieg und dem Leben der Hl. Elisabeth. Wie durch ein Nadelöhr ist die Thüringer Geschichte, mit den Hauptdaten, wie sie auch für den heutigen Historiker die Grundlage bilden, durch Rothes Feder gegangen. So ist auch sein spätmittelalterliches Ritterbild eine Art Nadelöhr oder Brennglas vielfältiger älterer Traditionen.

1 Zu Aufbau und Lehren von Johannes Rothes *Ritterspiegel*

Was lesen wir in dieser Schrift? Nach Reflexionen über die Voraussetzungen und Möglichkeiten seines didaktischen Projekts entwirft der

¹ Johannes ROTHE, *Der Ritterspiegel*, hrsg., übers. u. komm. v. Christoph Huber/Pamela Kalning, Berlin/New York 2009. Zur Handschrift Kassel, LMB, 4° Ms. Poet. et roman. 8, ebd., S. 3–6.

Verfasser ein Modell des sozialen Aufstiegs durch die mittelalterliche Ständehierarchie in sieben Generationen.² Roth's Generationenschema ist angelehnt an die ‚Heerschildordnung‘, welche die Lehenstierarchie schematisiert. Allerdings finden sich zwei Generationen vorgeschaltet. Die Stufe des Ritters ist in einer Übergangszone angesiedelt und erstreckt sich über verschiedene Ränge. Sie umfasst den Übergang vom Dienstadel zum Erbadel und setzt sich dann in der Lehenstierpyramide nach oben hin fort. Historisch ist die ständische Durchlässigkeit mit der Aufstiegsmöglichkeit von Ministerialen in den alten Erbadel besonders relevant im 12. Jahrhundert. Joachim Bumke hat detailliert gezeigt,³ dass der Ritterbegriff der Literatur keine genaue, ständisch definierte Realität abdeckt, sondern eine Art gemeinsames Dach über verschiedene Stände spannt, die als Ritter bezeichnet werden. Das Rittertum repräsentiert so eine Art Bildungsideal, das vor allem als kultureller Kitt fungiert. Ritter sind sie alle, vom Ministerialen bis zum Kaiser, und als Ritter verpflichten sie sich zu bestimmten Standesnormen. Entscheidend ist hier der Gedanke des Aufstiegs durch Leistung. Umgekehrt besteht natürlich auch die Gefahr des Abstiegs, vor dem Johannes Rothe als Lehrer seine Schüler eindringlich warnt.

Synchron spiegelt sich also eine geschichtlich mobile Ständehierarchie in der Heerschildordnung und dem Wappenwesen. In der Geschichte der Heraldik (der Wappenkunde) mit ihren diffusen frühen, der schriftlichen Festlegung vorausliegenden Stadien ist Roth's Wappenkapitel ein kaum zu überschätzender Beitrag.⁴ Mit einer Geschichte des Rittertums lenkt dann der Traktat vom Adel auf das militärische Thema

² ROTHE, *Ritterspiegel* (ed. Huber/Kalning), Kapitel 3, V. 409–564, S. 44–55: 1. Leibeigene, 2. freie Stadtbürger, 3. Krieger/Ritter, 4. Erbadel, 5. Grafen, 6. Fürsten (weltlich oder geistlich), 7. Könige, Kaiser.

³ Joachim BUMKE, *Ministerialität und Ritterdichtung. Umriss der Forschung*, München 1976.; Joachim BUMKE, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, München 1986, sowie Werner PARAVICINI, *Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 32), München 1999.

⁴ ROTHE, *Ritterspiegel* (ed. Huber/Kalning), Kapitel 4, V. 565–723, S. 54–65.

über.⁵ Es klingt kurios, wenn da erzählt wird, dass der Riese Nimrod aus dem Alten Testament die ersten Standarten, Schilde und Orden, die Aufstellung des Heeres und den Sold für die Soldaten eingerichtet habe. Das alles sind aber mittelalterliche historische Projektionen, die schon bei Isidor von Sevilla, dem einflussreichen Enzyklopäden aus dem 7. Jahrhundert, zu belegen sind.⁶ Beim Trojanischen Krieg seien dann die Zelte erfunden worden, bei einer 10-jährigen Belagerung musste man sich ja vor der Stadt etwas komfortabler einrichten.

Bemerkenswert ist, dass das unterscheidende Merkmal des Ritters, das sich sprachlich im etymologischen Zusammenhang mit ‚reiten‘ anzeigt, also seine spezifische Rolle als Reiterkrieger, von Rothe erst ganz spät erwähnt wird. Stattdessen findet sich die geläufige Ableitung des lat. Wortes *miles* von *mille*-tausend; *milites*/Ritter seien nämlich die tapfersten unter jeweils 1000 Männern und daher in der Lage, den anderen zu befehlen. Pferde werden erst im Zusammenhang mit der Schwertleite, der Ritterweihe, erwähnt, wo die jungen Männer eine entsprechende Ausrüstung brauchen.⁷ Nach dem geschichtlichen Parcours von den Griechen zu den Römern und zu Kaiser Konstantin, der das Christentum zur Staatsreligion erhob, wodurch konstitutiv die christlichen Werte in die Standesnormen einfließen, beschreibt der Traktat weiter, wie junge Adelige durch das Ritual der Schwertumgürtung ihre Initiation in den Ritterstand erleben.⁸

Von lokalem Interesse ist hier die Zuspitzung auf bestimmte historische Ereignisse: „So haben auch Kaiser Karl der Große und Kaiser Heinrich von Bamberg im Schoß der heiligen Christenheit viele edle Werke vollbracht und viele andere Fürsten, die man hier nennen müsste, die es nach Tugenden dürstete. Wir sprechen nun von denen, die wir gut kennen. Landgraf Ludwig von Thüringen, der Ehemann der heiligen Elisabeth, hat viele harte Kriege bestanden. Danach unternahm er es, sich in

⁵ ROTHE, Ritterspiegel (ed. Huber/Kalning), Kapitel 5, V. 725–908, S. 64–75.

⁶ ROTHE, Ritterspiegel (ed. Huber/Kalning), S. 315 zu V. 801.

⁷ V. 884 zur Ausstattung der jungen Ritter mit Rüstungen und Pferden.

⁸ V. 8548–92.

seinem 19. Jahr in der Stadt Eisenach, und zwar in der St. Georgs-Kirche zum Ritter weihen zu lassen“ (V. 865–880). Die Erwähnung Kaiser Heinrichs als vorbildliche Herrscherfigur der Rittergeschichte ergibt sich, wie man sofort sieht, aus der lokalen Konstellation, den Beziehungen der Ludowinger nach Bamberg über das Geschlecht der Andechs-Meranier. Bischof Ekbert war Bruder der ungarischen Königin und der Onkel Elisabeths. Ihr Mann, Ludwig IV., der 1217 die Nachfolge Hermanns von Thüringen antrat, war tatsächlich bereits als junger Herrscher in Kriege verwickelt, bevor er sich 1219 in Eisenach 19-jährig zum Ritter weihen ließ.

Folgende Randbemerkung sei hier gestattet: Die Landgräfin Elisabeth ist tatsächlich die einzige Frau, die der *Ritterspiegel* erwähnt. Das Rittertum tritt auf als geschlossene Männergesellschaft. Wir sollten uns aber *en passant* daran erinnern, dass mittelalterliche Literatur über Frauen nicht nur als Gefährtinnen von Rittern schreibt, sondern auch ihre Rolle als Herrscherinnen, zum Teil mit militärischer Funktion, darstellt, beispielsweise im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach in der Figur der Gyburc, die ihren Mann während seiner Abwesenheit bei der Verteidigung der Festung Orange vertritt.⁹ Außerdem kennt man als quasi-mythische kriegerische Frauengesellschaft die antiken Amazonen.¹⁰

Zurück zu unserem Thema, den Ritterlehren: Rothe gruppiert seine Unterweisungen in zwei große Blöcke: Der erste gilt den sieben Standesymbolen des Ritters, d.h. Privilegien, die seine Rolle nach außen zur Schau tragen. Als ritterliche Privilegien werden erwähnt: das Recht, das Schwert als Waffe zu tragen (es wird ihm hinterhergetragen), Ringtragen, Gold am Gewand, farbige Stoffe, die Anrede ‚Herr‘, das Recht auf Händewaschen (!). Der zweite Themenblock referiert militärische

⁹ WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Willehalm*. Text der Ausgabe von Werner Schröder, völlig Neubearb. Übers., Vorwort und Register v. Dieter Kartschoke. Berlin/New York 1989, sowie andere zweisprachige Ausgaben, z.B. WOLFRAM VOM ESCHENBACH, *Willehalm*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach dem kritischen Text v. Werner Schröder hrsg., übers. u. komm. v. Horst Brunner, Stuttgart 2018.

¹⁰ Vgl. Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters, hrsg. v. Manfred Kern/Alfred Ebenbauer, Berlin/New York 2003, hier: Artikel ‚Amazonen‘, Sp. 55b–59b.

Anweisungen. Dazu gehören Ausführungen zum gerechten Krieg, zu den sich verschärfenden Bedingungen im Glaubenskrieg, zum Verhalten im Feld, in der Schlacht und auf längeren Kriegszügen. Besondere Aufmerksamkeit wird in einem Kapitel den Pflichten des Heerführers gezollt.

Diese Ausführungen zu Rothes *Ritterspiegel* waren – denke ich – geeignet, das breite Panorama von Standesvorschriften exemplarisch aufzurollen, durch die ein ritterliches Leben reguliert wird. Diese reichen von den Ritualen, welche die Zugehörigkeit zum Rittertum bestimmen (Initiation, Aufstieg, Abstieg), zur gesellschaftlichen Symbolik, die den Stand gegen andere abgrenzt (Wappen, Privilegien), über rein technisch-praktische Anweisungen (was man im Feld anhat, wie man einen Brunnen gräbt, wie man sich geschickt verhält, wenn die Schlacht verloren ist usw.) bis hin zu einer Standesethik mit teils sehr komplizierten Entscheidungen, die nicht nur mit Tugendbegriffen wie *êre*, *triuwe* und *stæte* hantiert, sondern auch kompliziertere Entscheidungen, zum Beispiel für einen gerechten Krieg oder einen Glaubenskrieg auf die Tagesordnung setzt.

2 Zwischenüberlegungen

Um unser Thema in dieser Ringvorlesung über Gebote und Verbote zu verorten, erinnere ich an den einleitenden Vortrag von Klaus van Eickels, der zu positiven und negativen Normen die Aspekte vom Geltungsumfang (für alle Mitglieder einer Kultur, für Gruppen), von der Verbindlichkeit (Präferenz, Gebot) und der Begründung (durch Gewohnheit, Recht, Religion) entwickelt. Gebote und Verbote können also verschieden explizit und verschieden verbindlich formuliert werden. Die Abstufung von Verbindlichkeit misst sich vor allem an den Sanktionen, die bei Übertretungen unterschiedlich hart ausfallen. Es haben aber auch Präferenzen ihre Auswirkung auf den Ruf, das Ansehen (die *êre*) und zeitigen so Langfristeffekte. Ritterliche Normen, wie sie etwa Rothe zusammenstellt, beruhen zum großen Teil auf Gewohnheit und Brauch und wurden nicht systematisch schriftlich fixiert. Sie erfassen vielfältige und heterogene Regelungen des sozialen Lebens, daneben aber auch abstrakte Wertorientierungen, die eine Standesethik ausmachen, welche wiederum in

eine allgemeine Ethik der mittelalterlichen Kultur eingebettet ist und über die engeren Standesgrenzen hinausreicht. In der ritterlich-höfischen Literatur mit ihren unterschiedlichen Gattungen (Erzählung, Lyrik, Didaxe usw.) tauchen sie oft als Rahmenwerk auf, an dem sich der Text orientiert und das der Text mitunter auch in Frage stellt, diskutiert und neu bewertet. Wie hier der Text seine Akzente setzt, muss häufig erst aus diesem herausgefiltert werden.

In diesem weiten und diffusen Feld muss sich diese Skizze auf Wesentliches beschränken. Um an ritterliche Standesnormen heranzukommen, ist zunächst stichwortartig zu rekapitulieren, wie sich der mittelalterliche Ritterstand geschichtlich formiert hat. Ich skizziere dann zwei zentrale Normkomplexe, die mit dem Geschäft des Reiterkriegers zusammenhängen und von vornherein ein hohes Konfliktpotential enthalten: 1. die Kriegstheorie und das Tötungsrecht bzw. Tötungsverbot; 2. die feudalen Bindungen, die unter den vieldeutigen mittelhochdeutschen Wert der *triuwe* (lat. *fides*) fallen. Nach dieser Konzentration auf zentralen Konfliktstoff verschaffen wir uns ein Bild vom breiteren Spektrum typisch ritterlicher Standesnormen, wie sie das Hochmittelalter im höfischen Roman ausbreitet. Der Akzent liegt hier mehr auf der Propagierung von typischen, teils abstrakt, auch allzu abstrakt ausfallenden Werten. Wertkritik und die Umwertungen von gültigen Normen ist im letzten Punkt im Zusammenhang mit der sogenannten ‚höfischen Liebe‘ zu erörtern, die in die ritterlichen Normentwürfe eindringt, Verwirrung stiftet und in der Literatur für subversiven Zündstoff sorgt.

3 Zur Genese des Rittertums und seines Wertekodexes

Das Rittertum als eine Kultur von Reiterkriegern reicht zurück auf die Errungenschaften, die das Pferd als Reittier entdeckt haben und dieses auch zu kriegerischen Zwecken einsetzen. Die Verwendung des Pferdes als Lasttier und als Zugtier für Karren und Streitwägen reicht zurück ins 2. Jahrtausend vor Christus. Insofern findet sich ein Reiterkriegertum in verschiedenen östlichen und westlichen Kulturen der Menschheit. Auch das antike Militär kannte die berittene Truppe. Homer erwähnt in der *Ilias* berittene Kämpfer (15, 679), zur römischen Legion gehörten 300 mit

Lanze und Langschwert bewaffnete Reiter, die in Caesars Armee hauptsächlich von Nichtrömern gestellt wurden (zum Beispiel Germanen, Galliern, Spaniern, Numidern). Im europäischen Westen setzte sich die führende Rolle der Reiterkrieger mit der Einführung des Steigbügels (wohl seit dem 8. Jahrhundert) und den Techniken des berittenen Lanzenkampfes durch.

Der Weg zu einer Ritterkultur, wie man sie aus dem Hochmittelalter kennt (teils im Licht nachträglicher Verklärung), ist allerdings weit. Arno Borst schildert die Zustände im Frankreich des 10. Jahrhunderts so:

... der niedere Adel Frankreichs war eine Horde von Draufgängern, die nur Erfolg und Faustrecht anerkannten. Sie paktierten mit Tod und Teufel und überfielen jeden Schwachen. Rücksichtnahme war Feigheit, der tapferste Gegner wurde ohne jede Ritterlichkeit doppelt rabiat niedergehauen. Neben dem Raubkrieg war der Lieblingssport dieser Frischluftfanatiker die Hetzjagd auf das Großwild. Von einem meldet die Grabschrift: ‚Er war ein Edelmann, seine Hunde liebten ihn sehr‘. Das Geraubte und Erjagte gab man mit vollen Händen wieder aus; knausern mochten die Schwächlinge, die selbst arbeiteten. Keuschheit und Zucht galt ebenfalls als Geiz; die engen Holztürme wimmelten von unehelichen Kindern, und niemand schämte sich ihrer. Das Leben im Turm spielte sich in lärmendem Gedränge ab. Man saß dicht beieinander auf langen Bänken und griff sich das Fleisch aus der Schüssel mit den Fingern. [...] Lesen und Schreiben konnten die Herren selten. Höchstens ließ sich einer vorlesen von gewaltigen Recken, die waren, wie er sich wünschte, muskelstark, tollkühn und von unerschöpflichem Appetit. Man war eher abergläubisch als fromm; die Frauen wurden wenig geachtet und viel geschlagen.¹¹

Die Kultivierung der von Borst geschilderten Kriegerkaste und die Ausbildung von verpflichtenden Standesnormen dauerte Jahrhunderte. Grundlegend ist dabei die Bildungsarbeit der Kirche. Es werden rechtliche Einschränkungen der Gewalttätigkeit (zum Beispiel durch den sogenannten ‚Gottesfrieden‘, die *treuga Dei*) und eine an christlichen Werten orientierte Ethik entwickelt. Symptomatisch sind da die Werte, auf die sich ein junger Ritter bei der Ritterweihe verpflichtet: das Eintreten für die Kirche, der Schutz der Schwachen, der Witwen und Waisen und der

¹¹ Arno BORST, Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit, in: Saeculum 10 (1959), S. 213–231, wieder in: Das Rittertum im Mittelalter, hrsg. v. Arno Borst (Wege der Forschung 349), Darmstadt 1976, S. 219f. [zit.].

Geistlichen, denen das Tragen von Waffen verboten ist. Auf einem anderen Blatt stehen die Zivilisierung der Umgangsformen und die auch heute noch eindrucksvolle Ästhetisierung des Lebensstils.

Diese Prozesse sind nicht unser Thema, aber wir können nach dieser Exposition auf zwei Normkomplexe zugreifen, die mit der Eigenschaft des Rittertums als Kriegeradel und seiner Genese gegeben sind, und denen sich eine ritterliche Standesethik mit bestimmten Geboten und Verboten zuordnet. Wir nennen einerseits Vorschriften zur Gewalteinämmung und andererseits Vorschriften im Rahmen der feudalen Personenbeziehungen.

4 Gewalteinämmung und feudalrechtliche Personenbeziehungen

Da ein Krieger, gleich welcher Kategorie, Gewaltanwendung gerade als Profession betreibt, sind Unterscheidungen, wo Gewalt zulässig ist und wo nicht, ein heikles Terrain. Das frühe Christentum ist ‚pazifistisch‘ ausgerichtet, es fanden sich zwar zum Christentum bekehrte Soldaten, aber der Dienst in der Armee war problematisch. Nach der Durchsetzung des Christentums als Staatsreligion durch den Sieg Konstantins im Bürgerkrieg (312 n. Chr.) änderten sich die Voraussetzungen. Die Rechtfertigung von militärischer Gewaltanwendung wird in der christlichen Doktrin in der Nachfolge der Lehre des Augustinus vom ‚gerechten Krieg‘ entschieden (Hauptschrift *Vom Gottesstaat* zw. 411 u. 427).¹² Weitere wichtige Namen sind Isidor von Sevilla (7. Jahrhundert) mit seiner Enzyklopädie und Thomas von Aquin (13. Jahrhundert), der die augustini-schen Grundlagen im Kapitel über die Liebe systematisiert.¹³ Ohne auf

¹² Aurelius AUGUSTINUS, *Vom Gottesstaat* (De civitate dei). Aus dem Lateinischen übertr. v. Wilhelm Thimme, eingel. und komm. v. Carl Andresen, 2 Bde., München 1977; Anselm HERTZ, Die thomatische Lehre vom *bellum justum* als ethischer Kompromiss, in: Die Wahrnehmung und Darstellung von Kriegen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Horst Brunner (Imagines Medii Aevi 6), Wiesbaden 2000, S. 17–30. Zur mittelalterlichen Kriegstheorie in der Perspektive auf deutsche volkssprachliche Lehrtexte Pamela KALNING, *Kriegslehren in deutschsprachigen Texten um 1400*. Seffner, Rothe, Wittenwiler, mit einem Abdruck der Wiener Handschrift von Seffners ‚Ler von dem streitten‘ (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 9), Münster/New York 2006.

¹³ KALNING, *Kriegslehren*, S. 27–32.

Details der komplexen Diskussion einzugehen, rufe ich in Erinnerung: Zentral ist der Gedanke, dass Kriege nur zum Zweck der Wiederherstellung des Friedens geführt werden dürfen, der bei Augustinus eine theologische Letztbegründung erfährt. Es werden drei Merkmale des *bellum iustum* herausgestellt: 1. die *auctoritas principis*; Nur die höchste politische Autorität darf über Kriegsführung entscheiden, das ist im mittelalterlichen römischen Reich der Kaiser; wir würden heute sagen: die UNO; 2. ein schwieriger Punkt ist natürlich die *causa iusta*, die von den kämpfenden Parteien jeweils für sich beansprucht wird; 3. bedarf es der *intentio recta*, der rechten Absicht, d.h. Feindschaft, Zorn, Besitzgier sind keine zulässigen Kriegsgründe; Thomas von Aquin stellt als Rechtfertigung militärischer Eingriffe das Prinzip des ‚Gemeinwohls‘ heraus.

Diese Grundzüge und zahlreiche Details (beispielsweise die Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten militärischer Konflikte) finden sich in den lateinischen Kriegslehren und im Spätmittelalter auch in lehrhaften volkssprachlichen Texten, zum Beispiel bei dem erwähnten Johannes Rothe.¹⁴ Sie spiegeln sich aber schon in der früheren Literatur für ein ritterliches Publikum. In der Zuspitzung des ‚gerechten‘ zum ‚heiligen‘ Krieg im Zusammenhang mit den Kreuzzügen sind sie ein wichtiges Element in der Kreuzzugsliteratur. Ein besonders prekärer, für modernes Denken schockierender Beitrag stammt hier von Bernhard von Clairvaux in seiner Programmschrift *Vom Lob der neuen Ritterschaft* (*De laude novae militiae*, wohl kurz vor 1130), die dem schon älteren geistlichen Ritterorden der Templer zum historischen Durchbruch verhalf.¹⁵ Bernhard war ein effizienter Kreuzzugstheoretiker und -prediger. Das christliche Tötungsverbot wird hier in sein genaues Gegenteil umformuliert: „Den Tod

¹⁴ ROTHE, Ritterspiegel; vgl. KALNING, Kriegslehren (zu Rothes kriegstheoretischen Abschnitten 3. Kapitel). – Materialien in der Anthologie: Die Ritteridee in der deutschen Literatur des Mittelalters. Eine kommentierte Anthologie. Eingel. u. hrsg. v. Jörg Arentzen/Uwe Ruberg, Darmstadt 1987. – In den romanischen Literaturen ist von großer Wirkung die Schrift der CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre d'armes et de chevalerie* [entstanden 1410] (engl.: *The Book of the Faytes of Armes and of Chyvalrye*. Translated and printed by William Caxton from the French Original, hrsg. v. Alfred T. B. Byles, London 1932).

¹⁵ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hrsg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990, S. 257–326.

für Christus zu leiden oder zuzufügen[!] ist nicht sündhaft ... Der Ritter Christi tötet unbedenklich und stirbt noch unbedenklicher (*securus interimit, interit securior*).“ Denn, so heißt es, er ist dann nicht *homicida*, sondern, *ut ita dixerim, malicida*, „er tötet nicht Menschen, sondern sozusagen das Böse“¹⁶. Diese Verschiebung vom konkreten menschlichen Gegner zum Bösen als Prinzip, das bekämpft werden muss, ist ein irritierender ideologisch-propagandistischer Schachzug. Ein Seitenblick auf die mit Fiktionen durchsetzte Kreuzzugsliteratur des Mittelalters zeigt, dass in dieser Gattung die Schwarz-Weiß-Malerei und die eindeutige Verteilung der Fronten von Gut und Böse meist vorherrscht. Umso bemerkenswerter ist es, wenn Wolfram von Eschenbach in dem schon erwähnten Epos *Willehalm*¹⁷ den ideologischen Gegensatz untergräbt. Ritterliche Ideale werden hier für beide Seiten des Konflikts geltend gemacht, und die Erlaubnis zur Tötung des Gegners wird durch den Gedanken der Gotteskindschaft aller Menschen und die Verwandtschaft des ganzen von Adam abstammenden Menschengeschlechts radikal in Zweifel gezogen.¹⁸

Wir können davon ausgehen, dass die in der Kriegstheorie diskutierten Normen sich literarisch nicht erst in den späten didaktischen Ritterlehren manifestieren, sondern auch schon in den hochmittelalterlichen Darstellungen von Kriegen und Schlachten als Hintergrund wirksam sind. Einen spezifischen Weg schlägt der in der Erzählliteratur seit dem 12. Jahrhundert prominente klassische Artusroman ein, der als fiktionales Konstrukt den der historischen Realität ein Stück entrückten Typus

¹⁶ Vgl. BERNHARD VON CLAIRVEAUX, III. Kapitel, S. 276f. (übers. Christoph Huber). Vgl. Christoph HUBER, Ritterideologie und Gegnertötung, in: Spannungen und Konflikte im menschlichen Zusammenleben in der deutschen Literatur des Mittelalters (Bristoler Colloquium 1993), Tübingen 1996, S. 59–73, hier: S 70f.; Christoph HUBER, Gewalt und Moral in der Kreuzzugsdichtung, in: Ethik und Ästhetik der Gewalt, hrsg. v. Julia Dietrich/Uta Müller-Koch, Paderborn 2006, S. 155–176, hier: S 160–165.

¹⁷ Vgl. die Literaturangaben in Anm. 9.

¹⁸ Hauptbeleg ist die sog. ‚Schonungsrede‘ von Willehalm aus einer heidnischen Familie stammenden Gattin Gyburc. – Vgl. Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch, hrsg. v. Joachim Heinzle, 2 Bde., Berlin/Boston 2011. Hier Artikel von Fritz Peter KNAPP, Perspektiven der Interpretation. 6.: Glaubenskrieg, Schonungsgebot und Mission, Bd. 1, S. 690–693.

des auf Abenteuer ausziehenden Ritters ausprägte. Dieser verlässt den Hof und sucht Bewährung außerhalb des zivilisierten Raumes, d.h. hier außerhalb des von König Artus befriedeten Machtbereichs. Es sind vor allem Einzelgegner, mit denen er sich im Zweikampf auf Leben und Tod mitten im wilden Wald oder in benachbarten Herrschaftsgebieten zu messen hat, also nicht im Gruppenturnier oder in der Massenschlacht. Ruhmbedeckt kehrt er von diesen Exkursionen an den Artushof zurück.

Aber auch hier liegt die Rechtfertigung für den Kampf im Eintreten für das Recht und in der Zurückweisung von Gewalt gegen Wehrlose, besonders gegen Frauen. Der Artusritter darf keine egoistischen Interessen verfolgen. Tabuisiert ist die Beraubung und Tötung des besiegteten Gegners, sie wird durch das Ritual des ‚Sicherheit Gebens und Nehmens‘ aufgefangen, das in den Romanen oft breit ausgespielt wird. Der Unterlegene muss zuerst seinen Namen nennen, sich dem Sieger formell unterwerfen, dann am Artushof auftreten und dort die Taten des Siegers publik machen. Häufig wird ihm auch auferlegt, sich in den Dienst von dessen Dame zu stellen. Beim Sicherheitsritual stellt sich mitunter heraus, dass sich die Gegner von früher kennen oder dass Verwandtschaftsbeziehungen bestehen. Das Gebot der Gegnerschonung im klassischen Ritterroman hat hier einen historischen Hintergrund im *contubernium*, der Kampfgemeinschaft, und der Versippung des Adels. Das Verbot der Beraubung des Gegners hat einen praktischen Grund darin, dass dieser nach dem Verlust von Pferd und Rüstung materiell praktisch ruiniert ist.¹⁹

Nun gibt es hier eine Einschränkung. Das Tötungstabu gilt nur für gleichrangige Adlige, nicht für ständisch Unterlegene, etwa Bauern, Riesen oder Zwerge. Humanität ist auf den Stand beschränkt. Diese Bevorzugung hat einen späten Reflex in der Sonderbehandlung von gefangenen Offizieren in der modernen Kriegsführung. Trotz der sich andeutenden Einschränkungen kann in den Romanen die Unterwerfung oder Begnadigung auch verweigert werden, und wahl- und hemmungslos wird gemetzelt und gemordet. Wir wissen, dass eine der

¹⁹ Vgl. HUBER, Ritterideologie, sowie HUBER, Gewalt und Moral in der Kreuzzugsdichtung.

Kardinalverfehlungen in Parzivals Sündenregister die Tötung des roten Ritters Ither ist, in dem der von allen Regeln unbeleckte Tor einen Verwandten umbringt. In der genealogisch weltweit vernetzten Ritterkultur von Wolframs *Parzival* steht die Gegnertötung von vornherein unter dem Verdikt des Verwandtenmords, und nur durch Fügungen der Erzählinstanz werden an exponierten Punkten der Freundes-, ja der Brudermord vermieden.²⁰

Damit ist auch schon der zweite Normkomplex angesprochen, auf den wir unsere Aufmerksamkeit richten wollen: die feudalrechtlichen Personenbeziehungen des Ritters, die sich im Kernbegriff lateinisch *fides*, mittelhochdeutsch *triuwe* manifestieren. Bekanntlich ist der Kriegeradel in eine Vielzahl von Verpflichtungen eingebunden, die leicht in Widerspruch zueinander treten können und für den Kriegsfall geklärt werden müssen, d.h. der Interpretation und Abwägung bedürfen.

Wir verfolgen das an einer Szene des *Nibelungenliedes*.²¹ Konfligierende und missverständliche *triuwe*-Verpflichtungen sind ein Leitproblem des gesamten Epos, angefangen bei den Beziehungen Gunther–Siegfried. In einen verhängnisvollen Pflichtenkonflikt gerät im zweiten, blutrünstigen Teil des Liedes der Markgraf Rüdiger von Bechelaren. Rüdiger, obwohl ausgestattet mit einem Lehen Etzels im heute österreichischen Pöchlarn und damit dessen Lehensmann, verpflichtet sich bei der Brautwerbung um Kriemhilt dieser persönlich zur Hilfeleistung. Beim Zug der Burgunden nach Osten empfängt er nicht nur die Gäste, sondern verheiratet auch seine Tochter Gotelint mit Giselher, dem jüngsten der drei Königsbrüder. Die Feindseligkeiten zwischen den Parteien, an die Rüdiger gleichermaßen gebunden ist, spitzen sich am Etzelhof, geschürt von Hagen, verhängnisvoll zu. Kriemhilt mahnt das Versprechen an, ihr Unrecht zu rächen, Etzel die Vasallentreue. Die 37. Aventure spielt den Konflikt nach allen Seiten gnadenlos durch:

²⁰ Dennis Howard GREEN, Homicide and Parzival, in: *Approches to Wolfram von Eschenbach. Five Essays*, hrsg. v. Dennis Howard Green/Leslie Peter Johnson (Mikrokosmos 5), Bern 1978, S. 11–87.

²¹ Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch hrsg. v. Helmut de Boor, Wiesbaden ²¹1979.

*Etzel der vil rîche vlêgen ouch began
dô buten sich ze flûezen beide vûr den man
den edelen marcgrâven unmuotes man dô sach.
der vil **getriuwe** recke harte jâmerlichen sprach.*

*,Owê mir gotes armen, daz ich dîze gelebet hân.
aller mîner **êren** der muoz ich abe stân,
triuwen und **zûhte**, der got an mir gebôt.
owê got von himele, daz mîchs niht wéndet der tôt!*

*Swelhez ich nu lâze unt das ânder begân,
sô hân ich bæsliche unde vil übele getân...*²²

Die Vasallentreue gegenüber Etzel setzt sich schließlich als der höhere Bindungswert durch, aber Rüdeger gibt dem vom Kampf erschöpften Hagen an Stelle von dessen zerfetztem Schild den seinigen. Er fällt und wird von beiden Parteien beklagt.²³ Grundsätzlich wird die Konfliktrichtigkeit des Wertes *triuwe* noch dadurch gesteigert, dass dieser nicht nur für den Lebensbereich gilt, sondern auch auf erotisch-sexuelle Bindungen und religiöse Verpflichtungen übergreift und so in komplexe, letztlich unlös-bare Entscheidungskonflikte führen kann.

5 Normpropagierung im Artusroman

Wir sind soeben im Text auf ein ganzes Bündel von Werten gestoßen, die in Rüdegers Dilemma miteinander auf dem Prüfstand stehen. Ich möchte nun nach der Fokussierung auf zwei Schwerpunkte, die mit dem Geschäft des Kriegers zu tun haben, einen breiteren Fächer von typischen ritterlich-höfischen Werten in den Blick nehmen, und zwar anhand des

²² Strophen 252–254,2 (Das Nibelungenlied, ed. de Boor, S. 337). Übersetzung v. Christoph HUBER: „Auch der mächtige Etzel begann zu flehen. Da warfen sie sich beide [Etzel und Kiemhilt] vor dem Vasallen nieder. Den edlen Markgrafen sah man da verzweifelt. Der sehr getreue Krieger sprach in großem Schmerz: ‚Wehe mir Gottverlassenem, dass ich dies erleben musste. Mein ganzes Ansehen muss ich jetzt fahren lassen, Treue und Anstand, die mir Gott geboten hat. Wehe, Gott vom Himmel, dass mir der Tod das nicht erspart! Was ich jetzt auch unterlasse, um das andere zu tun, ich habe auf jeden Fall gemein und schlecht gehandelt.‘“

²³ Einführende Hinweise zur Forschung über die Rüdeger-Figur bei Ursula SCHULZE, Das Nibelungenlied, Stuttgart 1997, S. 16–176. – Grundsätzlich Jan Dirk MÜLLER, Das Nibelungenlied (Klassiker-Lektüren 5), 3., neubearb. u. erw. Aufl., Berlin 2009, S. 107–114.

prototypischen Artusromans vom Ritter Erec, dessen deutsche Bearbeitung durch Hartmann von Aue um 1180 entstand. Mit dem Typus des klassischen Artusromans haben wir es allerdings mit einer eigenwillig stilisierten literarischen ‚Realität‘ zu tun, in der Gebote und Verbote geradezu im Übermaß auftreten.

Das Leben am Artushof ist durch eine Vielzahl teils absurder Bräuche geregelt, Regeln, gegen die andererseits auch permanent verstoßen wird. Das Hauptstück dieser quasi-historischen, idealisierend überzeichneten Rittergesellschaft ist die runde Tafel, an der es keinen Ehrenplatz ‚oben‘ an der Schmalseite gibt, sondern nur gleichwertige Sitze. Allerdings darf an dieser Tafel nur ein Ritter Platz nehmen, der eine Art Aufnahmeprüfung bestanden, d.h. sich durch ganz besondere Leistungen ausgezeichnet hat. Die Leistungsbereitschaft an diesem Hof geht so weit, dass man nicht zu Mittag essen darf, bevor nicht irgendeine Herausforderung, zum Beispiel in Gestalt einer hilfeheischenden Reiterin, am Horizont aufgetaucht ist. Der Platz an der Tafelrunde kennzeichnet diese Rittergemeinschaft also als elitäre Männergesellschaft, eine Versammlung von prinzipiell gleichberechtigten Mitgliedern, die sich nach dem Wettbewerbsprinzip gegenseitig zu immer noch höheren Leistungen anstacheln. Unter der Decke der Gleichheit versteckt sich also ein umso heftigeres Streben nach persönlicher Auszeichnung. Der Hof garantiert den Rittern Ehre, und diese sichern durch ihre Heldentaten die immer wieder bedrohte Ehre des Hofes, sei es dass Aggressoren von außen abgewehrt werden müssen, sei es dass innere Rivalitäten den Frieden der Rittergesellschaft gefährden. Auch außerhalb des Hofes verläuft alles nach Regeln. Wie auf einem Spielbrett gerät der nach Abenteuern suchende Ritter Zug um Zug auf Felder, die ihm durch fest geregelte Bräuche (frz. *costumes*) unvorstellbare Heldentaten abverlangen. Der literarische Artushof, wie er sich in den Romanen des genialen Chrétien de Troyes in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts modellhaft durchgesetzt hat, bietet also neben einem verklärten Idealbild auch ein klassisches Krisen-Szenario.

Erec, der Titelheld des Romans, von dem hier die Rede ist, hat soeben die Ehre des Artushofs wiederhergestellt, die durch eine Ohrfeige

gefährlich ins Wanken gekommen war; ein bössartiger Zwerg hat sie der Zofe der Königin verpasst. Erec hat darauf den Herrn des Zwerges im Wettkampf um einen Sperber (eine jener lokalen *costumes*) besiegt und zugleich Enite, die zunächst nur als weibliche Staffage mitgebrachte Tochter eines verarmten Grafen, als Partnerin und zukünftige Ehefrau für sich gewonnen. Anlässlich des Hochzeitsfestes wird auch ein Turnier veranstaltet, bei dem der Neffe des Königs namens Gawan, dem die Forschung das Prädikat ‚Musterritter‘ angeheftet hat, als ideales Beispiel eines Ritters gelobt wird. Ich übersetze nach dem Text der Ambraser Handschrift.²⁴

Gawan kämpfte an diesem Tag vorbildlich wie auch an anderen Orten, und wie man es von ihm gewohnt war. Ritterlich war seine Gesinnung, an ihm zeigte sich nur Gutes, er war mächtig und edel bis zur Perfektion. In seinem Herzen trug er niemandem etwas nach. Er war treu und freigiebig, ohne das bereuen zu müssen, zuverlässig und gebildet. Seine Worte waren ohne Falschheit. Er war stark, schön und mannhaft. An ihm war die Fülle aller Vorzüge. Mit schönem Anstand pflegte er fröhlich zu sein. Die Bewährung in der Wildnis hatte ihn so erzogen – das haben wir zuverlässig gehört –, dass nie ein so vollkommener Mann an den Hof des Königs Artus gekommen ist. Wie gut er in sein Gefolge passte! Um Ansehen zu erringen, arbeitete er sich ab. Gewaltig große Mannhaftigkeit bewies er an diesem Tag. Außer Erec, dem Sohn des Königs Lac, errang hier niemand größeres Ansehen. Denn er erjagte Gut und Ehre.

Hartmann von Aue hat hier seine Vorlage, *Erec et Enide* von Chrétien de Troyes, erweitert. Die ganze Turnierpassage wird in der deutschen Version ausführlicher erzählt und man hat zu Recht bemerkt, dass hier

²⁴ HARTMANN VON AUE, Ereck. Textgeschichtliche Ausgabe mit Abdruck sämtlicher Fragmente und der Bruchstücke des mitteldeutschen ‚Erek‘, hrsg. v. Andreas Hammer/Victor Millet/Timo Reuvekamp-Felber, Berlin/Boston 2017, hier: V. 3711–3742 (alte Zählung, V. 2720–2751; ich zitiere Hammers Text in der dort ebenfalls verzeichneten alten Zählung): *Gawin tet es des tages da / güt wie auch anderswa / und nach seiner gewonhait ... (2730) vil Ritterlichen stünd sin muot, / an Im erschain nihts wan güt. / Reiche und Edel was er genüg, / sein hertze niemand nichts entrüg. / Er was getreue / (2735) und milte on reu, / stät und wolgezogen, / seiner wort unbetrogen, / starch, schon und manhaft. / an Im was aller tugent kraft. / (2740) mit schonen züchten waz er fro. / der wüst het In gemaistert so, / Als wir es mit warhait haben vernomen, / daz niemant so volkomen / an dew künig Artus hofe bekam. / (2745) wie wol Er im zu gesinde getzam. / auf ere legt er arbeit, / vil grosse manhait / erzaiget er den tag: / an Eregken Vilderailach / (2750) so bejaget er da niemand mere, / wan Er bejaget da güt und ere.*

Errungenschaften der französischen Ritterkultur einem Publikum in Deutschland mit einer geradezu lehrhaften Ausführlichkeit nahegebracht werden. Das gilt auch für die zitierte Werte-Liste im Gawan-Lob, die über den Situationsbezug hinaus Verhaltensnormen für einen guten Ritter predigt, man vergleiche die Wendung: „Ritterlich war seine Gesinnung, an ihm zeigte sich nur Gutes“ (V. 2730f.).

Neben der Bestätigung allgemeinsten Werthaftigkeit – eine ganze Gruppe von Zuschreibungen fällt in diese vage Kategorie – lassen sich die angeführten Werte in einige wenige Sparten ordnen. Kriegerische Eigenschaften (*starc*, V. 2738; *manhaft*, ebd., vgl. *manheit*, V. 2747) stehen neben typisch aristokratischen Vorzügen (*riche*, V. 2732: ‚reich‘/ ‚mächtig‘; *edel*, ebd.: ‚von Adel‘; *milte*, V. 2735: ‚freigiebig‘, wobei das rechte Maß dieser Herrentugend betont wird).

Dazu kommen ästhetische Qualitäten (*schæne*, V. 2738); auch Körperschönheit zählt zu den aristokratischen Auszeichnungen, und zwar bei Frauen wie bei Männern. Ein adliges Privileg und eine Verhaltensnorm sind ferner das gute Benehmen, die zivilisierten Umgangsformen: Gawan war *wol gezogen* (V. 2736); *mit schænen zühten was er vrô*, (V. 2740); d.h. Gawan äußerte seine Freude auf maßvolle, gebildete Art, er schlug beim Feiern nicht über die Stränge. Zum Typus des höfisch gebildeten Ritters gehört also wesentlich die Kontrolle der Affekte.

Dies überlappt sich mit von Haus aus ethischen Normen, als da sind *triuwe* (*getriuwe*, V. 2734) und *stæte* (V. 2736), die erwähnte Zuverlässigkeit in Personenbeziehungen. Wert wird auf die Wahrheit der Rede gelegt (V. 2737, *siner wort unbetrogen*). An anderen Stellen des Romans werden auch Klugheit und Weisheit als Rittertugenden herausgestellt. So kommen äußere und innere Qualitäten zusammen; ein feiner Umgang und ein gepflegtes, man kann sagen ‚modisches‘ Auftreten bilden die Außenseite zu den eigentlich ethischen Normen.

Für diese ist eine Systematik nicht leicht auszumachen. In seiner Monographie über das Rittertum hat Maurice Keen das ritterliche Wertesystem in drei Kategorien eingeteilt: kriegerische, höfisch-aristokratische

und christliche Werte.²⁵ Das stimmt zu unserer Hartmann-Passage in den ersten beiden Punkten. Spezifisch Christliches ist dagegen kaum auszumachen. Mit den typisch christlichen Werten hält sich der klassische Artusroman des 12. Jahrhunderts bemerkenswert zurück; Hartmann unterstreicht sie in seiner Bearbeitung bei Gelegenheit.²⁶

Nachdem für die schriftgebildeten volkssprachlichen Dichter auf jeden Fall die Vertrautheit mit der lateinischen Bildung der Zeit vorausgesetzt werden muss, hat man auf den Hintergrund der vier klassischen Kardinaltugenden (*prudencia* – Klugheit/Weisheit; *iustitia* – Gerechtigkeit; *fortitudo* – Tapferkeit; *moderantia* – Mäßigung) zurückgegriffen und auf diesen vier Säulen ein ‚ritterliches Tugendsystem‘ aufgebaut. Nach heftigen Diskussionen, die inzwischen Forschungsgeschichte sind, hat sich eine regulierende Funktion der Tugend-‚Quadriga‘ bestätigt, aber die Akzente werden in den verschiedenen didaktischen oder narrativen Texten jeweils neu und aktuell gesetzt.²⁷ Für die Erzählliteratur ist dabei von entscheidendem Gewicht, dass es ihr primär nicht um Wertekataloge geht, die herauf- und herunterdekliniert werden, sondern dass sich die Inhalte wie auch die inhärenten Problematiken der ritterlichen Werte erst im

²⁵ Maurice KEEN, *Das Rittertum*, München/Zürich 1987 [engl. Originalausgabe 1984]. Zu den Quellen von Standeslehren, S. 11–31. Die drei Aspekte in der Zusammenfassung, S. 31 f.

²⁶ Zu den Bearbeitungstendenzen vgl. das immer noch informative Studienbuch von Christoph CORMEAU/Wilhelm STÖRMER, *Hartmann von Aue. Epoche-Werk-Wirkung*, München 1985, S. 169–174 (zu *Erec*); S. 198–200 (zu *Iwein*). – Die Hartmann-Kapitel in der Rezeptionsgeschichte des französisch-deutschen Literaturtransfers: *Höfischer Roman in Vers und Prosa*, hrsg. v. René Pérennec/Elisabeth Schmid (*Germania Literaria Mediaevalis Francigena* [GLMF] 5), Berlin/New York 2010, hier: S. 115–125 (zum ‚Erec‘ von René Pérennec); S. 149–160 (zum *Iwein* von Elisabeth Schmid); hier jeweils auch zur Christianisierung in Hartmanns Bearbeitungen.

²⁷ Günther EIFLER, *Ritterliches Tugendsystem (Wege der Forschung 56)*, Darmstadt 1970. – Neuere Forschungen und Querverbindungen zu dem in der Diskussion relevanten Lehrgedicht ‚Der Welsche Gast‘ des Thomasin von Zerkläre bei Christoph SCHANZE, *Tugendlehre und Wissensvermittlung. Studien zum ‚Welschen Gast‘ Thomasins von Zerkläre (Wissensliteratur im Mittelalter 53)*, Wiesbaden 2018, hier: S. 16–26 (vgl. dort die Stichwörter im Sachregister).

Medium der Erzählhandlung fassen lassen und mit dieser abgeglichen werden müssen.

Wir halten hier einen Moment inne. Mit der Attraktivität des Leitbilds und einer gewissen Abstraktheit seiner Werte hängt es zusammen, dass den ritterlichen Normen historisch ein langes, über das Mittelalter hinausreichendes Leben beschert war (und wohl noch ist). Ein Phänomen ist der Fortbestand der geistlich inspirierten Ritterorden, die zunächst nach der Vertreibung der westlichen Militärmacht aus Palästina durch den Fall Akkons 1291 funktionslos geworden waren. Der Deutsche Orden existierte mit neuen Aufgaben an der Ostgrenze des Reiches weiter und produzierte eine spezifische Deutsch-Ordens-Literatur.²⁸

In einer Veröffentlichung des 18. Jahrhunderts werden in barocken Kostümen 39 europäische Ritterorden aufgelistet, abgebildet und mit ihren Ritualen beschrieben. In einem weiteren Abschnitt kommen dazu acht „Frauenzimmer-Orden“.²⁹ Einige Ritterorden wie die Johanniter und Malteser widmen sich heute karitativen Aufgaben, vor allem im Straßenverkehr. Die Bedeutung moderner Ritterorden liegt außer in ihrer gesellschaftspolitischen Funktion in den Tätigkeiten und Förderprogrammen, denen sich die verschiedenen Gruppierungen verschrieben haben.

Ritterliche Traditionen hielten sich im Militär. Die Flieger wurden im Ersten Weltkrieg als ‚Ritter der Lüfte‘ betitelt. Hans Nauman beginnt seine Kulturgeschichte *Deutsche Kultur im Zeitalter des Rittertums* von 1938 so: „Es ist ein ganz einmaliges Menschenbild und ein Kulturideal von glücklichster Geschlossenheit, das wir hier darzustellen haben. Eine soziale Revolution von größtem Ausmaß hatte langsam und ohne Blutvergießen einen neuen Stand geschaffen, indem sie tüchtige, tiefere

²⁸ Vgl. Peter DINZELBACHER, Sachwörterbuch der Mediävistik, Stuttgart 1992, hier: SCHMIDT-WIEGAND, Ruth, Art. „Deutschordensliteratur“, Sp. 166b–167b.

²⁹ Abbildung und Beschreibung aller Ritterorden in Europa. Nachdruck der Ausgabe von 1792, Leipzig 1999. Zu den Frauenzimmer- bzw. Damen-Orden, S. 121–144. Die Ausgabe Augsburg 1756 ist inzwischen als Digitalisat online verfügbar: <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:45:1-17604> oder <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11256110-8>.

Schichten, lange erprobt in Dienst, Tapferkeit und Treue, zu einer lebendigen Verbindung mit dem alten Uradel emportrug und beide verschmolz im Schwert- und Reiterkriegerberuf.“ Gemeint ist mit diesem pathetischen Satz der Aufstieg der Ministerialen.

Naumann fährt fort: „Noch im Weltkrieg“ – gemeint ist hier natürlich der Erste, auch wenn der Zweite bereits vor der Tür stand – „konnte die Bezeichnung ‚Ritter‘ als Titel verliehen werden, gerade in diesem materiellsten, wirtschaftlichsten und mechanisiertesten aller Kriege erfuhr das Wort ‚ritterlich‘ in Bezug auf die Flieger, die die Ritter, die Reiter, endgültig abzulösen begannen, eine erneute Verklärung: von der längst vergangenen Kriegerelite konnte es widerspruchslös auf die erwachende neue übertragen werden, die es stolz entgegennahm.“³⁰ Der ideologische Zungenschlag dieser Passage ist unüberhörbar.

Der Nationalsozialismus knüpfte an sogenannte ‚ritterliche Ideale‘ an und vereinnahmte sie auf geradezu groteske Weise, indem er das Rittertum mit dem Germanischen kurzschloss. Auf einem propagandistischen Gemälde von Hubert Lanzinger (1934/36) mit dem Titel *Der Bannerträger* sieht man Hitler im Sattel eines Pferdes in voller Rüstung mit Hakenkreuzfahne – eine mediävalisierende Travestie der nationalsozialistischen Führeridee.³¹ Der Wahlspruch der Waffen-SS, der auf dem Koppelschloss der Uniform angebracht war, lautete „Meine Ehre heißt Treue“.³²

Wir sind den Stichwörtern begegnet. Was zunächst inhaltsleer und fast wie eine Tautologie klingt, formuliert, genauer gelesen und historisch

³⁰ Hans NAUMANN, *Deutsche Kultur im Zeitalter des Rittertums* (Handbuch der Kulturgeschichte. Erste Abteilung: Geschichte des deutschen Lebens 3), Potsdam 1938, S. 1.

³¹ Nachweise und Abbildung im Wikipedia-Artikel ‚Hubert Lanzinger‘, https://de.wikipedia.org/wiki/Hubert_Lanzinger. Der Maler (1880–1950) wird der Kunstrichtung der ‚Neuen Sachlichkeit‘ zugeordnet. Er war erfolgreich als nationalsozialistischer Propaganda-Maler tätig. Das Gemälde ‚Der Bannerträger‘ wurde auf der Großen deutschen Kunstausstellung 1937 gezeigt. Es befindet sich heute in der German War Art Collection, U.S. Army Center of Military History, in Washington D.C.

³² Zahlreiche Abbildungen finden sich im Internet auf Angebotsseiten für Militaria und auch auf der dem Spruch gewidmeten Seite der deutschen Wikipedia, https://de.wikipedia.org/wiki/Meine_Ehre_hei%C3%9Ft_Treue.

bezogen, das verhängnisvolle Prinzip der bedingungslosen Gefolgschaftspflicht gegenüber dem Führer. Entsprechend wurde das oben zitierte *Nibelungenlied* gegen Ende des zweiten Weltkriegs für eine Gefolgschaftstreue bis in den Untergang, die sogenannte ‚Nibelungentreue‘, beansprucht.³³

Die Wiederverwendbarkeit von ethisch aufgeladenen Normen des Rittertums wird vor allem ermöglicht durch deren Abstraktheit und zum Teil inhaltliche Leere. Erst in der Konkretisierung entfaltet sich das Risiko, das Konfliktpotential und die Problematik, die in den Werten steckt, wie wir das in der 37. Aventure des *Nibelungenlieds* unverklärt sehen konnten. Der anzitierte Schluss des mittelhochdeutschen Epos ist zutiefst ambivalent und destruktiv, er läuft auf einen Zusammenbruch aller Werte hinaus, aus welchem es kaum einen positiven Ausblick gibt. Als Text ernst genommen, verweigert sich das *Nibelungenlied* der heroisierenden Vereinnahmung, die ihm übergestülpt wurde.

6 Normkritik und höfische Minne

Aus den zitierten Erzähltexten war zu ersehen, dass bei Normpropagierung und Normdiskussion, vor allem in literarisch komplexen Werken, und somit grundsätzlich auch im Artusroman, der Schritt zur Normkritik nicht fern liegt. Vehement tritt diese immanente Tendenz in den Erzählungen von der verunsichernden, Unordnung stiftenden Macht der Liebe in den Vordergrund. Im 12. Jahrhundert wird ein Phänomen entdeckt, das fortan durch die kollektiven Phantasien der Moderne und noch der Postmoderne als Faszinosum geistert: Das Konzept der ‚absoluten Minne‘, einer bedingungslosen Liebe zwischen Mann und Frau, die über das Körperliche hinaus alle inneren Kräfte der Person an sich zieht und einen totalen Anspruch erhebt. Gemeint ist hier nicht eine Art von dünnblütigem, sublimierendem Platonismus, wie man ihn der ‚höfischen

³³ Vgl. den Wikipedia-Artikel ‚Nibelungentreue‘, <https://de.wikipedia.org/wiki/Nibelungentreue>. – Peter KRÜGER, Etzels Halle und Stalingrad: die Rede Görings vom 30.1.1943, in: Die Nibelungen. Studien und Dokumente zur Rezeption des Nibelungenstoffs im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Joachim Heinze/Anneliese Waldschmidt, Frankfurt am Main 1991, S. 151–190.

Liebe‘ mitunter nachsagt. Liebe wird zum höchsten Gut auf Erden (zum *summum bonum terrestre*) erhoben, das die Kraft hat, alle übrigen Werte zu übertreffen und umzuwerten. Das mag überzogen klingen, aber die Texte sprechen eine deutliche Sprache.

Die mittelalterliche Literatur kennt außer zugespitzten Varianten des Minnesangs vor allem zwei Erzählstoffe, die ‚absolute Minne‘ extrem und kompromisslos durchagieren: den Tristan- und den Lancelot-Stoff. Der mittelalterliche Tristan-Stoff wird heute durch die ungebrochene kulturelle Präsenz Richard Wagners überdeckt. Er erzählt in zahlreichen Varianten³⁴ ausführlich, wie bei den Hauptfiguren eine höfische, weitgehend gesellschaftskonforme Vorbildlichkeit erreicht wird, die allerdings bereits das Normalmaß sprengt. Durch einen Liebeszauber, den Minnetrank, entflammen Tristan und Isolde füreinander, dies auf der Rückfahrt von einer gefährlichen Brautwerbung, auf der Tristan für seinen Onkel die unerreichbare Frau aus Irland gewonnen hat. Die Ehe zwischen Marke und Isolde wird dann aber vollzogen, bei Wagner im frühen 19. Jahrhundert bleibt das eine Josephsehe. Das Liebespaar lebt in einer ersten Phase seine ehebrecherische Liebe in unmittelbarer Nachbarschaft zum Ehebett aus. Es kommt dann zur Entdeckung des Ehebruchs und zu einer dauerhaften Trennung. Auch Tristan heiratet und vollzieht nach einiger Zeit die Ehe mit der neuen, zumindest im Namen der Geliebten gleichenden Partnerin Isolde Weißhand. Aber das alte Liebesverhältnis wird aus der Ferne fortgesetzt in einer Kette von Wiederkehrabenteuern, in der sich der Held Stufe um Stufe erniedrigt, auch physisch entstellt und am Schluss auf der Marke-Burg wie ein Hund unter der Treppe haust. Die Geschichte endet mit dem Untergang des Paares in einem doppelten Liebestod, also einer Katastrophe, die gleichwohl zum Liebesvorbild, teils mit einer nachträglichen emphatischen Rehabilitation, hochstilisiert wird. Für unser Thema ist entscheidend, dass durch die absolute Minne ein Keil zwischen die feudalen Werte und die Liebeswerte getrieben wird,

³⁴ Christoph HUBER, Gottfried von Straßburg. Tristan (Klassiker-Lektüren 3), 3., neu bearb. u. erw. Aufl., Berlin 2010, S. 17–28 mit Literaturangaben; Ulrich WYSS, Tristanromane, in: Höfischer Roman in Vers und Prosa, hrsg. v. René Pérennec/Elisabeth Schmid (Germania Literaria Mediaevalis Francigena 5), Berlin/New York 2010, S. 49–94.

und dass dieser Riss im Gefüge der Normen dann nicht mehr gekittet werden kann.

Gottfried von Straßburg bringt das in seiner Fassung auf den Punkt.³⁵ In einem inneren Kampf sieht sich Tristan zwischen *triuwe* und *êre*, also die Vasallenpflicht zu seinem Onkel Marke und das Ansehen bei Hof (zentrale ritterliche Werte, die oben zu erörtern waren) und auf der anderen Seite die *minne* gestellt. Es siegt die Minne, und Tristan erkennt das, als er vom Trank erfährt, auch aus freien Stücken an.³⁶ Er verzichtet damit – was vorher schon eingefädelt war – auf eine Position als Landesherr, auf die feudale Ehe und legitime Nachkommenschaft. Durch die Weißhand-Ehe wird an diesen Weichenstellungen nicht gerüttelt. Als ritterlicher Krieger bleibt Tristan zunächst intakt, im Gesamtstoff wird aber später auch dieses Männlichkeitsideal abgebaut.

Der Lancelot-Stoff³⁷ inszeniert den Ehebruch mit der Artus-Gattin Ginover, die (in fast allen Varianten) ebenfalls kinderlos bleibt. Dabei ist aber Lancelots ritterliche Kampfkraft auf unselige Weise durchweg mit dem politischen Wohl und Wehe des Artus-Reiches verknüpft. Den ersten Lancelot-Roman schrieb (um 1180) Chrétien de Troyes im Auftrag der Literatur-Mäzenin Marie de Champagne, die auch sonst als Liebes-Autorität galt; die ganze inzwischen mehr als 100-jährige literaturwissenschaftliche Diskussion um die ‚höfische Liebe‘ schloss an diesen Text an. Die programmatische Aushebelung gesellschaftlicher Grundnormen wird hier im Motiv des ‚Schandkarrens‘ narrativ vorgeführt. Durch ungeschicktes Taktieren hat der schwache Artus seine Frau an einen Herausforderer verloren. Lancelot jagt dem Räuber hinterher (in einer

³⁵ GOTTFRIED VON STRASSBURG, *Tristan und Isold*, hrsg. v. Walter Haug/Manfred Günter Scholz. Mit dem Text des Thomas, hrsg., übers. u. kommentiert v. Walter Haug (Bibliothek des Mittelalters 10; Bibliothek deutscher Klassiker 192), 2 Bde., Berlin 2011, sowie zahlreiche weitere zweisprachige Ausgaben.

³⁶ Betrifft die Verse 11741–11788. Vgl. den Kommentar von Scholz in GOTTFRIED VON STRASSBURG, *Tristan und Isold*, Bd. 2, S. 523f. Zur Forschung auch Christoph HUBER, *Gottfried von Straßburg*, S. 88; 92f.

³⁷ Frank BRANDSMA/Fritz Peter KNAPP, *Lancelotromane*, in: *Höfischer Roman in Vers und Prosa*, hrsg. v. René Pérennec/Elisabeth Schmid (*Germania Literaria Mediaevalis Francigena* 5), Berlin/New York 2010, S. 393–457.

Parallelhandlung auch Gawan) und kann den schnellen Weg zu der Entführten nur finden, indem er einen von einem hässlichen Zwerg gelenkten Schandkarren besteigt. Chrétien beschreibt diesen Karren in demonstrativer Ausführlichkeit:

Zu jener Zeit wurden Karren an Stelle der heutigen Pranger gebraucht. In jeder besseren Stadt, in der es heute über dreitausend dieser Art gibt, hatte man damals nur einen, und dieser war wie heutzutage die Pranger für alle bestimmt, die Betrug oder Mord begehen, die durch Gottesgericht im Zweikampf verurteilt werden und für Diebe, die die Habe des Nächsten durch Diebstahl oder durch Wegelagerung an sich gebracht haben. Wer bei einem Verbrechen ertappt wurde, wurde in den Karren gesetzt und durch alle Straßen geführt. Er hatte dann alle Ehrenrechte verloren, wurde am Hofe nicht angehört und weder geehrt noch willkommen geheißen.³⁸

Um rechtzeitig zu seiner angebeteten Dame zu kommen, besteigt Lancelot nach einem kurzen inneren Kampf mit der personifizierten Vernunft den Wagen. „Nur zwei Schritte lang zögert der Ritter, bevor er aufsteigt. Zu seinem Unglück tat er es, zu seinem Unglück fürchtete er die Schande und sprang nicht gleich auf den Karren. Er wird sich dafür übel bestraft finden.“³⁹ Ginover wird ihn mit Vorwürfen überschütten und zunächst die Liebesgewährung verweigern. Aber: „Liebe will es, und so springt er hinauf. Was kümmert ihn die Schande, da Liebe es befiehlt und will.“⁴⁰

Im Verlauf der Lancelot-Handlung ist dann zu verfolgen, wie traditionelle ritterliche Normen dem Prinzip der unbedingten Liebe zu- und untergeordnet werden. Der Weg des Helden in diesem Roman ist grenzüberschreitend, transgressiv. Lancelots größtes Abenteuer bei der Wiedergewinnung der Königin ist in Chrétiens Fassung die Überschreitung der sogenannten ‚Schwertbrücke‘. Diese Brücke, wenn man sie so nennen kann, ist eine über eine Schlucht mit einem reißenden Fluss in der Tiefe gelegte messerscharfe Klinge, über die der Held auf allen Vieren kriecht und sich, obwohl gepanzert und mit Pech verklebt, die Hände und

³⁸ CHRESTIEN DE TROYES, *Lancelot*, übers. u. eingel. v. Helga Jauss-Meyer (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 13), München 1974, V. 322–340; deutsche Übersetzung, S. 29.

³⁹ CHRESTIEN DE TROYES, *Lancelot*, V. 364–368, Übersetzung, S. 31.

⁴⁰ CHRESTIEN DE TROYES, *Lancelot*, V. 379–381, Übersetzung, S. 31.

Füße blutig schneidet. Aus einem Fenster der Burg auf der anderen Seite schaut die Königin zu und gibt ihm die Kraft für sein selbstmörderisches Unternehmen.

Die Szene wird von Chrétien mit den Zügen eines quasi-religiösen Liebesmartyriums und unübersehbar mit Attributen einer Jenseitsreise versehen. Lancelot und seine Begleiter „sehen das tückische Wasser reißen, tosend, schwarz und schlammig vor sich – so böse und furchterregend als sei es der Höllenfluß, und so gefährlich und tief, daß es nichts auf der Welt gibt, was nicht, wenn es dort hineinfiel, verloren gewesen wäre wie im geronnenen Meer“. ⁴¹ Die Überschreitung der Brücke kann, wie ein Begleiter meint, „in keiner Weise geschehen, ebensowenig wie man die Winde anhalten und ihnen zu wehen untersagen könnte oder den Vögeln den Gesang verbieten könnte, so daß sie nicht mehr zu singen wagten, ebensowenig wie man in den Mutterleib zurückkehren und noch einmal geboren werden könnte, dies kann ebensowenig geschehen wie man das Meer ausschöpfen kann“ usw. ⁴² Das heißt, die Überschreitung der Brücke läuft allen Naturgesetzen zuwider. Lancelots Übertritt erhält so den Charakter der Transgression *par excellence*, der Überschreitung der Unterweltsgrenzen, die kein lebender Mensch, nur mythische Heroen wie Orpheus, Odysseus oder Aeneas zu leisten im Stande waren.

Wie schlägt sich die Transgression in der Ordnung ritterlicher Werte nieder? Chrétiens Roman ist fragmentarisch und bricht ab nach der Erfüllung von Lancelots Wünschen in einer ersten und einzigen Liebesnacht, die hier in eine Art jenseitigen Raum verlegt ist. In einem riesigen Romanzyklus wird die Lancelot-Geschichte voll auserzählt, dem *Prosalancelot*. Der französische Prosaroman erwächst am Anfang des 13. Jahrhunderts in mehreren Stufen, in drei Romanen und zwei weiteren vorgeschalteten Romanen, aus einer Kompilation der gesamten romanischen Erzähltradition. Eine deutsche Übersetzung wird noch vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, also relativ bald, in Angriff genommen. ⁴³

⁴¹ CHRESTIEN DE TROYES, Lancelot, V. 3023–3030, Übersetzung, S. 157.

⁴² CHRESTIEN DE TROYES, Lancelot, V. 3065–3073, Übersetzung, S. 159

⁴³ Die fünf Bände der grundlegend erschließenden Edition von Hans-Hugo Steinhoff teilen sich wie folgt auf: [Prosalancelot I–II] Lancelot und Ginover, 2 Bde., übers., komm. u.

Das überlieferte deutsche Textmaterial reicht aber ins 14. Jahrhundert und in Teilen sogar ins 16. Jahrhundert. Spezifisch arthurisches und nicht-arthurisches Rittertum werden in einen weltgeschichtlichen Rahmen gestellt, der buchstäblich im Paradies beim Sündenfall Adams und Evas ansetzt und bis zum Untergang des Artusreiches gezogen wird. Nach welchen Regeln Rittertum funktioniert, wird in einer kaum überschaubaren Handlungsfülle ausgebreitet. Für unser Thema ist der entscheidende Punkt, dass es hier zu keiner einheitlichen Konzeption ritterlicher Handlungs- und Lebensentwürfe kommt, dass in einer über weite Strecken hin dicht verschränkten Erzählkomposition Heterogenität bestehen bleibt, ja offensichtlich gerade angestrebt wird.

Lancelots heroischer Normverstoß (Schandkarren! Schwertbrücke!) setzt sich im Lauf des Romans als neue allgemeine Norm durch. In dem Erzählabschnitt nach der Karrenritter-Episode ist es schließlich der ganze Artushof, der es dem Helden gleichtut und auf den Schandkarren springt. Was vorher Schande war, ist nun zur Ehre umgewertet. Die Szene ist realistisch kaum nachzuvollziehen, bringt aber die normative Verschiebung drastisch zum Ausdruck. Das säkulare Rittertum erscheint indes schon seit den Anfängen im 1. Band bedroht, später wird es mit einem geistlichen Rittertum als Gegentypus konfrontiert. Die geistliche Ritterschaft des zweiten Teilromans, der *Suche nach dem Heiligen Gral*, wird von Lancelots illegitimem Sohn Galaad angeführt. Die Zeugung mit einer keuschen Prinzessin aus allerbestem Geschlecht wird als Intrige eingefädelt. Lancelot wird auf eine Burg gelockt, betrunken gemacht, und zeugt so in der Meinung, er schlafe mit Ginover, den prophezeiten, makellosen, stets jungfräulichen Gralhelden. Bei der Gralsuche scheitert die unbußfertige Artusritterschaft mit ihren unkeuschen Liebesaffären und *aventure*-Ritualen kläglich. Die Helden metzeln sich wissend oder unwissend

hrsg. v. Hans-Hugo Steinhoff (Bibliothek des Mittelalters 14–15; Bibliothek deutscher Klassiker, 123), Frankfurt am Main 1995; [Prosalandelot III–IV] Lancelot und der Graal, 2 Bde., übers., komm. u. hrsg. von Hans-Hugo Steinhoff (Bibliothek des Mittelalters 16–17; Bibliothek deutscher Klassiker 183), Frankfurt am Main 2003; [Prosalandelot V] Die Suche nach dem Gral. Der Tod des Königs Artus, übers., komm. und hrsg. von Hans-Hugo Steinhoff (Bibliothek des Mittelalters 18; Bibliothek deutscher Klassiker 190), Frankfurt am Main 2004.

gegenseitig nieder. Indes, das geistliche Rittertum, das auf eine dem Leser nicht mehr durchschaubare Weise durch eine Welt von Versuchungen und Greueltaten gesteuert wird, tut auch beim Morden immer das Rechte. Es ist aber nicht von langer Dauer. Genau besehen, ist der Gralheld selbst sein einziger perfekter Vertreter. Er wird samt dem Gral in das sagenhafte Reich von Sarras entrückt und stirbt nach einer letzten, direkten körperlichen Schau der Gralgeheimnisse, die als subjektives Erleben weder nachvollziehbar noch beschreibbar sind.⁴⁴

Im letzten Roman der Trilogie, *Der Tod des Königs Artus*, lebt das alte weltliche Rittertum noch einmal auf. Es gerät aber mehr und mehr in die Mühlen eines familieninternen Zerwürfnisses, für das Lancelots fortgesetzter Ehebruch den Anlass gibt. Gawan und seine Brüder sagen Artus den Dienst auf. Die durch Familienbindung und Hofgemeinschaft begründeten feudalen Grundbeziehungen der *triuwe* zerbrechen. Im Kampf der Parteien gegeneinander und während eines Kriegs des Königs auf dem Festland usurpiert der illegitime Artus-Sohn Mordret die Herrschaft und bemächtigt sich auch seiner Stiefmutter Ginover. Artus kehrt eilends zurück. Ob Lancelot, der seine Herrschaft retten könnte, eingreift oder nicht, bleibt bis zuletzt in der Schweben. In der Schlacht von Salisbury, in der sich Vater und Sohn wechselseitig durchbohren, wird der Untergang des Artusreiches, seiner Normen und Ideale vollzogen.⁴⁵

Der französische und deutsche *Prosalancelot* haben außer diesem noch einen weiteren Schluss. Für alle überlebenden Hauptfiguren wird ein *moniage*, d. h. ein Gang ins Kloster berichtet. Ginover hat sich bereits auf der Flucht vor Mordret in einen Nonnenkonvent gerettet. Lancelot bildet mit anderen zurückgezogenen Rittern eine kleine Eremiten-Gemeinschaft, die keineswegs identisch ist mit Galaads militantem geistlichen

⁴⁴ Vgl. Christoph HUBER, Galaad als Erlöser. Zur heilsgeschichtlichen Struktur im *Prosalancelot*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 82 (2008), S. 205–219.

⁴⁵ Artus scheint nach dem Tod in der Schlacht von Feen abgeholt zu werden, um wie in der Sage weiterzuleben; andererseits trifft der Beobachter der Szene, Giflet, kurz darauf in einer Kapelle auf einen Sarg, in dem laut Inschrift der König liegen soll. Was Tatsache ist, bleibt unentscheidbar.

Rittertum. Er findet bald ein gottseliges Ende. Diese Schlusswendung wurde von einem Teil der Forschung ausdrücklich bedauert, das spiegelt aber nur moderne Erwartungen wider. Der *moniage* war eine im Mittelalter anerkannte und praktizierte Form der Gestaltung des Lebensendes.⁴⁶ Entscheidend ist für unser Thema die Feststellung: Der *Prosalancelot* der in der französischen Rezeption mit fast 200, teils überaus wertvoll ausgestalteten Handschriften äußerst erfolgreich war, verweigert seinen Lesern (im Horizont eines allgemeinen christlichen Weltbilds) eine einheitliche ritterliche Lebensform und eine verbindliche Standesnorm. Die Konzepte, von denen in einer zwischen Historie und Fiktion schwebenden Welt erzählt wird, stehen unvereinbar nebeneinander.

Wir haben in der hier vorgenommen Umschau zu zeigen versucht: Die mittelalterliche Literatur kennt kein geschlossenes Ritterbild, nur eine Vielzahl von höfisch-ritterlichen Normen, Regeln, Bräuchen und Rezepten, Geboten wie Verboten. Einige sind fundamental und zentral für das Zusammenleben der historischen Adelsgesellschaft. Im didaktischen Typus, etwa in Johannes Rothes *Ritterspiegel*, werden auf die Lebenspraxis hin orientierte Regeln zusammengestellt, Ratschläge – nicht ein geschlossenes System. Im fiktionalen Artusroman findet sich die mehr affirmative Richtung mit einer fragilen Balance zwischen Liebe und Politik, aber auch hier untergräbt das Problematische eine geradlinige Didaxe. Daneben finden sich relativ zeitgleich auch offen dilemmatische, tragische und destruktive Entwürfe oder ein resignatives Gegeneinander, vor allem im Zeichen der ‚absoluten Minne‘. Diese Macht, die die Welt regiert, hat die Kraft, Regeln gerade außer Kraft zu setzen. Der Weg des Ritters zwischen Tod und Teufel präsentiert sich im Spiegel dieser Literatur als ein durchaus riskantes, Maßstäbe sprengendes Unternehmen.

⁴⁶ Christoph HUBER, Der geistliche Schluss des *Prosalancelot*, in: Auf den Schwingen des Pelikans. Gedenkschrift für Christoph Gerhardt, hrsg. v. Ralf Plate/Niels Bohnert/Christian Griesinger/Michael Trauth, Trier 2019.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 15.01.2022 überprüft.

Quellen

- Abbildung und Beschreibung aller Ritterorden in Europa. Nachdruck der Ausgabe von 1792, Leipzig 1999
online verfügbar (Ausgabe Augsburg 1756):
<https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:45:1-17604>,
<https://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11256110-8>.
- AUGUSTINUS, Aurelius, Vom Gottesstaat (*De civitate dei*). Aus dem Lateinischen übertr. v. Wilhelm Thimme, eingel. und komm. v. Carl Andresen, 2 Bde., München 1977.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, hrsg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990.
- CHRESTIEN DE TROYES, Lancelot, übers. u. eingel. v. Helga Jauss-Meyer (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 13), München 1974.
- CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre d'armes et de chevalerie* [entstanden 1410].
engl.: *The Book of the Fayttes of Armes and of Chyvalrye*. Translated and printed by William Caxton from the French Original, hrsg. v. Alfred T. B. Byles, London 1932.
- GOTTFRIED VON STRASSBURG, Tristan und Isold, hrsg. v. Walter Haug/Manfred Günter Scholz. Mit dem Text des Thomas, hrsg., übers. u. kommentiert v. Walter Haug (Bibliothek des Mittelalters 10; Bibliothek deutscher Klassiker 192), 2 Bde., Berlin 2011.
- HARTMANN VON AUE, Ereck. Textgeschichtliche Ausgabe mit Abdruck sämtlicher Fragmente und der Bruchstücke des mitteldeutschen ‚Erek‘, hrsg. v. Andreas Hammer/Victor Millet/Timo Reuvekamp-Felber, Berlin/Boston 2017.
- Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch hrsg. v. Helmut de Boor, Wiesbaden²¹1979.
- Prosalandelot:
[Prosalandelot I–II] Lancelot und Ginover, 2 Bde., übers., komm. u. hrsg. v. Hans-Hugo Steinhoff (Bibliothek des Mittelalters 14–15; Bibliothek deutscher Klassiker 123), Frankfurt am Main 1995;
[Prosalandelot III–IV] Lancelot und der Graal, 2 Bde., übers., komm. u. hrsg. von Hans-Hugo Steinhoff (Bibliothek des Mittelalters 16–17; Bibliothek deutscher Klassiker 183), Frankfurt am Main 2003;
[Prosalandelot V] Die Suche nach dem Gral. Der Tod des Königs Artus, übers., komm. und hrsg. von Hans-Hugo Steinhoff (Bibliothek des Mittelalters 18; Bibliothek deutscher Klassiker 190), Frankfurt am Main, 2004.
- ROTHE, Johannes, Der Ritterspiegel, hrsg., übers. u. komm. v. Christoph Huber/Pamela Kalning, Berlin/New York 2009.
- WOLFRAM VOM ESCHENBACH, Willehalm. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach dem kritischen Text v. Werner Schröder hrsg., übers. u. komm. v. Horst Brunner, Stuttgart 2018.
- WOLFRAM VON ESCHENBACH, Willehalm. Text der Ausgabe v. Werner Schröder, völlig neu bearb. Übers., Vorwort und Register v. Dieter Kartschoke, Berlin/New York 1989.

Literatur

- ARENTZEN, Jörg/RUBERG, Uwe (Hrsg.), Die Ritteridee in der deutschen Literatur des Mittelalters. Eine kommentierte Anthologie, Darmstadt 1987.
- BORST, Arno, Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit, in: Saeculum 10 (1959), S. 213–231 [ND in: Das Rittertum im Mittelalter, hrsg. v. Arno Borst (Wege der Forschung 349), Darmstadt 1976, S. 212–246].
- BRANDSMA, Frank/KNAPP, Fritz Peter, Lancelotromane, in: Höfischer Roman in Vers und Prosa, hrsg. v. René Pérennec/Elisabeth Schmid (Germania Literaria Mediaevalis Francigena 5), Berlin/New York 2010, S. 393–457.
- BUMKE, Joachim, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, München 1986.
- BUMKE, Joachim, Ministerialität und Ritterdichtung. Umriss der Forschung, München 1976.
- CORMEAU, Christoph/STÖRMER, Wilhelm, Hartmann von Aue. Epoche–Werk–Wirkung, München 1985.
- DINZELBACHER, Peter (Hrsg.), Sachwörterbuch der Mediävistik, Stuttgart 1992.
- EIFLER, Günther, Ritterliches Tugendsystem (Wege der Forschung 56), Darmstadt 1970.
- GREEN, Dennis Howard, Homicide and Parzival, in: Approches to Wolfram von Eschenbach. Five Essays, hrsg. v. Dennis Howard Green/Leslie Peter Johnson (Mikrokosmos 5), Bern 1978.
- HEINZLE, Joachim (Hrsg.), Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch, 2 Bde., Berlin/Boston 2011.
- HERTZ, Anselm, Die thomasische Lehre vom *bellum justum* als ethischer Kompromiss, in: Die Wahrnehmung und Darstellung von Kriegen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Horst Brunner (Imagines Medii Aevi 6), Wiesbaden 2000, S. 17–30.
- HUBER, Christoph, Der geistliche Schluss des *Prosalancelot*, in: Auf den Schwingen des Pelikans. Gedenkschrift für Christoph Gerhardt, hrsg. v. Ralf Plate/Niels Bohnert/Christian Griesinger/Michael Trauth, Trier 2019.
- HUBER, Christoph, Gottfried von Straßburg. Tristan (Klassiker-Lektüren 3), 3., neu bearb. u. erw. Aufl., Berlin 2010.
- HUBER, Christoph, Galaad als Erlöser. Zur heilsgeschichtlichen Struktur im *Prosalancelot*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 82 (2008), S. 205–219.
- HUBER, Christoph, Gewalt und Moral in der Kreuzzugsdichtung, in: Ethik und Ästhetik der Gewalt, hrsg. v. Julia Dietrich/Uta Müller-Koch, Paderborn 2006, S. 155–176.
- HUBER, Christoph, Ritterideologie und Gegnertötung, in: Spannungen und Konflikte im menschlichen Zusammenleben in der deutschen Literatur des Mittelalters (Bristoler Colloquium 1993), Tübingen 1996, S. 59–73.
- KALNING, Pamela, Kriegelehren in deutschsprachigen Texten um 1400. Seffner, Rothe, Wittenwiler, mit einem Abdruck der Wiener Handschrift von Seffners „Ler von dem streiten“ (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 9), Münster/New York 2006.
- KEEN, Maurice, Das Rittertum, München/Zürich 1987 [engl. Originalausgabe 1984].

- KERN, Manfred/EBENBAUER, Alfred, Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters, Berlin/New York 2003.
- KNAPP, Fritz-Peter, Perspektiven der Interpretation. 6.: Glaubenskrieg, Schonungsgebot und Mission, in: Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch, hrsg. v. Joachim Heinzle, 2 Bde., Berlin/Boston 2011, Bd. 1, S. 690–693.
- KRÜGER, Peter, Etzels Halle und Stalingrad: die Rede Görings vom 30.1.1943, in: Die Nibelungen. Studien und Dokumente zur Rezeption des Nibelungenstoffs im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Joachim Heinzle/Anneliese Waldschmidt, Frankfurt am Main 1991, S. 151–190.
- MÜLLER, Jan Dirk, Das Nibelungenlied (Klassiker-Lektüren 5), 3., neubearb. u. erw. Aufl., Berlin 2009.
- NAUMANN, Hans, Deutsche Kultur im Zeitalter des Rittertums (Handbuch der Kulturgeschichte. Erste Abteilung: Geschichte des deutschen Lebens 3), Potsdam 1938.
- PARAVICINI, Werner, Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters (Enzyklopädie deutscher Geschichte 32), München 1999.
- PÉRENNEC, René/SCHMID, Elisabeth (Hrsg.), Höfischer Roman in Vers und Prosa (Germania Literaria Mediaevalis Francigena 5), Berlin/New York 2010.
- SCHANZE, Christoph Tugendlehre und Wissensvermittlung. Studien zum ‚Welschen Gast‘ Thomasins von Zerklære (Wissensliteratur im Mittelalter 53), Wiesbaden 2018.
- SCHMIDT-WIEGAND, Ruth, Art. „Deutschordensliteratur“, in: Sachwörterbuch der Mediävistik, hrsg. v. Peter Dinzelbacher, Stuttgart 1992, Sp. 166b–167b.
- SCHULZE, Ursula, Das Nibelungenlied, Stuttgart 1997.
- WYSS, Ulrich, Tristanromane, in: Höfischer Roman in Vers und Prosa, hrsg. v. René Pérennec/Elisabeth Schmid (Germania Literaria Mediaevalis Francigena 5), Berlin/New York 2010, S. 49–94.

Internetlinks:

- Stichwort ‚Hubert Lanzinger‘: https://de.wikipedia.org/wiki/Hubert_Lanzinger.
- Stichwort ‚Meine Ehre heißt Treue‘: https://de.wikipedia.org/wiki/Meine_Ehre_hei%C3%9Ft_Treue.
- Stichwort ‚Nibelungentreue‘: <https://de.wikipedia.org/wiki/Nibelungentreue>.

PETER BRUNS

**„Ut apostolica institutio quadraginta dierum
ieiuniis impleatur...“¹**

**Fasten und Fastengebote
in der Alten Kirche und im frühen Mittelalter**

1 Biblische Vorbilder²

Für die Heilige Schrift ist nur die rituelle Nahrungsenthaltung ein Fasten im strengen Sinne – im Unterschied etwa zu dem unfreiwilligen

¹ Leo Magnus papa, Sermo 44: De Quadragesima VI, cap. 2 (Patrologia Latina 54, Sp. 286B): *Quod ergo, dilectissimi, in omni tempore unumquemque convenit facere christianum, id nunc sollicitius est et devotius exsequendum, ut apostolica institutio quadraginta dierum ieiuniis impleatur, non ciborum tantummodo parcite, sed privatione maxime vitiorum* („Was aber, geliebteste Brüder, zu jeder Zeit jedem Christen zu tun geziemt, das muss nun sorgfältiger und ergebener erfüllt werden, damit das apostolische Gebot des vierzigstägigen Fastens erfüllt werde, nicht nur durch Einschränkung bei der Nahrung, sondern auch durch größtmögliche Vermeidung der Laster“).

² Neben den üblichen Handbuchartikeln (Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 340–347) und den einschlägigen Lexikonartikeln (Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Bd. 7, Sp. 2481–2501; Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 4, Sp. 32–38; Lexikon für Theologie und Kirche 3. Aufl., Bd. 3, Sp. 1188–1193; Theologische Realenzyklopädie, Bd. 11, Sp. 48–59; Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, Sp. 304–309) sei auf folgende Literatur verwiesen: Marcel VILLER/Karl RAHNER, Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939 [Nachdruck 1989]; Pierre POURRAT, La spiritualité chrétienne, I: Dès origines de l'Église au Moyen-Age, Paris ³1943; Josef SVENNUNG, Statio-Fasten, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 32 (1933), S. 294–308; noch immer nicht überholt ist Johannes SCHÜMMER, Die altchristliche Fastenpraxis, Münster 1933; Rudolph ARBESMANN, Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity, in: Traditio 7 (1949/51), S. 1–71; Alexander GUILLAUME, Jeûne et charité dans l'église latine dès origines au XII siècle, en particulier chez Léon le Grand, Paris 1954 [erweiterter Nachdruck in A. GUILLAUME, Priore, jeûne et charité. Des perspectives chrétiennes et une espérance pour notre temps, Paris 1985, mit einer starken Fokussierung auf die nachkonziliare Armutsdebatte]; Peter GERLITZ, Das Fasten im religionsgeschichtlichen Vergleich, Diss. Erlangen 1954 (Aufsatz unter gleichem Titel in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 7 (1955), S. 116–126);

Hungern oder der kosmetischen Diät. Das Fasten ist allen religiösen Kulturen des Vorderen Orients wohl bekannt, die Diät kann – zumeist in zivilisationsmüden Spätkulturen wie der unsrigen Postmoderne – eine pseudoreligiöse Bedeutung gewinnen, religiös verdienstvoll ist sie indes nicht. Grob vereinfachend lässt sich beim Fasten ein qualitativer und ein quantitativer Aspekt unterscheiden: einerseits die Unterscheidung von reinen und unreinen Nahrungsmitteln (*koscher* im Gegensatz zu *treife* im jüdischen, *haram* im Gegensatz zu *halal* im muslimischen Kontext), andererseits die Drosselung der sinnlichen Genüsse, um zum Beispiel die religiöse Kontemplation zu fördern. Der Ausübung kultischer Tätigkeit geht für gewöhnlich ein Fasten voran, welches zumeist mit geschlechtlicher Enthaltsamkeit, mit Schweigen und Rückzug aus der Welt verknüpft ist.

Die hebräische Bibel kennt das Fasten (*ʿ-w-m*)³ als völlige Enthaltung von Speise und Trank, welche gleichbedeutend ist mit einer Zügelung der Gier (*ʿinah nafso*) und einer geistig-seelischen Selbstverdemütigung (vgl. *ʿ-n-h*)⁴. Unmittelbares Vorbild für die kirchliche Fastenpraxis ist bereits im Alten Bund das zweimalige, unausgesetzte vierzigstägige Fasten des Moses (Ex 24,18; 34,28), welches durch die Offenbarung bedingt ist, sowie jenes des Propheten Elias, der in einer besonderen Gottesbeziehung

Herbert MUSURILLO, The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers, in: *Traditio* 12 (1956), S. 1–64; Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 572–577. Auf die Lockerung der nachkonziliaren Fastenpraxis ist in einer rein historischen Betrachtung nicht mehr einzugehen, vgl. Barbara SIEBENBRUNNER, *Die Problematik der kirchlichen Fasten- und Abstinenzgesetzgebung. Eine Untersuchung zu dem im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgten Wandel*, Frankfurt am Main 2001. Die gegenwärtige laxe Handhabung in der lateinischen Kirche entspricht weder der altkirchlichen Praxis noch ist sie ökumenisch an die orientalischen Riten anschlussfähig.

³ Die Wurzel ist gemeinsemitisch, findet sich aber auch bei den christlichen Armeniern als ein aus dem Syrischen eingedrungenes Fremdwort, vgl. Heinrich HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik*, Leipzig 1897, S. 306.

⁴ Vgl. Ernst JENNI/Claus WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. II, Gütersloh 2004, Sp. 341–350.

lebte. Vom König angeordnet war schließlich das Fasten der Niniviten,⁵ welche sich angesichts der Predigt des Jonas und des angedrohten Strafgerichts in ‚Sack und Asche‘ verdemütigten (Jonas 3,5ff.; Mt 12,41; Lk 11,30–32). Das Fasten besitzt in dieser Lehrerzählung apotropäische Kraft, es sühnt die begangenen Sünden, stimmt Gott gnädig und verhindert ein drohendes Strafgericht.

Im Neuen Bund greift Jesus vor Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit die Praxis des Moses auf, indem er vierzig Tage und Nächte in der Wüste fastet. Das rechte Fasten in der Freude des Herzens ohne mürrisches Gesicht ist im Sinne der Bergpredigt (Mt 6,16ff.) etwas Gott Wohlgefälliges. Auch wenn Jesu Jünger die freiwillige Fastenpraxis der Täufergemeinde nicht teilen (Mk 2,20fpar), so gilt doch für die frühe Kirche die Vorhersage des Herrn (Mt 9,14f), dass seine Jünger an jenem Tage, da ihnen der Bräutigam genommen werde, fasten würden, implizit als Gebot leiblichen Fastens. Bereits die Didache (8,1) kennt das Freitagsfasten und nimmt noch den Mittwoch – im Unterschied zur jüdischen Praxis (vgl. Lk 18,12; Montag und Donnerstag) – hinzu. Das Exorzismusfasten ist bereits in dem Herrenwort (Mt 17,21) angedeutet, wonach eine bestimmte Spezies von Dämonen nur mit der Doppelmedizin von Fasten und Gebet⁶ ausgetrieben werden kann. Der Apostel (2 Kor 6,5; 11,27) empfiehlt der Gemeinde zur Pflege ihres geistlichen Lebens neben dem Fasten außerdem noch die Nachtwachen. In der Apostelgeschichte werden in besonderer Weise Fasten und Gebet als Vorbereitung für die Weihe von Amtsträgern (Apg 13,2f; 14,23) genannt. Der rechte Gottesdienst im Tempel besteht wesentlich im Fasten und Beten, wie das Vorbild der greisen Hanna (Lk 2,37) lehrt.

⁵ Es sei an dieser Stelle erinnert, dass das Quadragesimalfasten bei den Ostsyrern auch Ninivefasten genannt wird. Sowohl bei Kopten wie Griechen hat die Jonas-Gestalt Vorbildcharakter sowohl für die Liturgie im Allgemeinen als auch die Privataskese im Besonderen.

⁶ Es tut nichts zur Sache, dass in der griechischen Überlieferung der Vers 21 schlecht bezeugt ist. Der maßgebliche Text der lateinischen Kirche, die Vulgata, liest hier: *Hoc autem genus non eiicitur nisi per orationem et ieiunium*. Die syrische Tradition der Peschitta stimmt mit der lateinischen ebenfalls überein; die Perikope Mt 17,14–21 wird unter Einschluss des besagten Herrenwortes am Montag der dritten Fastenwoche verlesen.

2 Die altkirchliche Grundlage

In der alten Kirche ist das Verhältnis von Fastenpraxis und Fastengebot umgekehrt wie noch vor einigen Jahrzehnten innerhalb der Catholica: Einer reich entfalteten Praxis standen nur wenige Fastengebote gegenüber, und diese hatten eher zum Ziel, den Übereifer der Asketen zu mildern. Denn der überschwängliche asketische Enthusiasmus des dritten Jahrhunderts führte auch zu einer starken Ausbreitung des Fastens sowohl im Bereich des Kultischen als auch in der privaten Frömmigkeit der Christen. Das Wochenfasten am Mittwoch und Freitag, welches noch bis in die apostolische Zeit (Didache) zurückreichte⁷, festigte sich im Laufe der Jahrhunderte und erfuhr im Stationsfasten der nordafrikanischen Kirche eine weitere, nicht unbedeutende Ausgestaltung. Zur Zeit Tertullians galt die *statio* noch durchaus als freiwillig übernommene asketische Übung, die bis zur neunten Stunde des Tages dauerte und mit einem besonderen Gottesdienst verbunden wurde, für den eucharistische Nüchternheit⁸ selbstverständliche Voraussetzung (Kommunionfasten) war. Für die sonntägliche Eucharistie, die zur gewohnten Zeit vor Sonnenaufgang stattfand, bot das Kommunionfasten keine besondere Schwierigkeit. Welche Hochschätzung das Stationsfasten bei den Christen Nordafrikas fand, ergibt sich aus der Weigerung vieler Gläubigen, an diesen Tagen an der eucharistischen Feier teilzunehmen, weil der damit verbundene Kommunionempfang, wie sie irrigerweise glaubten, das Fasten⁹ gebrochen hätte. Im Osten allerdings wird die Beobachtung des Wochenfastens nach dem Zeugnis der syrischen Didaskalie¹⁰ schon früh zur Pflicht gemacht. In Karthago wird das Stationsfasten zuweilen auf den Samstag ausgedehnt, auch die römische Kirche dürfte diesen Brauch gekannt haben, in Spanien¹¹ begegnet man ihm am Ende des 3. Jahrhunderts.

⁷ Did 8, 1; Hermas, Past. sim. 5, 1, 2. Zur Auflösung dieser und der im Folgenden abgekürzt zitierten patristischen Texte vgl. das Literaturverzeichnis.

⁸ Tertullian, De ieiun. 2 10 12–14.

⁹ Tertullian, De or. 19; De cor. 3.

¹⁰ Didasc. 5, 14–15.

¹¹ Synod. Illib., can. 26; Tertullian, De ieiun. 14; Hippolyt, In Dan. comm. 4, 20, 3.

Den Freiwilligkeitscharakter des Stationsfastens musste die Kirche gegenüber dem Rigorismus der Montanisten und Enkratiten verteidigen, die es als eine alle Christen streng bindende Verpflichtung hinstellten. In dieser Zeit änderte sich auch die Motivierung für die Wahl der beiden Fasttage der Woche; während früher damit die Eigenständigkeit des christlichen Brauches gegenüber der jüdischen Ordnung betont wurde – sie kannte den Montag und Donnerstag als Fasttag –, wird jetzt auf den Zusammenhang dieser Tage mit den Ereignissen aus dem Leiden des Herrn hingewiesen, der an einem Mittwoch von Judas verraten wurde und an einem Freitag den Kreuzestod starb, das Fasten an diesen Tagen wird also als Trauerfasten¹² verstanden. Die Hochschätzung des Fastens auf Seiten der kirchlichen Führung wird besonders daran erkennbar, dass sie es in verschiedenen Formen in den Kult einbaut. Als Vorbereitung auf das Osterfest kommt schon früh ein Passahfasten¹³ auf, das aber in den einzelnen Gemeinden von verschiedener Dauer ist und sich über einen, zwei oder gar sechs Tage erstrecken kann. Das schon von der Didache und Justin bezeugte Tauffasten, das anfangs nur ein oder zwei Tage¹⁴ dauerte, wird nun weiter ausgedehnt; in der entfernteren Vorbereitungszeit auf die Taufe bestand es in der Beschränkung auf Brot, Wasser und Salz, in den letzten Tagen vor dem Taufempfang in völligem Verzicht auf Speise und Trank. Das Tauffasten wird in enger Verbindung mit dem Gebet gesehen, das vom Fasten wirksam unterstützt wird; es gilt auch als ein Mittel, für die bisherigen Sünden Sühne zu leisten und auf den Geistempfang¹⁵ vorzubereiten. Zu einem eminent wichtigen Faktor wird das Fasten schließlich in der Bußdisziplin der frühchristlichen Großkirche, die dem Sünder während der Dauer seiner Bußzeit eine Einschränkung im Essen und Trinken, zuweilen auch einige Tage strengsten Fastens auferlegte. Auch hier wird der Sinn des Fastens in der Stärkung des sühnenden Gebetes gesehen, mit dem der Büsser sich an Gott wendet; die Kirche

¹² Tertullian, *De ieun.* 10; *Didasc.* 5, 14, 15.

¹³ Tertullian, *De ieun.* 2; Irenäus bei Euseb. *HE* 5, 24; *Trad. apost.* 29 (64 Botte); *Didasc.* 5, 18; Dionysius Alex., *Ep. ad Basil.* 1.

¹⁴ *Did.* 7, 4; Justin, *Apol.* 61, 2; *Trad. apost.* 20 (48 Botte).

¹⁵ Tertullian, *De bapt.* 20; *De ieun.* 8, 12; Clemens Alex., *Exc. ex Theod.* 83 84.

betont dabei auch stets den heilenden Charakter solchen Bußfastens¹⁶ im Sinne einer Medizin für die kranke Seele und als apotropäische Kraft, die dem Bösen zu wehren weiß (Exorzismusfasten).

Fasten als Möglichkeit, die Herrschaft über Begierde und ungeordnete Sinnenlust zu gewinnen, und damit als Weg zu höherer Vollkommenheit fand besonderen Anklang in den frühchristlichen Asketenkreisen. Gerade hier war allerdings auch die Gefahr übersteigernder Bewertung gegeben, die sich zuweilen in heroischen Rekordleistungen äußerte, wie sie aus den die Asketen ablösenden Mönchskreisen¹⁷ immer wieder berichtet werden. Gegenüber solchen Übertreibungen betonten christliche Schriftsteller schon früh, dass es entscheidend auf den Geist ankomme, auf echte Bußgesinnung und Selbstverleugnung, die dem körperlichen Fasten¹⁸ erst seinen Wert gäben. Andere betonten die Caritas gegenüber dem Nächsten als Fastenmotiv¹⁹, da man so dem notleidenden Bruder reichere Hilfe gewähren könnte: Was man sich dem Munde abspart, gehört den Hungrigen und Bedürftigen. Am wertvollsten sind auch hier jene Stimmen, die das Fasten in einer engen Verbindung zum Gebet sehen, dem man durch diese asketische Haltung eine erhöhte Wirkkraft²⁰ verleihen könne. In dieser Linie liegt auch die weitverbreitete Auffassung, Fasten sei eine bedeutsame Weise der Vorbereitung auf den Geistempfang jeder Art, so dass Fasten für den Geistesträger, den Propheten, Lehrer und Bischof, selbstverständliche Forderung²¹ wird. Von hier aus wird der innere Zusammenhang von Prophetie und Fasten, dem man im Montanismus begegnet, begreiflich; hier wird das Fasten zu einer absolut notwendigen Voraussetzung für die Gabe der Prophetie, und Tertullian musste von seiner Sicht her in seiner Schrift *De ieiunio* die Großkirche

¹⁶ Tertullian, *De paen.* 9–11; *Ad ux.* 2, 8; *Didasc.* 2, 16, 2; 2, 41, 6; Cyprian, *De laps.* 35.

¹⁷ Eusebius, *De mart. Pal.* 3; Palladius, *Hist. Laus.* 1–2 11 18 22 36 38 43 45 48 52.

¹⁸ So schon Hermas, *Past. sim.* 5, 1, 4; 5, 36; Justin, *Dial.* 15; Origenes, *In Lev. hom.* 10, 2.

¹⁹ Aristides, *Apol.* 15.

²⁰ Tertullian, *Apol.* 40, 13; *De fuga* 1.

²¹ Vgl. schon Apg 13, 2; weiter Hermas, *Past. vis.* 2, 2, 1; 3, 1, 2; 3, 10, 6 f; Tertullian, *De ieiun.* 13; *Fragm. Murat.* 9–16.

aufs schärfste bekämpfen, die solche Überschätzung einer asketischen Übung nicht billigen konnte.

3 Fastenzeit und Exerzitien

Am Ende der Antike um 400 stand eine für die Gesamtkirche des Ostens und Westens verbindliche Fastenpraxis bezüglich der Quadragesima und des Wochenfastens am Mittwoch und Freitag, welche von den sog. ‚Apostolischen Kanones‘ Klerus und Laien gleichermaßen vorgeschrieben wurde. Die fiktive apostolische Verfasserschaft, angelehnt an den Rahmen der Apostolischen Konstitutionen, als deren Bestandteil (Buch VIII) die Kanones lange Zeit angesehen und überliefert wurden, sicherte ihnen durch die lateinische Übersetzung des Dionysius Exiguus im Westen und durch die Verwendung in den fünfzig τίτλοι des Johannes Scholasticus im Osten eine allgemeine hohe Wertschätzung in der noch ungeteilten Christenheit. Die Kanones 69 und 70 legen fest:

Wenn ein Bischof, Priester, Diakon, Subdiakon, Lektor oder Vorsänger die heiligen Vierzigstage, den Mittwoch und Freitag nicht fastet, werde er abgesetzt, außer er wäre durch körperliche Schwäche daran gehindert; wenn es ein Laie ist, werde er ausgestoßen. – Wenn ein Bischof oder ein anderer Kleriker mit den Juden fastet oder mit ihnen feiert oder ihre Festgeschenke annimmt, wie das Azyma oder solche Dinge, werde er abgesetzt; wenn es ein Laie ist, werde er ausgestoßen.²²

Der antijüdische Aspekt, welcher auch der späteren Diskussion um die Azymen (d.h. die Verwendung ungesäuerten Brotes als Hostie in der Eucharistie) zugrunde liegt, wird bei dem griechischen Kontroverstheologen Nicetas Pectoratus um 1050²³ in seiner antirömischen Streitschrift *Adversus Romanos de azymis et ieiunio sabbati et matrimonio clericorum* („Gegen die Römer betreffend die Azymen, das Fasten am Samstag und die Ehe der Kleriker“) noch weiter entfaltet, ist aber für unseren Zusammenhang eher unbedeutsam. Wichtiger ist der Kanon 64 der Apostolischen Konstitutionen, welcher das Fasten an Samstagen und Sonntagen untersagt:

²² Franz Xaver FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, Paderborn 1905, S. 584f.

²³ Vgl. Franz Xaver FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II. *Testimonia et scripturae propinquae*, Paderborn 1905, S. 30f.

Wenn ein Kleriker dabei angetroffen wird, dass er am Herrentag oder Sabbat außer dem einen einzigen (Karsamstag!) fastet, werde er abgesetzt; wenn es ein Laie ist, werde er ausgestoßen.²⁴

Das christliche Wochenfasten setzt sich in gleicher Weise von der jüdischen wie der häretischen ‚Heuchelei‘ ab. In Anlehnung an die Didache definieren die Apostolischen Konstitutionen (VII,23,1–4):

Euer Fasten sei nicht mit den Heuchlern, sie fasten nämlich am zweiten und fünften Wochentag. Ihr aber sollt entweder fünf Tage fasten oder am Mittwoch und Freitag, denn am Mittwoch ging das Gericht gegen den Herrn vor, als Judas gegen Geld den Verrat ankündigte; am Freitag aber, weil an ihm der Herr unter Pontius Pilatus den Kreuzestod erlitt. Den Sabbat und Sonntag haltet als Festtage, weil der eine Gedächtnis der Schöpfung, der andere der Auferstehung ist. Einen einzigen Sabbat im Jahr müsst ihr beachten, jenen, an dem der Herr begraben wurde, an dem zu fasten und nicht zu feiern es sich ziemt; solange der Schöpfer unter der Erde liegt, wiegt schwerer die Trauer als die Freude, weil der Schöpfer von Natur und Rang aus würdiger ist als seine Geschöpfe.²⁵

Zur Zeit Jesu beobachteten die Pharisäer ein Wochenfasten an zwei Tagen (Lk 18,12), welche nach Maßgabe der Didache nicht mit den christlichen zusammenfallen durften. Auch Epiphanius kennt, ebenso wie später Papst Leo I. (sermo 43 de quadragesima 4), ein Fasten der Manichäer zu Ehren der Sonne und des Mondes am Sonntag und Montag. Das fünftägige Fasten hingegen war in monastischen Kreisen stark verbreitet, wir finden es bei Basilius, Augustinus und Cassianus bezeugt; die *collatio* ist wie die gemeinsame Eucharistie auf den Sabbat und Sonntag beschränkt.

Die antike Fastenpraxis war eingebettet in die Vorbereitungszeit auf die großen Feste des Kirchenjahres. Wiederum sind es die Apostolischen Konstitutionen, aber nur die griechischen – die lateinische Überlieferung hat keine Entsprechung –, welche hierzu festlegen:

²⁴ FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, S. 582–585; die Montanisten waren gegen das Samstagsfasten, weil sie die Sabbate wie Sonntag von den Xerophagien ausnahmen, vgl. SCHÜMMER, *Fastenpraxis*, S. 152f. Papst Kallistus hat der Überlieferung nach ein dreimaliges Samstagsfasten angeordnet, vgl. SCHÜMMER, *Fastenpraxis*, S. 153–158.

²⁵ FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, S. 408f.

Die Festtage beachtet, Brüder, und zwar zuerst die Geburt, die am fünfundzwanzigsten des neunten Monats (= Dezember) vollzogen wird. Sodann sei bei euch die Erscheinung hoch geehrt, durch die der Herr euch den Erweis seiner ihm eigenen Gottheit erbracht hat. Diese geschehe am sechsten des zehnten Monats (= Januar). Sodann ist das Quadragesimalfasten zu beachten, welches das Gedenken an den Wandel und die Gesetzgebung des Herrn mit sich führt. Dieses Fasten werde vor dem Osterfasten vollendet, das am zweiten Tag (*féria II* = Montag) anhebt und bis zum Rüsttag (= Freitag) währt. Danach brecht das Fasten und beginnt die Heilige Osterwoche, in der ihr allesamt mit Furcht und Zittern fastet, indem ihr für die betet, die verloren gehen.²⁶

Der Weihnachts- und Epiphaniefestkreis scheint in dieser Zeit noch nicht durch eine vorgelagerte Fastenzeit geprägt zu sein. Unklar bleibt ferner das Karsamstagsfasten, das wohl als verlängertes Karfreitagsfasten zu gelten hat. Die Osteroktav ist vom körperlichen Fasten ausgenommen, stattdessen wird das geistige Almosen eines fürbittenden Gebetes für die in ihrem Heil gefährdeten Seelen empfohlen.

Eine weitere originelle Frömmigkeitsübung wäre noch zu erwähnen: die Fastenzeitexerzitien²⁷. Im fünften Jahrhundert begannen die Mönche in Palästina nach dem Beispiel Jesu an den Orten, von denen vermutet wurde, dass sie einst Schauplatz des Kampfes mit dem Satan gewesen seien, eine vierzigtägige, ungebrochene Einsamkeit zu halten. Diese erstmals von Euthymius begonnene Praxis wurde alsbald zur dauernden Einrichtung: Alle bedeutenden Mönche Palästinas, Gerasimus, Sabas und ihre Schüler hielten sie treu aufrecht. Selbst die Arabereinfälle vermochten nicht, wie das Beispiel des Stephanos Sabaita zeigt, diese Übung in Vergessenheit geraten zu lassen. Im Gegenteil: Bei der Arabisierung der palästinischen Klöster, d.h. bei der Umstellung vom Griechischen aufs Arabische, spielte die polemische Abgrenzung der christlichen Fastenpraxis gegen jene laxen Eroberer²⁸ eine nicht unbedeutende Rolle. So

²⁶ FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, S. 269–271.

²⁷ Zu den einzelnen Belegen in der Väterliteratur vgl. VILLER/RAHNER, *Aszese*, S. 313–315.

²⁸ Grundlegendes zur Situation der orientalischen Christen nach der arabischen Eroberung findet sich bei Sidney GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008; die meisten arabischen Fastenpredigten sind noch unediert, vgl. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*,

kritisiert der Apologet Al Kindi in seinem Briefwechsel die Muslime, welche in ihrem Fastenmonat Ramadan²⁹ keineswegs auf weltliche Freuden oder gar fleischliche Genüsse verzichten, sondern diese lediglich auf die späten Abendstunden nach Sonnenuntergang verschieben.

Auch außerhalb Palästinas treffen wir allenthalben in verschiedenen Formen auf die Gewohnheit, sich durch ein zurückgezogenes Leben auf das Osterfest vorzubereiten: Makarius von Alexandrien schloss sich die ganze Fastenzeit hindurch in eine dunkle Zelle ein; in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts beobachtet der hl. Hypatius dieselbe Praxis in seinem Konvent der Rufinianermönche zu Konstantinopel; die hl. Melania die Jüngere verbringt auf nämliche Weise die Fastenzeit, und die hl. Radegundis schloss sich in einem Kloster in Poitiers ein. Man wollte in den vierzig Tagen für sich allein bleiben und diese geistlichen Exerzitionen für die Selbstheiligung nutzen. Anders als in den Apostolischen Konstitutionen sind bei den Reklusen auch die Samstage und Sonntage Fastentage. Doch nicht immer stießen diese neuen Formen der geistlichen Bewegungen auf das Wohlwollen eines zum Teil schon recht verweltlichten Episkopats; die Regulierung in den kirchlichen Kanones der Apostolischen Konstitutionen und anderer kirchenrechtlicher Schriften sollte den asketischen Überschwang abmildern und ungesunden Eifer in geordnete Bahnen lenken. Zu klären wäre im Übrigen, inwieweit manche Lehrverurteilungen im Zusammenhang mit dem aufstrebenden Priscillianismus das Unbehagen mancher bischöflicher Kreise an den jungen Asketenzirkeln zur Ursache haben.

Bd. 1, Rom 1944, S. 343, 379f. und 446 (Predigten zum Ninivefasten, zum Teil anonym überliefert oder dem Johannes Chrysostomus oder Jakob von Sarug zugeschrieben), vgl. auch den Index bei GRAF, Geschichte Bd. 5, Rom 1953, 51b–52a.

²⁹ Vgl. Georges TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813–834)*, Paris 1985, S. 96f., 107.

4 Fastentage im griechischen Kirchenjahr³⁰

Bekanntermaßen verschränken sich im Kirchenjahr bewegliche und unbewegliche Kalenderteile. Die beweglichen richten sich nach dem Datum des Osterfestes, dessen Berechnung im Osten durch die Ökumenische Synode von Nicaea (325)³¹ gegenüber der judaisierenden Praxis der kleinasiatischen Quartodezimaner geregelt worden war. Kernzeit der Vorbereitung auf das Osterfest ist die vierzigtägige Fastenzeit, die μεγάλη τεσσαρακοστή, deren genaue Berechnung im Laufe der Geschichte³² allerdings beträchtlich schwankt. Später wurde bei den Griechen zusätzlich zur eigentlichen Fastenzeit eine Vorfastenzeit³³ vorangestellt, welche drei Wochen, umrahmt von vier Sonntagen, betrug. Diese Regulierung entspricht in etwa der lateinischen Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima, die der eigentlichen Quadragesima vorgeschaltet wurden. Der dritte Sonntag der Vorfastenzeit heißt ‚Sonntag der Fleischabstinenz‘, ist also der letzte Sonntag mit erlaubtem Fleischgenuss. Mit dem darauffolgenden Montag beginnt dann die letzte Woche der Laktizinen, d.h. tierische Fette, Milch etc. sind erlaubt. Die erste Fastenwoche im strengen Sinne fängt mit dem Montag nach dem vierten Sonntag der Vorfastenzeit (κυριακή τῆς τυρινῆς) an.

³⁰ Konstantin M. RHALLIS, Περὶ τῶν νηστείων, Athen 1919 (non vidi); Karl HOLL, Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche, in: Karl Holl, Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1928, S. 155–203; Johan. F. Th. PERRIDON, De vasten in de Byzantijnse kerk, in: Het Christelijk Oosten en Hereniging 11 (1958/59), S. 79–96; Joachim HERBUT, De ieiunio et abstinencia in Ecclesia Byzantina ab initiis usque ad saec. XI, Rom 1968; zur Literatur allgemein vgl. Hans-Georg BECK, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959.

³¹ Der Kanon 5 setzt die Quadragesima voraus und empfiehlt die Abhaltung der Frühjahrssynoden vor dem Beginn der Fastenzeit. Die vita Constantini III,14 zeugt vom Bemühen des christlichen Imperators, das Osterfest an einem einheitlichen Termin zu begehen.

³² So nimmt Epiphanius in den sieben Wochen vor Ostern die Sonntage (nicht die Sabate!) ausdrücklich vom Fasten aus, vgl. HOLL, Gesammelte Aufsätze, S. 370–376. Zum Paschafasten bei den Lateinern (Tertullian) vgl. SCHÜMMER, Fastenpraxis, S. 54–81.

³³ Vgl. hierzu BECK, Kirche, S. 254–256.

Ein Vorbereitungsfasten³⁴ auf das Weihnachts- resp. Epiphaniiefest scheint schon Severus von Antiochien Anfang des sechsten Jahrhunderts gekannt zu haben. Seit dem siebten Jahrhundert war es dann fixer Bestandteil des liturgischen Jahres. Zu der großen Quadragesima und dem Adventsfasten gesellte sich im neunten Jahrhundert das sog. Apostelfasten³⁵. Es sei dahingestellt, ob es sich um ein ursprünglich nachpfingstliches Heilig-Geist-Fasten³⁶ oder eine Vorbereitung auf Peter und Paul handelt; die κοίμησις, die Entschlafung der Gottesmutter (lat. Assumptio Beatae Mariae Virginis am 15. August)³⁷, wird seit der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts ebenfalls durch ein Fasten vorbereitet.

Die syrische Dichtkunst des vierten Jahrhunderts³⁸ behandelt vor allem das Moses- und Elisas-Fasten als Vorbild für das monastische Leben. Bei Aphrahat, dem persischen Weisen³⁹, steht die innerlich-ethische Dimension des reinen Fastens im Vordergrund. Wie die meisten Orientalen kennen auch die Ostsyrer⁴⁰ neben dem Wochenfasten am Mittwoch und Freitag die Quadragesima, das Apostel- und Marienfasten, das Niniviten- und Adventsfasten, und ein Vigilfasten vor Kreuzerhöhung. Der ostsyrische Patriarch und Katholikos ʿAbdischo († 1318) stellt das Fasten in

³⁴ Vgl. HOLL, Fastenzeiten, S. 181f.

³⁵ Vgl. HOLL, Fastenzeiten, S. 157–165.

³⁶ HOLL, Fastenzeiten, S. 177–179; BECK, Kirche, S. 262; *Constitutiones Apostolicae* V, 20, 14 (nur im griechischen Text, nicht in der lateinischen Überlieferung: „Nachdem ihr nun Pfingsten gefeiert habt, feiert eine Woche, danach fastet eine; denn es ist nur recht, sich an Gottes Gabe zu erfreuen und nach der Erholung zu fasten“ (FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, S. 299). Man hält also noch die Pfingstoktav ein, um dann erst zu fasten.

³⁷ Vgl. HOLL, Fastenzeiten, S. 167–175.

³⁸ Vgl. hierzu EPHRAEM DER SYRER, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de ieunio*, hrsg. u. übers. v. Edmund Beck (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri* 106/107), Louvain 1964.

³⁹ Vgl. dazu APHRAHAT, *Unterweisungen* I. Aus dem Syrischen übers. u. eingel. v. Peter Bruns, Freiburg 1991, S. 119–135.

⁴⁰ Vgl. Jacob VELLIAN, *Fast in the East Syriac Church*, in: *Ostkirchliche Studien* 21 (1972), S. 30–38. Bedauerlicherweise hat Vellian seine Ephräm-Zitate nicht nach der Beck'schen Ausgabe aktualisiert.

einen strikt eschatologischen Kontext, wenn er in seinem Katechismus, genannt die kostbare „Perle“, schreibt:

Drei sind die Wurzeln der Tugenden auf dem Weg der Gottesfurcht für diejenigen, welche an die Auferstehung glauben und feststehen in der Hoffnung auf die kommende Welt: das Fasten nämlich, das Gebet und die Barmherzigkeit, wenn sie nach der Absicht des Evangeliums und nicht aus einem anderen Grund geübt werden. Wie es einmal jemand von den Weisen gesagt hat: Vorzüglicher als alle Ruhe ist das Fasten, als alle Regungen das Gebet, die Barmherzigkeit aber ist das Abbild Gottes. Das Fasten ist zweigeteilt, ein äußeres (enthält sich) der Speise, ein inneres des Bösen. Denn wie oft bietet sich den Reichen die Gelegenheit zur Barmherzigkeit, wenn sie die Bitterkeit des Hungers und des Durstes kosten und dabei spüren, was die Bedürftigen trifft? Bei alledem heiligt es die Sinne, läutert die Regungen und macht den Engeln gleich.⁴¹

⁴¹ EBEDJESU, *margarita* (= Abdisho bar Berika), in: Angelo Mai (Hrsg.), *Scriptorum veterum nova collectio*, 10, Rom 1838, S. 338 (syr. Text) und S. 363 (lat. Übers.).

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 09.01.2022 überprüft.

Quellen

APHRAHAT, Unterweisungen I. Aus dem Syrischen übers. u. eingl. v. Peter Bruns, Freiburg 1991.

Didache/Zwölf-Apostel-Lehre

Edition gr./dt.: Didache/Zwölf-Apostel-Lehre, hrsg. u. übers. v. Georg Schöllgen (Fontes Christiani 1), Freiburg im Breisgau 1991,

online verfügbare deutsche Übersetzung: Didache oder Apostellehre, in: Die Apostolischen Väter. Aus dem Griechischen übers. v. Franz Zeller (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 35), München 1918, S. 1–16, <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel1-8.htm>.

Didascalia et Constitutiones Apostolorum, hrsg. v. Franz Xaver Funk, 2 Bde., Paderborn 1905.

EBEDJESU, *margarita* (= Abdisho bar Berika), in: Angelo Mai (Hrsg.), Angelo, Scriptorum veterum nova collectio, X, Rom 1838, S. 338 (syr. Text) und S. 363 (lat. Übers.).

EPHRAEM DER SYRER, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de ieiunio, hrsg. u. übers. v. Edmund Beck (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri 106/107), Louvain 1964.

Hermas Pastor / Hermas der Hirte

Similitudines / Gleichnisse (Herm. Past. sim. 5,1,2; 5,1,4; 5,3,6)

Visiones / Gesichte (Herm. Past. vis. 2,2,1; 3,1,2; 3,10,6f.)

Edition gr./dt.: Hirt des Hermas, hrsg. und übers. von Martin Leutzsch, in: Schriften des Urchristentums III: Papiasfragmente. Hirt des Hermas, hrsg. v. Ulrich H. J. Körtner/Martin Leutzsch, Darmstadt 1998, S. 107–497; lat.: The Shepherd of Hermas in Latin. Critical Edition of the Oldest Translation Vulgata, hrsg. v. Christian Tornau/Paolo Cecconi, Berlin/Boston 2014,

online verfügbare deutsche Übersetzung: Der Hirte des Hermas, in: Die Apostolischen Väter. Aus dem Griechischen übers. v. Franz Zeller (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 35), München 1918, S. 171–290,

Herm. Past. sim. 5, <http://www.unifr.ch/bkv/buch6-15-35.htm>;

Herm. Past. vis. 2, <http://www.unifr.ch/bkv/buch6-13-15.htm>;

Herm. Past. vis. 3, <http://www.unifr.ch/bkv/buch6-13-16.htm>.

Leo Magnus papa, Sermo 44: De Quadragesima VI, in: Patrologia Latina, Bd. 54, Sp. 285–288.

Tertullian, De ieiunio adversus psychicos, hrsg. v. August Reifferscheid/Georg Wissowa, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 20, S. 274–297, Wien 1890 (= Corpus Christianorum. Series Latina 2, Turnhout 1954, S. 1255–1277),
online verfügbar: https://www.tertullian.org/latin/de_ieiunio.htm.

Über das Fasten. Gegen die Psychiker, übers. v. K. A. Heinrich Kellner, in: Tertullian, Apologetische, Dogmatische und Montanistische Schriften, übers. v. Heinrich Kellner (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 24), Kempten/München 1915, S. 519–559,
online verfügbar: https://www.tertullian.org/articles/kempten_bkv/index.htm.

Literatur

- ANGENENDT, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.
- ARBESMANN, Rudolph, *Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity*, in: *Traditio* 7 (1949/51), S. 1–71.
- BECK, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959.
- GERLITZ, Peter, *Das Fasten im religionsgeschichtlichen Vergleich*, Diss. Erlangen 1954. Aufsatz unter gleichem Titel in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 7 (1955), S. 116–126.
- GRAF, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 1, Rom 1944.
- GRIFFITH, Sidney, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008.
- GUILLAUME, Alexander, *Jeûne et charité dans l'église latine dès origines au XII siècle, en particulier chez Léon le Grand*, Paris 1954 [erweiterter Nachdruck in: Alexander GUILLAUME, *Jeûne et charité. Des perspectives chrétiennes et une espérance pour notre temps*, Paris 1985].
- HERBUT, Joachim, *De ieiunio et abstinencia in Ecclesia Byzantina ab initiis usque ad saec. XI*, Rom 1968.
- HOLL, Karl, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, in: Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1928, S. 155–203.
- HÜBSCHMANN, Heinrich, *Armenische Grammatik*, Leipzig ⁴1897.
- JENNI, Ernst/WESTERMANN, Claus, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, Gütersloh ⁴2004.
- MUSURILLO, Herbert, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, in: *Traditio* 12 (1956), S. 1–64.
- PERRIDON, Johan F. Th., *De vasten in de Byzantijnse kerk*, in: *Het Christelijk Oosten en Hereniging* 11 (1958/59), S. 79–96.
- POURRAT, Pierre, *La spiritualité chrétienne, I: Dès origines de l'Église au Moyen-Age*, Paris ³1943.
- RHALLES, Konstantin M., *Περὶ τῶν νηστείων*, Athen 1919.
- SCHÜMMER, Johannes, *Die altchristliche Fastenpraxis*, Münster 1933.
- SIEBENBRUNNER, Barbara, *Die Problematik der kirchlichen Fasten- und Abstinenzgesetzgebung. Eine Untersuchung zu dem im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgten Wandel*, Frankfurt am Main 2001.
- SVENNUNG, Josef, *Statio-Fasten*, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 32 (1933), S. 294–308.
- TARTAR, Georges, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813–834)*, Paris 1985.
- VELLIAN, Jacob, *Fast in the East Syriac Church*, in: *Ostkirchliche Studien* 21 (1972), S. 30–38.
- VILLER, MARCEL/RAHNER, KARL, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939 [ND 1989].

JÜRGEN DENDORFER

Die Rechte und Pflichten des Herrn und des Vasallen und die Bedeutung der Lehnbindung im hohen Mittelalter

Ein Versuch zu *milites* und *beneficia*

Im Rahmen von „Gebote und Verbote. Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter“ über „Rechte und Pflichten des Herren und des Vasallen“ zu sprechen, könnte beim derzeitigen Forschungsstand zum ‚Lehnswesen‘ verwegen anmuten.¹ Diese Befürchtungen bestätigten sich bei der

¹ Diese zuerst im Jahr 2014 bei einem Vortrag in Bamberg getroffene Aussage gilt, trotz einer in den nachfolgenden Jahren intensiv geführten Forschungsdiskussion, besonders für die ‚Vasallität‘ bis in die Gegenwart. Kollegen von Eickels sei auch an dieser Stelle herzlich für die Möglichkeit gedankt, den ursprünglichen Beitrag im Hinblick auf die Ergebnisse der aktuellen Forschung fortzuschreiben. Zum Forschungsstand seit 2012, vgl.: Steffen PATZOLD, Das Lehnswesen (Beck'sche Reihe 2745), München 2012; Oliver AUGE, Art. „Lehnrecht, Lehnswesen“, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 1, 19. Lieferung, hrsg. v. Albrecht Cordes u. a., 2. völlig überarb. u. erw. Aufl., Berlin 2014, Sp. 717–736; aus vergleichender deutsch-italienischer Perspektive: Giuseppe ALBERTONI /Jürgen DENDORFER, Das Lehnswesen im Alpenraum – zur Einleitung/Vasalli e feudi nelle Alpe – Introduzione, in: Das Lehnswesen im Alpenraum/Vassalli e feudi nelle Alpe, in: Geschichte und Region/Storia e regione 22/1 (2013), S. 5–24; Giuseppe ALBERTONI, Vasalli, feudi, feudalesimo (Studi superiori 983. Studi storici), Roma 2015; wesentliche Ergebnisse eines in Freiburg angesiedelten DFG-Projekts zur „Formierung des Lehnswesens“ resümiere ich in: Jürgen DENDORFER, Vasallen und Lehen unter Friedrich Barbarossa – Politische Bindungen durch das Lehnswesen?, in: Verwandtschaft – Freundschaft – Feindschaft. Politische Bindungen zwischen dem Reich und Ostmitteleuropa in der Zeit Friedrich Barbarossas, hrsg. v. Knut Görich/Martin Wihoda, Köln 2019, S. 69–95; DENDORFER, Jürgen, „Vom wem hat er denn das Kaisertum, wenn er es nicht vom Herrn Papst hat?“ – Päpste, Kaiser und das Lehnswesen, in: Päpste in staufischer Zeit, hrsg. v. Karl-Heinz Rueß (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 37), Göppingen 2020, S. 60–78; neue Wege versucht der aus einer Kooperation zwischen Freiburg und Tübingen hervorgegangene Band: Jürgen DENDORFER/Steffen PATZOLD (Hrsg.), Tenere et habere. Leihen als soziale Praxis im frühen

Vorbereitung dieses Beitrags einerseits, denn im Grunde ist nur klar, was in der Abgrenzung von der älteren Forschung als nicht mehr gesichert angesehen werden kann. Die scheinbar so einfache Frage ist deshalb schwierig zu beantworten, weil sie ein Teil derjenigen nach der Bedeutung des Lehnswesens im Mittelalter ist. Nach der weitgehenden Dekonstruktion vormals sicher geglaubter Annahmen in den letzten Jahrzehnten bleibt hier vieles, wenn nicht alles offen. Was unter einem ‚Lehen‘ oder unter einem ‚Vasallen‘ zu verstehen ist, wann sich beides regelhaft und zwingend zum ‚Lehnswesen‘ verband und welche Funktion oder welchen ‚sozialen Sinn‘ diese feudo-vasallitische Bindung im Abgleich zu anderen Formen der Leihe von Besitz hatte, lässt sich beim derzeitigen, im Fluss befindlichen Forschungsstand nicht mit Gewissheit sagen. Andererseits bietet das Thema der Ringvorlesung und dieses Bandes auch eine willkommene Gelegenheit nach den Abrissarbeiten am verfassungsgeschichtlichen Gebäude des Lehnswesens danach zu fragen, was bleiben könnte, oder, um im Bild zu bleiben, welche Steine sich zu einem neuen Gebäude zusammenfügen lassen. Unstrittig ist, dass es Vorstellungen davon gab, wie sich ein Vasall gegenüber seinem Herrn zu verhalten hatte und *vice versa*. Beim derzeitigen Forschungsstand werden jedoch nur ausschnittshafte Einblicke und Beobachtungen festzuhalten sein. Ich beginne mit einem Beispiel, das die Problemlage veranschaulichen soll und zugleich als Reverenz vor dem Vortragsort ins Thema einführen kann.

1 Die bedrängten Anfänge König Heinrichs V. und die Rettung durch die Pflicht eines *miles*

Begeben wir uns in den März des Jahres 1106 und damit an einen Wendepunkt der Auseinandersetzungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, zwischen König, Großen und dem Papst, die nur unzureichend als ‚Investiturstreit‘ bezeichnet wird.²

und hohen Mittelalter (Besitz und Beziehungen – Studien zur Verfassungsgeschichte des Mittelalters 1), Ostfildern 2022 (im Druck).

² Zur Einordnung Rudolf SCHIEFFER, Deutungen des Investiturstreits, in: Brief und Kommunikation im Wandel. Medien, Autoren und Kontexte in den Debatten des

Im Jahr 1105 setzte der 19-jährige Salier Heinrich V. seinen etwa 55-jährigen Vater Kaiser Heinrich IV. ab.³ Was nachträglich in einer Illustration zur Chronik des Zeitgenossen Ekkehard, Abt des Bamberger Eigenklosters Aura an der Saale, als konfliktfreie Übergabe der Insignien vom Vater auf den Sohn dargestellt wurde, nimmt sich als eine geradezu absichtsvoll kontrafaktische Stilisierung aus.⁴

Investiturstreits, hrsg. v. Florian Hartmann (Papsttum im mittelalterlichen Europa 5), Köln/Weimar/Wien 2016, S. 23–41; Claudia ZEY, Der Investiturstreit (C.H. Beck Wissen 2852), München 2017, S. 7–9; Jochen JOHRENDT, Der Investiturstreit (Geschichte kompakt), Darmstadt 2018; nun insbesondere zur Frage der historiographischen Gewichtung: Thomas KOHL (Hrsg.), Konflikt und Wandel um 1100: Europa im Zeitalter von Feudalgesellschaft und Investiturstreit (Europa im Mittelalter 36), Berlin/Boston 2020; Thomas KOHL, Die Erfindung des Investiturstreits, in: *Historische Zeitschrift* 312 (2021), S. 34–61.

³ Stefan WEINFURTER, Reformidee und Königtum im spätsalischen Reich. Überlegungen zu einer Neubewertung Kaiser Heinrichs V., in: *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich*, hrsg. v. Stefan Weinfurter unter Mitarbeit v. Hubertus Seibert (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 68), Mainz 1992, S. 1–45, ND: Stefan WEINFURTER, *Gelebte Ordnung – Gedachte Ordnung. Ausgewählte Beiträge zu König, Kirche und Reich*. Aus Anlass des 60. Geburtstages, hrsg. v. Helmuth Kluger/Hubertus Seibert/Werner Bomm, Ostfildern 2005, S. 289–333; Gerd ALTHOFF, Heinrich IV., Darmstadt 2006, S. 228–253; Jürgen DENDORFER, Heinrich V. Könige und Große am Ende der Salierzeit, in: *Die Salier, das Reich und der Niederrhein*, hrsg. v. Tilmann Struve, Weimar/Wien 2008, S. 115–170, hier: S. 115–118; Stefan WEINFURTER, Das Ende Heinrichs IV. und die neue Legitimation des Königtums, in: Heinrich IV., hrsg. v. Gerd Althoff (Vorträge und Forschungen 69), Ostfildern 2009, S. 331–353.

⁴ Zu dieser vielfach abgebildeten Szene aus der Ekkehard-Handschrift der Staatsbibliothek zu Berlin (Manuscripta latina in folio 295, f. 99r) vgl. Claudia Annette MEIER, *Chronicon pictum*. Von den Anfängen der Chronikenillustration zu den narrativen Bilderzyklen in den Weltchroniken des hohen Mittelalters, Mainz 2005, S. 26–32; Benjamin BUSSMANN, *Die Historisierung der Herrscherbilder (ca. 1100–1200)* (Europäische Geschichtsdarstellungen 13), Köln/Weimar/Wien 2006, S. 261–275; zur Deutung auch: Volkhard HUTH, *Reichsinsignien und Herrschaftsentzug. Eine vergleichende Skizze zu Heinrich IV. und Heinrich (VII.) im Spiegel der Vorgänge von 1005/1106 und 1235*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 26 (1992), S. 287–330, hier: S. 287f.; die Handschrift gibt auch nach jüngstem Forschungsstand den Text der von Ekkehard von Aura zusammengestellten Chronik wieder, vgl. Thomas John Henry MCCARTHY, *The Continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle* (MGH Schriften 74), Wiesbaden 2018, S. 136–162.



Insignienübergabe Heinrich IV. an Heinrich V.
 Eckehard von Aura, *Chronicon universale*
 Staatsbibliothek Berlin, Ms. lat. fol. 295, f. 99r (ca. 1200)

Die dargestellte Szene fand so nie statt. Vater und Sohn begegneten sich nach dem Beginn der Erhebung des Sohnes zwar noch einmal im Dezember 1105 auf dem Weg nach Mainz, wo Heinrich V. an Weihnachten eine große Versammlung abhalten sollte,⁵ die Reichsinsignien aber übergab der Vater seinem Sohn nicht freiwillig.⁶ Nur begleitet von einer kleinen Schar musste er ohne geistlichen Beistand, wie er in Briefen an Abt Hugo von Cluny und König Philipp von Frankreich beklagte, in der Burg

⁵ Vgl. zu den Ereignissen nun *Regesta Imperii III. Salisches Haus: 1024–1125*, 2. Teil: 1056–1125, 3. Abteilung: Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich IV. (1056 [1050] – 1106), 4. Lieferung: 1086–1105/1106, bearb. v. Gerhard Lubich, Weimar/Wien 2016, Nr. 1529–1533, S. 168–171.

⁶ HUTH, *Reichsinsignien*, S. 292–310.

Böckelheim Weihnachten feiern, und auf Verlangen des Sohnes einer Gesandtschaft die Insignien aushändigen.⁷ Dagegen beging der Sohn das Fest triumphal im Kreis der Großen, von denen er aufs Neue zum König erhoben wurde. Alles sollte nun anders werden: die Großen stärker an den Entscheidungen des neuen Königs beteiligt, die Nachwirkungen der Kirchenspaltung im Reich beseitigt und nicht zuletzt ein Ausgleich mit dem Papst und seinen reformkirchlich geprägten Anhängern im Reich verhandelt werden.⁸

Nicht nur die ersten Monate, sondern die ersten Jahre der Regierungszeit Heinrichs V. wurden von einem reformreligiös inspirierten Enthusiasmus getragen, der uns aus einer zeitgenössischen Bamberger Fortsetzung der Weltchronik des Frutolf von Michelsberg geradezu Zeile für Zeile entgegenschlägt.⁹ In Mainz, an Weihnachten 1105, wurde dieses neue, im Gegensatz zu seinem Vater auf breitere Akzeptanz denn je stößende Königtum gefeiert: „Auf Betreiben Heinrichs des Jüngeren fand am Geburtsfest des Herrn eine Zusammenkunft des ganzen deutschen Reiches in Mainz statt, wie man sie in dieser Größe seit langem nicht mehr erlebt hatte.“¹⁰

⁷ Carl ERDMANN, *Die Briefe Heinrichs IV.* (Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde 1), Leipzig 1937, Nr. 37, S. 46–51; Nr. 39, S. 52–58, dazu: *Regesta Imperii* III,2,3,4, Nr. 1532f., S. 170f.; Nr. 1554, S. 180; Nr. 1562, S. 183.

⁸ DENDORFER, Heinrich V., S. 122–139, zu den ersten Jahren Heinrichs V. im Einklang mit den Großen.

⁹ Zu dieser bislang als *Recensio I* Ekkehards von Aura bezeichneten, bis 1106 reichenden Fortsetzung vgl. nun MCCARTHY, *Continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle*, S. 128–136 und 235–237, und die online zugängliche Vorabedition unter der Bezeichnung „Die Frutolf-Fortsetzung bis 1106 (Continuatio II)“, in: Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106, nach Vorarbeiten von Irene Schmale-Ott (+) und Franz Josef Schmale (+), hrsg. v. Benedikt Marxreiter, *Digitale Vorab-Edition 2018* (= künftig: *Frutolfi Chronici Continuaciones anonymae ad annum 1101 et ad annum 1106* [MGH SS 33,2], S. 15–93, https://mgh.de/storage/app/media/uploaded-files/Frutolf-Fortsetzungen_bis_1101_und_1106_SS_Vorabedition_Marxreiter_Satzlauf_2018-08-09T0918.pdf.

¹⁰ Zur besseren Nachprüfbarkeit werden im Folgenden neben dem Text aus der künftig maßgeblichen, derzeit vorab auf der MGH-Internetseite verfügbaren Edition (vgl. Anm. 9) auch die Seiten der zweisprachigen Ausgabe von Schmale-Ott angeführt: EKKEHARD VON

Heinrich wurde zum zweiten Mal zum König gewählt, „darauf von den apostolischen Legaten durch Handauflegung nach katholischer Weise gestärkt, und nachdem er nach heimischer Sitte von den Bischöfen und Laien den Eid empfangen hatte, begann er zu herrschen: an 82. Stelle seit Augustus, im 50. Jahr der Königsherrschaft des Vaters, im 1858. Jahr seit der Gründung Roms, im 5058. seit Erschaffung der Welt, im Jahr der Menschwerdung des Herrn 1106“¹¹. Und um dieses in der Sicht des Michelsberger Mönches, der Frutolfs Weltchronik fortsetzte, somit epochale Ereignis mit dem Ausgleich zwischen König und Papst zu krönen, wurde noch in Mainz beschlossen, eine Gesandtschaft zum Papst zu senden, an der sich aus jedem Herzogtum ein Bischof beteiligen sollte: aus Lothringen Erzbischof Bruno von Trier, aus Sachsen Erzbischof Heinrich von Magdeburg, aus Bayern Bischof Eberhard von Eichstätt, aus Schwaben Bischof Gebhard von Konstanz und nicht zuletzt aus dem östlichen Franken (*ab orientali Francia*) Bischof Otto von Bamberg.¹²

Hochgestimmte Erwartungen verbanden sich mit dieser Gesandtschaft, so schreibt der zeitgenössische Chronist aus Bamberg: „So begann endlich das Licht der Rechtgläubigkeit, das so viele Jahre verdunkelt gewesen war, auch in unseren Landen wieder aufzugehen...“¹³ Im März

AURA, Chronik. Recensio I (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), S. 125–205, hier: ad 1106, S. 202; Frutolf-Fortsetzung bis 1106 (Continuatio II), ad 1106, S. 90f. *Anno Domini MCVI. Mediante Heinrico iuniore tantus apud Mogontiam factus est in natali dominico totius regni Teutonici conventus, quantus per multa annorum curricula nusquam est visus ...*

¹¹ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio I (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1106, S. 204; Frutolf-Fortsetzung bis 1106 (Continuatio II), ad 1106, S. 92.

¹² EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio I (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1106, S. 205.

¹³ Die Fortsetzung der Episode findet sich in der Chronik, die unter dem Namen Ekkehards von Aura überliefert ist, von Schmale/Schmale-Ott, Recensio III, genannt, die aber wohl von einem unbekannten Autor stammen dürfte, dessen Werk später Ekkehard von Aura und der Verfasser der anonymen Kaiserchronik verwendeten, vgl. MCCARTHY, *Continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle*, S. 136–162, und die Anonyme Kaiserchronik. Nach Vorarbeiten von Irene Schmale-Ott (+) und Franz-Josef Schmale (+) hrsg. v. Martina Hartmann unter Mitarbeit v. Ioanna Georgiou (MGH SS 33,2), digitale Vorabedition 2019, http://www.mgh.de/fileadmin/Downloads/pdf/Bamberger_Weltchronistik/kaiser-chronik/Anonyme_Kaiserchronik_Satzlauf_2019-08-01T09_02.pdf. Der Text wird im

1106 nun trafen sich die genannten Großen aus allen Teilen des nordalpinen Reiches im Tal von Trient. Doch ihre Pläne schienen schon vor dem Aufbruch gen Süden zunichte zu werden, denn als die Gesandtschaft in Trient übernachtete, überfiel sie „ein junger Mann namens Adalbert, der durch den Besitz einer Grafschaft in jenen Gebieten ausgezeichnet war Er fiel über die unbewaffneten Pilger gemeinsam mit bewaffneten Bürgern her, raubte sie aus, setzte sie gefangen und erklärte, dies sei ihm durch Botschaften seines Herrn, des Exkaisers Heinrich nämlich, aufgetragen.“¹⁴ Kaum begonnen, schon zerronnen? Waren damit die gesandten Bischöfe auf den Boden der realen Machtverhältnisse zurückgeworfen? Es schien so: Heinrich IV. habe „alle erreichbaren Städte und Provinzen des Reiches heimlich mit allen möglichen Klagebriefen und -botschaften überschwemmt“, von den Fürsten sei ihm Gewalt angetan worden, der eigene Sohn habe ihn aus der Herrschaft verdrängt¹⁵ – so wiederum unserer Chronist, der als Augenzeuge die Situation lapidar auf den Punkt bringt: „Aus diesem Grunde stand den Gesandten kein freier Übergang nach Italien offen.“¹⁶ Alle Großen wurden schlecht behandelt, nur einer nicht, womit es für unser Thema

Folgenden zitiert nach: EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio III (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1106, S. 272: *Sic nimirum, sic per tot iam annos obnubilata lux oriri cepit nostris in partibus orthodoxa ...* .

¹⁴ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio III (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1106, S. 274: *Porro procures iam dicti dum e suis singuli partibus in valle Tridentina convenientes apud eiusdem nominis civitatem, id est Tridentum, pernolarent, quidem Adelbertus adolescens, partium tam illarum quodam insignis comitatu, summo mane super ipsos utpote inermes et peregrinos cum civibus armatis irruit, spoliatur, capit, custodię tradit idque sibi per legationes domini sui, Heinrichi scilicet eximperatoris, demandatum comprobat.* Zum Ereignis auch: Regesta Imperii III,2,3,4, Nr. 1557, S. 181f.

¹⁵ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio III (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1106, S. 276: *Artibus quippe solitis idem Heinrichus usus clam querelosis epistolis ac nunciis quas-cumque poterat regni civitates et provincias impleverat, quibus se vim a principibus passum, immo ab unico filio depulsum imperio deplorabat, regnum in suis miseriis confusum cunctis usquequaque patribus eiusdem fortunę timendum fore premonerat exemplum.*

¹⁶ Die folgenden Passagen finden sich nur in der Chronik Ekkehards von Aura, die Anonyme Kaiserchronik übernahm sie nicht aus der gemeinsamen Vorlage: EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio III (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1106, S. 276: *Qua de causa nullus iam per Italiam liber transitus eidem patuit legatis.*

interessant wird: „Die (übrigen) Großen, die, wie wir sagten, von dem allertörichtsten Häscher ergriffen worden waren, wurden unwürdig behandelt, außer Bischof Otto von Bamberg, den Adalbert schonen musste, weil er sein *miles* war“ – *preter Ottonem Babenbergensem episcopum, cui idem Adelbertus, eo quod suus esset miles, parcere cogebatur*.¹⁷

Ein *miles* war gezwungen, seinen Herrn zu schonen. Dieses Gebot hatte er einzuhalten, es war offenbar bekannt. Die Schilderung der Ereignisse im März 1106 ist in vielfältiger Hinsicht bemerkenswert. Explizit ist hier von einer Verpflichtung eines *miles* gegenüber seinem Herrn die Rede. In der maßgeblichen Übersetzung wird *miles* mit ‚Vasall‘ wiedergegeben, und damit könnten an dieser Stelle die Pflichten eines Vasallen gegenüber seinem Herrn beschrieben worden sein. Allerdings hat die Forschung seit langem die vielschichtige Bedeutung des Begriffs *miles* im 11. und 12. Jahrhundert erfasst, eine Übersetzung mit ‚Vasall‘ trifft danach allenfalls einen Teil des Bedeutungsspektrums. Aus der Sicht der jüngeren Diskussion zum Lehnswesen scheint sie sogar noch fraglicher. Dennoch gab es nach Ekkehard diese Verpflichtung eines *miles* gegenüber seinem Herrn, die erhebliche politische Auswirkungen hatte. Im Frühjahr 1106 rettete die Tatsache, dass Adalbert Bischof Otto von Bamberg schonen musste, weil er sein *miles* war, die Kontaktaufnahme Heinrichs V. mit dem Papst. Denn Bischof Otto wurde von Adalbert nicht nur geschont, das Verhalten seines *miles* erlaubte es ihm, die scheinbar so verhärteten Fronten aufzubrechen. Durch die Vermittlung Bischof Ottos gingen von Trient aus Boten zum ‚Eximperator‘ Heinrich, um mit ihm Frieden zu schließen und seine Befehle einzuholen. Vor allem aber wurde durch die Verhandlungen Bischof Ottos Zeit gewonnen, denn nach drei Tagen sandte – so wieder unsere Quelle – „Jesus, der denjenigen immer nahe ist, die ihn anrufen, und besonders denen, die bedrängten Herzens sind, plötzlich über die, die wider ihn aufgestanden waren, den Bayernherzog Welf, wie man ein Schwert aus der Scheide zieht. Er

¹⁷ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio III (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1106, S. 276: ... *Reliqui, ut diximus, magnates, ut nimirum a stultissimo captivatore deprehensi, tractantur indigne preter Ottonem Babenbergensem episcopum, cui idem Adelbertus, eo quod suus esset miles, parcere cogebatur*.

kam am dritten Tag mit einer starken Mannschaft und brach die versperrten Zugänge auf.“¹⁸ – Der Herzog bestätigte in Trient einen rechtgläubigen Kandidaten als Bischof, er zwang Adalbert und seine Helfer nieder, „... barfuß mussten diejenigen, die sie bedrängt hatten, um Verzeihung bitten“.¹⁹ – Der Weg nach Rom war dadurch frei, und die Verhandlungen mit dem Papst konnten aufgenommen werden.

Was lehrt uns dieser Fall über die Bedeutung der Verpflichtung eines *miles* gegenüber seinem Herrn? Sie ermöglichte in einer scheinbar verfahrenen Situation dadurch die Vermittlung, dass sie politisches Vertrauen zwischen dem Grafen Adalbert und Bischof Otto von Bamberg schuf, und somit den notwendigen Aufschub für eine militärische Lösung durch Entsatz brachte. So gesehen ist das nicht wenig. Auch die ältere, rechts- und verfassungsgeschichtliche Forschung zum Lehnswesen kennt einen Verhaltenscodex zwischen Herrn und Vasallen, der das Handeln Adalberts erklären könnte. Die sogenannte ‚negative Treue‘, das Nichtschädigen des Herrn im Konfliktfall, sah sie als Überrest von Verpflichtungen eines Vasallen gegenüber seinem Lehnsherrn an, als verbliebenen kleinsten gemeinsamen Nenner vormals umfassenderer Rechte.²⁰ Dieses sogenannte ‚Stillesitzen‘ im Konflikt wurde allerdings eher als dysfunktionale Dekadenzerscheinung des Lehnswesens betrachtet. Durch zu viele Lehnsherren, das Phänomen der sog. Mehrfachvasalität, seien die Lehensmänner unfähig geworden, sich zwischen ihren Herren zu entscheiden. Diese Paralyse habe gleichsam den eigentlichen, positiven Wert der Lehensbindung konterkariert. Klaus van Eickels wies

¹⁸ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio III (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1106, S. 276: *At Iesus, qui semper prope est omnibus se invocantibus et his iuxta, qui tribulato corde, repente super eosdem sibi rebelles Welefonem, ducem Noricum, quasi gladium de vagina sua eduxit, qui tercia superveniens die manu valida clusas obstructas effregit.*

¹⁹ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio III (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1106, S. 276: *... ipsi insuper nudipedes ab his, quos afflixerant, veniam postulerent.*

²⁰ Vgl. dazu François Louis GANSHOF, Was ist das Lehnswesen?, Darmstadt 1989, S. 86–90; Heinrich MITTEIS, Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte, Weimar 1933, S. 531–534; Karl-Heinz SPIEL unter Mitarbeit v. Thomas Willich, Das Lehnswesen in Deutschland im hohen und späten Mittelalter, 2. verb. u. erw. Aufl., Stuttgart 2009, S. 30–33.

dagegen in seinen einschlägigen Studien zu den englisch-französischen Beziehungen und ihrer Wahrnehmung darauf hin,²¹ dass auch in der mehrfachen Bindung von Vasallen an ihre Herren ein Sinn zu sehen sei: Im Übergangsbereich zwischen dem Reich und Frankreich etwa ermöglichte es die Doppelvasallität der Grafen von Flandern, Konflikte zu entschärfen, die offene Parteinahme für die eine oder andere Seite zu verhindern und eröffnete damit Räume für Vermittlung und die „Möglichkeit jederzeitiger Deeskalation“.²²

Das Verhalten des Bamberger *miles* Adalbert im Frühjahr 1106 könnte darauf hinweisen, dass die Vasallität auch im Inneren des Reiches, weiter im Osten, schon am Beginn des 12. Jahrhunderts ähnliche Funktionen erfüllte. Darüber, wann und wodurch diese normative Rahmung des Handelns entstand und ob und wie sie sich veränderte, ist damit jedoch noch wenig ausgesagt. Doch sollte dieses Verbot den Lehnsherrn zu schädigen, alles sein, was Herrn und Vasallen durch Gebote und Verbote aneinanderband? Hatte ein Lehnsmann seinem Herrn nicht Rat und Treue (*consilium et auxilium*) zu leisten? War darunter nicht ein weit höherer Grad an Verpflichtungen zu sehen, wie die ‚negative

²¹ Klaus VAN EICKELS, Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter (Mittelalter-Forschungen 10), Stuttgart 2002, S. 20f. u. 288–290; Klaus VAN EICKELS, Wo man im Mittelalter zwei Herren dienen konnte – und welche Folgen dies hatte: um 1101, in: Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, hrsg. v. Bernhard Jussen, München 2005, S. 165–178, hier: S. 170–172; Klaus VAN EICKELS, Verwandtschaft, Freundschaft und Vasallität. Der Wandel von Konzepten personaler Bindung im 12. Jahrhundert, in: Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz, hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Roman Deutinger (Mittelalter-Forschungen 34), Ostfildern 2010, S. 401–411, hier: S. 408f. zur Ermöglichung der Vermittlung durch die ‚negative Treue‘ der Vasallen bzw. Freunde.

²² VAN EICKELS, Zwei Herren, S. 174–178, vgl. etwa die zusammenfassende Einschätzung zur Bedeutung grenzübergreifender Beziehungen, S. 178: „Aufgrund der ubiquitären (auch grenzüberschreitenden) Doppel- und Mehrfachvasallität ist es jedoch angemessener, in dem durch sie konstituierten Netzwerk konkurrierender Treuebeziehungen ein stabilisierendes Strukturelement zu sehen. Zweifellos entstanden zusätzliche Konfliktpotentiale, wenn zwei Herren um die Loyalität eines Vasallen kämpften. Insgesamt aber wirkte das Geflecht sich überschneidender Bindungen konfliktbegrenzend und eröffnete die Möglichkeit jederzeitiger Deeskalation.“

Treue‘ und hielten nicht die hierarchischen, vertikalen personalen Bindungen, die sich im ‚Lehnswesen‘ abbilden, den Staat des frühen und hohen Mittelalters zusammen?

2 Welches ‚Lehnswesen‘, welche ‚Lehen‘ und ‚Vasallen‘?

Zum Forschungsstand

Eine solche umfassende Sicht auf das Lehnswesen ist in den letzten Jahren deutlich in Frage gestellt worden.²³ In populären Geschichtsdarstellungen, im allgemeinen Geschichtsbewusstsein und wohl zum Teil auch noch in der Schule vermittelt das Lehnswesen eine Art ‚Verfassung‘ des mittelalterlichen Gemeinwesens, mehr noch das Modell einer hierarchischen, durch Belehnungen abgestuften Gesellschaftsordnung vom König bis zu einfachen Freien.

Das schulische Lernziel wird offenbar durchaus erreicht, denn mit dem ‚Lehnswesen‘ assoziieren viele etwas; es gilt als charakteristisches Merkmal des Mittelalters. Ganz anders sieht die Forschung seit einigen Jahren auf das ‚Lehnswesen‘. Obwohl das Thema lange Zeit als etwas verstaubt galt, fristete es ein anerkanntes und geschütztes Dasein im Reservat von Handbüchern und Gesamtdarstellungen, die notgedrungen einen älteren Forschungsstand fortschrieben. Es überdauerte gleichsam als Petrefakt einer älteren verfassungsgeschichtlichen Lehre. Genauer nachfragen durfte man nach der Kraft und der Bedeutung der Bindung zwischen ‚Herrn‘ und ‚Mann‘ und nach den Funktionen, die ihnen zugeschrieben wurden, nicht, aber das wollte auch gar niemand, denn die Forschung wandte sich anderen Themen zu.

Der Kern dieser Bindung, der Ausgangspunkt dieser Thesenbildung, nahm sich nach Francois Louis Ganshof, der mit seinem seit 1944 immer wieder aufgelegten Büchlein *Qu'est-ce que la féodalité?* (deutsch zuerst 1961 „Was ist das Lehnswesen?“)²⁴ das Bild nicht unwesentlich mitprägte, auf folgende Weise aus: Ein Freier, nämlich der Lehnsherr, überließ einem anderen Freien ein dingliches Gut (ein Stück Land, ein Amt,

²³ Zum Forschungsstand Literatur wie Anm. 1.

²⁴ François Louis GANSHOF, *Qu'est-ce que la féodalité*, Brüssel 1944; Im Folgenden wurde die 7. Aufl. der deutschen Ausgabe benutzt.

ein Nutzungsrecht) auf Lebenszeit, damit dieser ihm Treue, Gehorsam und bestimmte Dienstleistungen, im Zentrum den Waffendienst, erwies. Besiegelt wurde das Lehnverhältnis in einem rituellen Akt, der sog. Mannschaftsleistung. Dieser Akt bestand aus drei Handlungen: dem Handgang, mit dem der Vasall seine Hände in die seines Herren gab, dem Treueid des Vasallen und der Investitur des Lehnnehmers durch den Herrn mit einem symbolträchtigen Gegenstand, mit dem ihm das Recht der Nutzung des Lehnobjekts überlassen wurde. Dieses konstitutive Ritual für die Begründung des Lehnswesens beobachtete Ganshof in seiner konkreten Ausformung über die Zeiten hinweg, wenig verändert habe es vom Ende des 9. bis ins 12. Jahrhundert gegolten, in der Zeit des ‚klassischen Lehnswesens‘. Es war die Keimzelle eines verfassungsgeschichtlichen Systems, der hierarchisch gestuften Unterordnung von Freien unter andere Freie.

Dieses Bild, das vor der Zusammenfassung Ganshofs weitaus differenzierter Heinrich Mitteis in großen, europäisch vergleichend angelegten Synthesen ausgearbeitet hatte, war in seinen Nachwirkungen bis vor wenigen Jahrzehnten in Geltung.²⁵ Seit einigen Jahren hat sich das im deutschsprachigen Raum geändert, den Impuls gab das 1994 erschienene Buch der englischen Historikerin Susan Reynolds,²⁶ das hierzulande anfangs nur verhalten aufgenommen wurde.²⁷ Reynolds sah das Lehnswesen als Konstrukt frühneuzeitlicher Juristen, das für die Deutung sozialer und politischer Beziehungen des Mittelalters bei weitem überbewertet worden sei. Seitdem durch eine Münchner Tagung im Jahr 2008 die

²⁵ MITTEIS, Lehnrecht und Staatsgewalt; Heinrich MITTEIS, Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des hohen Mittelalters, Weimar ³1948.

²⁶ Susan REYNOLDS, Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted, Oxford 1994.

²⁷ Zur frühen Debatte um das Buch: Jürgen DENDORFER, Zur Einleitung, in: Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz, hrsg. v. Jürgen Dendorfer / Roman Deutinger (Mittelalter-Forschungen 34), Ostfildern 2010, S. 11–39, hier: S 14–21.

Diskussion im deutschsprachigen Raum forciert wurde, begannen Reynolds Thesen mit Verzögerung und deutlich modifiziert rezipiert zu werden.²⁸

Die Dekonstruktion des klassischen Lehnswesens ist mittlerweile allgemein. Seitdem folgt Jahr für Jahr mindestens ein Band zum Thema.²⁹ In einem Freiburger Projekt, das nach der „Formierung des Lehnswesens im 12. und 13. Jahrhundert“ fragt, zeichnet sich als Ergebnis ab, dass sich die einhellige Durchsetzung eines Lehnswesens im Sinne der großen Synthesen von Heinrich Mitteis oder des Büchleins von François Louis Ganshof auch in diesem Zeitraum nur partiell greifen lässt; sollte sich dieser Befund bestätigen, dann werden viele Erklärungen für staatliche Phänomene des frühen und hohen Mittelalters obsolet. Fällt das ‚Lehnswesen‘ als zwar nur noch selten explizites, implizit aber weithin prägendes Deutungsmuster, dann werden zwangsläufig viele liebgewonnene Annahmen unhaltbar: etwa über die politische Kultur und die Bedeutung von Gefolgschaft und Treue in ihr, oder über die Hierarchisierung politischer und sozialer Beziehungen, aber auch über Phänomene wie die Organisation von Heeren im Früh- und Hochmittelalter.

Die jüngere Forschung hat die zwangsläufige Verbindung von Lehen und Vasallität und damit das ‚Lehnswesen‘ im engeren Sinne für die Zeit vor der Mitte des 12. Jahrhunderts in Frage gestellt, andere verlagern mittlerweile seine Existenz erst ins 13. Jahrhundert, und sehen sie auch dort nur als ein partikulares Phänomen, das bei weitem nicht so verbreitet war, dass ihm der Rang einer Art ‚Ersatzverfassung‘ hochmittelalterlicher Reiche zukommen konnte.

Über die ‚Rechte und Pflichten von Herrn und Vasall‘ im hohen Mittelalter zu sprechen, ist also in verschiedener Hinsicht problematisch. Erstens könnte es sein, dass erst im Laufe des 12. Jahrhunderts eine Konzeption des ‚Lehnswesens‘ im Sinne der älteren Handbücher entstand, d.h., dass möglicherweise erst in diesem Zeitraum eine normative

²⁸ DENDORFER/DEUTINGER (Hrsg.), Lehnswesen.

²⁹ Vgl. neben den in Anm. 1 genannten Werken vor allem den Sammelband: Ausbildung und Verbreitung des Lehnswesens im Reich und in Italien im 12. und 13. Jahrhundert, hrsg. v. Karl-Heinz Spieß (Vorträge und Forschungen 76), Ostfildern 2013.

Ordnung hervortritt, die es erlaubt, Rechte und Pflichten des Herren und des Vasallen so voneinander abzugrenzen, wie das die ältere Forschung gerne für das ‚Lehnswesen‘ seit dem 8. Jahrhundert tat. In einer jüngeren Handbuchdarstellung von 2009, die aufgrund ihres Genres nicht vom damals publizierten Forschungsstand abrücken konnte, sind noch Sätze zu lesen wie: „Der Herr war gegenüber seinem Vasallen auch zur Treue verpflichtet ... Der Herr musste für einen angemessenen Unterhalt des Vasallen sorgen, was durch die Vergabe des Lehens geschah und seinem Mann vor allem Schutz und Schirm für den ungestörten Besitz des Lehens gewähren. Insofern war der Lehnsherr bei einem rechtswidrigen Angriff gegen das Lehen des Vasallen zur Hilfeleistung aufgefordert...“³⁰ – Die „Treueverpflichtung“ des Mannes sei hingegen zum einen „negativ bestimmt, d.h. er musste alles unterlassen, was seinem Herrn Schaden zufügen könnte. Er durfte weder Rechte noch Besitz seines Herrn angreifen und ohne vorherige Aufkündigung des Lehnbandes auch keine Fehde gegen diesen führen. Zum anderen ergab sich aus dem Treueid eine positive Verpflichtung, die sich mit der Leistung von *auxilium* und *consilium* umschreiben lässt, d.h. er musste dem Herrn mit ‚Rat und Tat‘ zur Seite stehen“, die Pflichten bestanden konkret aus der ‚Heerfahrt‘, d.h. militärischer Unterstützung und der ‚Hoffahrt‘, der Beratung des „Herrn bei wichtigen Angelegenheiten“.³¹ Neugierig geworden, auf welche Quellenstellen sich solche Axiome stützen, wird man auf ältere rechtsgeschichtliche Synthesen und auf Lehnsurkunden des endenden 14. und des 15. Jahrhunderts verwiesen, die die Aussagen nur zum Teil stützen. Selbst wenn ‚Herrn‘ und ‚Mann‘ aber im späteren Mittelalter tatsächlich ein solches System der Rechte und Pflichten verband, stellt sich die Frage, wann diese Verbindung entstand und ab wann sie zwingend war.

Daran schließt sich ein zweiter Problemkreis an. Die jüngere Diskussion um das Lehnswesen hat sich, einer Forderung von Susan Reynolds folgend, darum bemüht, umsichtig zu unterscheiden, wann ein

³⁰ SPIER, Lehnswesen in Deutschland, S. 30.

³¹ SPIER, Lehnswesen in Deutschland, S. 30f.

Quellenbeleg in welchem Kontext auftritt. Sie differenzierte zwischen Räumen – findet sich ein Beleg zuerst im Reich nördlich der Alpen, in Burgund, in Oberitalien – und Zeiten – ist ein Wort und das dahinter erkennbare Konzept zuerst im 8., im 10. oder im 13. Jahrhundert nachweisbar – und wurde zunehmend vorsichtiger, aus heterogenen Belegen zu eruieren, was ein ‚Lehen‘, ein ‚Vasall‘ oder ein ‚Lehnswesen‘ sei. Bei etwas Nachdenken leuchtet ein, dass die Voraussetzung der älteren Forschung mehr als fraglich ist: Ein über fünf Jahrhunderte vom 9. bis ins 13. Jahrhundert in den Kernelementen weitgehend wandlungsresistentes ‚Lehnswesen‘, das hierarchische Bindungen unter Freien in wirtschaftlicher, sozialer und politischer Hinsicht prägte, ist eigentlich undenkbar. Letztlich ist es nur aus der Dominanz eines rechts- und verfassungsgeschichtlichen Zugriffs zu erklären, der zur ideengeschichtlichen Archäologie der Mittelalterforschung seit dem 19. Jahrhundert gehört.

Diese räumliche und zeitliche Differenzierung der Diskussion um das Lehnswesen hat allerdings bisher die Erörterung um die Rechte und Pflichten zwischen Herrn und Vasallen noch nicht erfasst, was mit einem dritten Problem zusammenhängt: Die Revision der älteren Forschung stützte sich bislang vor allem auf urkundliche Quellen, sie suchte in ihnen nach Belegen für das ‚Lehen‘, für ‚Leiheformen‘ und setzte sie in Bezug zu Formen der hierarchischen Unterordnung Freier unter andere Freie. Der Blick auf die Normen, die Herrn und Vasallen aneinanderband, kam dabei möglicherweise zu kurz, da sie in der Historiographie erörtert werden.

Das Thema der ‚Rechte‘ und ‚Pflichten‘ eines Vasallen im Hochmittelalter führt also beim derzeitigen Forschungsstand rasch auf brüchiges Eis. Und dennoch ist nicht zu bestreiten, dass es offensichtlich schon vor der Mitte des 12. Jahrhunderts einen gewissen Verhaltenscodex gab. Der *miles* Bischof Ottos, Graf Adalbert, konnte diesen in Trient nicht genauso schlecht behandeln wie die anderen Teilnehmer der Gesandtschaft Heinrichs V. Diese Art ‚negative Treue‘ war anscheinend die Geschäftsgrundlage zwischen einem Herrn und seinem *miles*. Der Bamberger Chronist musste sie nur im Nebensatz erwähnen und konnte ihre Kenntnis voraussetzen. Doch was bedeutet es, wenn er Adalbert als *miles* Bischof

Ottos von Bamberg bezeichnete? Ist dann anzunehmen, dass dieser ein Lehen vom Bamberger Bischof hatte und deshalb sein Vasall war?

3 Was war ein *miles* am Beginn des 12. Jahrhunderts?

Beobachtungen an der Ekkehard-Chronik, der Anonymen Kaiserchronik und den Briefen Heinrichs IV.

Die Bamberger Frutolf-Forsetzung, die bislang Ekkehard von Aura zugeschrieben wurde, erwähnt zumindest nicht, dass Adalbert ein Lehen von Bischof Otto von Bamberg hatte. Er sei „in jener Gegend ausgezeichnet gewesen durch eine Grafschaft“, womit Adalbert zur am Beginn des 12. Jahrhunderts noch überschaubaren Zahl von Grafen gehörte.³² Die einschlägige landesgeschichtliche Forschung konnte ihn dennoch nicht eindeutig identifizieren. Während ihn ein Teil der Forschung in die Genealogie der späteren Grafen von Tirol einreichte,³³ sah Josef Riedmann in Adalbert einen Grafen von Flavon.³⁴ In beiden Fällen, gleich ob als Graf von Tirol oder von Flavon, ist nicht nachzuweisen, dass er ein ‚Lehen‘ vom Bamberger Bischof hatte. Ekkehards Bericht ist in dieser Hinsicht durchaus charakteristisch. Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts erwähnen historiographische und urkundliche Quellen häufiger *milites* oder *beneficia*, nur selten aber beides in einem Atemzug und zwingend aufeinander bezogen. Vor allem für weltliche Große, für Adelige ab dem Grafenrang, sind solche Belege äußerst selten, während ‚Lehen‘ als Gegenleistung für

³² EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio III (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1106, S. 274: ... *quidam Adelbertus adolescens, partium tamen illarum quodam insignis comitatu*.

³³ Camillo TROTTER, Zur Herkunft der älteren Grafen von Tirol, in: Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs 12 (1915), S. 75–85 u. 147–155; Tiroler Urkundenbuch, Bd. 1: bis zum Jahre 1200, bearb. v. Franz Huter, Innsbruck 1937, Nr. 182, S. 80f.; Therese MAYER/Kurt KARPf, Herrschaftsaufbau im Südostalpenraum am Beispiel einer bayerischen Adelsgruppe. Untersuchungen zum Freisinger Vizedom Adalbert, zur Herkunft der Eurasburger in Bayern, der Grafen von Tirol und der Grafen von Ortenburg in Kärnten, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 63 (2000), S. 491–539, hier: S 526–536.

³⁴ Josef RIEDMANN, Von alten Grafen und neuen Gräfinnen. Anmerkungen zur Genealogie der älteren Grafen von Tirol, in: Tirol zwischen Zeiten und Völkern. Festschrift für Helmut Gritsch zum 60. Geburtstag am 20. Juni 2002, hrsg. v. Eugen Thurnher (Schlern-Schriften 318), Innsbruck 2002, S. 37–49, hier: S 37–39.

den Kriegsdienst im Auftrag ihrer Herren bei Ministerialen und einfachen Freien durchaus vorkommen. Aber konnte Adalbert *miles* des Bischofs von Bamberg sein, ohne ein Lehen von ihm zu halten? Was bedeutete es dann, am Beginn des 12. Jahrhunderts ein *miles* zu sein?

Das Wort *miles* ist einer der Schlüsselbegriffe zur Beschreibung nicht nur der militärischen, sondern auch der sozialen und politischen Ordnungen des frühen und hohen Mittelalters. Da die im klassischen Latein angelegte Grundbedeutung ‚(Fuß-)Soldat‘ immer präsent blieb, ist bis ins hohe Mittelalter eine Übersetzung mit ‚Krieger‘ oder ‚Kämpfer‘ legitim und nicht selten treffend. Darüber hinaus hat die Forschung die Bedeutung des von Freien oder Unfreien als zunehmend professionalisierten Kriegern ausgeübten Kriegsdienstes für die politische Verfasstheit früh- und hochmittelalterlicher Reiche hoch veranschlagt. Seit dem 19. Jahrhundert steht deshalb der *miles*-Begriff im Zentrum verfassungsgeschichtlicher Diskussionen. Vom 10. bis ins 12. Jahrhundert lässt sich *miles* abhängig vom Kontext gleichermaßen begründet als ‚Krieger‘, als ‚gepanzterter Reiter‘, als ‚Vasall‘, als ‚Ministeriale‘ oder als ‚Ritter‘ übersetzen. Jeder dieser Interpretationen liegen aber zum einen verfassungsgeschichtliche Vorannahmen und zum anderen eine über die einzelne Quellenstelle hinausgehende, entkontextualisierte Zusammenschau von Belegen zugrunde. Die Einbettung dieser Deutungen in Entwicklungsmodelle wie dasjenige vom gepanzerten Reiter als Vasallen bis zum Ritter erschwert zudem eine zeitlich und regional differenzierte Interpretation.³⁵ Was es heißt, wenn zum Jahr 1106 in der zeitgenössischen Bamberger Chronistik Adalbert als *miles* Ottos von Bamberg bezeichnet wird, ist deshalb nicht einfach zu sagen.

Unter den maßgeblichen Studien, die sich mit der Begriffsgeschichte von *miles* und *militia* im hohen Mittelalter beschäftigen,³⁶ ragt in

³⁵ Vgl. die letzte deutschsprachige Synthese zu diesem Thema von Josef FLECKENSTEIN, *Rittertum und ritterliche Welt. Unter Mitwirkung von Thomas Zotz*, Berlin 2002.

³⁶ Georges DUBY, *Die Ursprünge des Rittertums*, in: *Das Rittertum im Mittelalter*, hrsg. v. Arno Borst (Wege der Forschung 349), Darmstadt 1989, S. 349–369 [erstveröffentlicht 1968]; Johann JOHRENDT, *Milites und Militia im 11. Jahrhundert. Untersuchung zur Frühgeschichte des Rittertums in Frankreich und Deutschland*, Diss. Phil. Uni Erlangen,

methodischer Hinsicht ein Aufsatz Hagen Kellers hervor, der an Belegen des 10. und 11. Jahrhunderts im *Regnum Italiae* zeigen konnte, wie wichtig eine kontextabhängige Interpretation ist.³⁷ Ein Vorgehen, das jüngst David Bachrach für *miles*-Belege bei Historiographen des 11. Jahrhunderts im Reich nördlich der Alpen wieder aufgegriffen hat.³⁸ Blicken wir von diesen methodischen Überlegungen ausgehend zuerst auf den Sprachgebrauch in der Bamberger Chronistik, den Fortsetzungen Frutolfs von Michelsberg, von denen eine Ekkehard von Aura verfasste.³⁹

Nürnberg 1971; Johann JOHRENDT, „Milites“ und „Militia“ im 11. Jahrhundert in Deutschland, in: *Das Rittertum im Mittelalter*, hrsg. v. Arno Borst (Wege der Forschung 349), Darmstadt 1989, S. 349–369 [erstveröffentlicht 1968], S. 419–436; Josef FLECKENSTEIN, Über den engeren und weiteren Begriff von Ritter und Rittertum (*miles* und *militia*), in: *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburtstag*, hrsg. v. Gerd Althoff u.a., Sigmaringen 1988, S. 379–392; Franz-Reiner ERKENS, *Militia* und Ritterchaft. Reflexionen über die Entstehung des Rittertums, in: *Historische Zeitschrift* 258 (1994), S. 623–659; zur frühmittelalterlichen Vorgeschichte des Begriffs: Laury SARTI, Der fränkische *miles*: weder Soldat noch Ritter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 52 (2018), S. 99–117; zur Entwicklung in der Stauferzeit mit neuen Überlegungen: Marco KRÄTSCHMER, Rittertum und Lehnswesen in der Stauferzeit, in: *Frühmittelalterliche Studien* 54 (2020), S. 349–394.

³⁷ Hagen KELLER, *Militia*, Vasallität und frühes Rittertum im Spiegel oberitalienischer *Miles*-Belege des 10. und 11. Jahrhunderts, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 62 (1982), S. 59–97.

³⁸ David Stewart BACHRACH, *Milites and Warfare in Pre-Crusade Germany*, in: *War in History* 22 (2014), S. 298–343.

³⁹ Im Folgenden werden allein die von Schmale/Schmale-Ott als Ekkehard III und IV bezeichneten Versionen der Chronik ausgewertet, vgl. dazu oben Anm. 10 und EKKEHARD VON AURA, *Chronik. Recensio IV* (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), S. 334–377; zur neu aktuellen Diskussion über die Zuschreibung der Fortsetzungen Frutolfs von Michelsberg aus dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts an Ekkehard von Aura und seinen Anteil an der Bamberger Weltchronistik vgl. Thomas John Henry MCCARTHY, Introduction, in: *Chronicles of the Investiture Contest. Frutolf of Michelsberg and his Continuators*, Translated and Annotated, Manchester 2013, S. 1–83, hier: S. 66–83; und nun maßgeblich: MCCARTHY, *Continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle*, sowie: Martina HARTMANN, Einleitung, in: *Die sogenannte Anonyme Kaiserchronik nach Vorarbeiten von Irene Schmale-Ott (+) und Franz-Josef Schmale (+)* hrsg. v. Martina Hartmann unter Mitarbeit v. Ioanna Georgiou (MGH SS 33,2), digitale Vorabedition 2019, http://www.mgh.de/fileadmin/Downloads/pdf/Bamberger_Weltchronistik/kaiserchronik/Anonyme_Kaiserchronik_Satzlauf_2019-08-01T09_02.pdf, S. XII–XXXIX.

Wer wird in dieser Chronik über die genannte Stelle aus dem Jahr 1106 hinaus als *miles* bezeichnet?

In den Grundzügen weist der *miles*-Begriff in diesen Texten ähnliche Bedeutungsnuancen auf, wie sie Keller für die italienischen Belege erfasste. Der Mönch Ekkehard, seit 1108 Abt des von Bischof Otto gegründeten Bamberger Eigenklosters Aura an der Saale und der Hirsauer Reformbewegung verbunden⁴⁰ bzw. die Bamberger Fortsetzer Frutolfs aus dem Umfeld der dortigen Bischofskirche sahen die *milites* als einen *ordo*, neben Klerikern und der *plebs*. In zwei Passagen zeigt sich dieser Gebrauch des Wortes, der an sein erstes Auftreten im Umfeld oberitalienischer Bischöfe um 1000 erinnert. Als Kaiser Heinrich V. im Jahr 1115 in Mainz einen Hoftag halten wollte, zu dem kaum mehr einer der Großen bereit war zu kommen, sahen die Mainzer eine Gelegenheit gekommen, um die Freilassung ihres seit Jahren vom König in Gefangenschaft gehaltenen Erzbischofs zu fordern. „Gepanzerte und bewaffnete“ Mainzer (*loricati et armati*) umgaben die Pfalz, andere drangen sogar in deren Vorhalle ein. Nur mit Mühe konnte der Kaiser den „rasenden Zorn“ (*ferventissimus furor*) der *milites* und der *plebs* besänftigen und Mainz verlassen.⁴¹ Nach drei Tagen entließ er Erzbischof Adalbert aus der Haft und gab ihm seinem Bischofsstuhl zurück. Die *milites* werden hier als ein *ordo* verstanden, der die Herrschaft eines Bischofs stützte. In vielen Urkunden des 11. Jahrhunderts wird ihre Zustimmung neben den Kanonikern und

⁴⁰ Zur Vita und Werk Ekkehards vgl. nun mit einer maßgeblichen, kritischen Revision: MCCARTHY, *Continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle*, S. 39–80; den älteren Forschungsstand zusammenfassend: Das Necrolog des Klosters Michelsberg in Bamberg, hrsg. v. Johannes Nospickel (MGH Libri memoriales et necrologia NS 6), Hannover 2004, S. 335f., mit Bezug auf Hartmut HOFFMANN, *Bamberger Handschriften des 10. und des 11. Jahrhunderts* (MGH Schriften 39), Hannover 1995, S. 59–62.

⁴¹ EKEHARD VON AURA, *Chronik. Recensio III* (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1115, S. 314f.: ... *dum ipse (sc. Heinricus imperator) Mogontię presens conductum frustra prestatum conventum – nam preter paucos episcopos nemo principum adventabat –, Mogontini aptum sibi tempus arridere perpendentes subito palatium loricati et armati vallant, alii atrium furiose irruentes in turmas et cuneos se glomerant, omnia strepitu, cuncta clamoribus implentes aulicis horribile spectaculum demonstrant... Ita sedato vix militum plebisque ferventissimo furore cesar ab urbe secessit et iuxta placitum tertia die Adelbertum, quem iam per annos tres artissima mancipaverat custodia vix nimirum ossibus herentem cathedrę suę remisit.*

Klerikern einer Bischofskirche festgehalten, sie treten als herausgehobener Teil des *populus* eines Bistums hervor. Bischöfe hatten südlich wie nördlich der Alpen seit dem 10. Jahrhundert eine solche *militia*, eine bewaffnete Kriegerschar, der um 1000 in den neuen Entwürfen von der Ordnung der Welt ein legitimer Platz zugewiesen wurde.

Miles wird in diesem Sinne noch an einer weiteren Stelle verwendet. In Bericht zum Jahr 1117 ziehen Donner, Blitze und Stürme als ein Zeichen göttlichen Zorns über die anhaltenden Auseinandersetzungen im Reich auf. Besonders stark wurde Lüttich von einem Unwetter getroffen. Als sich der Klerus aus der ganzen Stadt zum Gebet in der Kathedralkirche versammelt hatte, brach aus heiterem Himmel ein Gewitter los, das viele an die Stunde des Jüngsten Gerichts denken ließ: Zwei Kleriker und ein *miles* „von den Vornehmen“ (*de illustribus*) starben dadurch zwischen den „heiligen Gebäuden“. ⁴² Wieder ist der Bezug zur Bischofskirche von Lüttich offensichtlich, die *milites* stehen an der Spitze der Laien des Bistums. Aufhorchen lässt aber die Formulierung, getötet worden sei ein *miles* von den Vornehmen (*de illustribus*). Das ist ein Hinweis darauf, dass es auch *milites* unterhalb dieser Spitzengruppe gab.

Auf eine solche breitere, nicht zum höheren Adel zählende Schicht von *milites* verweisen weitere Belege. Als Heinrich V. nach Kämpfen mit Erzbischof Friedrich von Köln in dessen Gebiet eine Burg errichtete, statete er diese mit „Kriegern, Waffen und sonstigen Mitteln“ (*militibus, armis atque stipendiis*) aus;⁴³ in Thüringen verwüsteten „gewisse kaiserliche *milites*“ (*quosdam caesarianos milites*) das Land, sie wurden von den Sachsen in der Wachsenburg eingeschlossen und schließlich vertrieben.⁴⁴ In beiden Fällen liegt nahe, dass unter den *milites*, die entweder als Zubehör

⁴² EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio IV (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1117, S. 336: ... *duobus nimirum clericis et uno de illustribus milite hac tempestate intra sacras edes absumptis*.

⁴³ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio III (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1114, S. 312: *Qua undique vastata et in medio regionis illius castro firmo constructo eoque militibus, armis atque stipendiis instructo hieme superveniente ab armis disceditur*.

⁴⁴ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio IV (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1120, S. 344: ... *ac inter hæc etiam quosdam milites cesarianos Thuringiam vastantes in castello Wassenburg singulis presidii circumcludentes tandem penuria afflictos expulerunt*

der Burgen oder als *quosdam milites* bezeichnet werden, einfachere Krieger, womöglich sogar nur Ministeriale zu verstehen sind. Diese könnten auch gemeint sein, wenn die Ekkehard-Chronik lapidar zum Jahr 1117 berichtet, Graf Emicho sei von *milites* des Herzogs Friedrich ermordet worden (*Emicho comes a militibus Friderici ducis occiditur*).⁴⁵ Solche Gruppenbezeichnungen der *milites* sind immer bezogen auf bestimmte Herren, zum Beispiel auf den König oder auf Herzog Friedrich II. von Schwaben. Bezeichnend ist nun, dass an anderen Stellen der Chronik durchaus Ministeriale in Bezug zu ihren jeweiligen Herrn genannt werden, etwa bei einer mit den Mainzer Vorgängen des Jahres 1114 vergleichbaren Szene, als es bei der Weihnachtsfeier Heinrichs V. in Utrecht zu einer Auseinandersetzung zwischen Höflingen (*aulicos*) und den Ministerialen des Bischofs kam (*episcopi ministeriales*).⁴⁶ Mit dem Wort *milites* bezeichnen die Frutolf-Fortsetzer somit zum einen die Waffentragenden im Umfeld von Bischöfen, denen ein Platz in der gottgewollten Ordnung zukam, zum anderen steht es im übertragenen Sinne für Krieger oder Soldaten im Dienst bzw. auf Seiten ihrer Herren. In beiden Fällen liegt nahe, dass es sich dabei nicht nur um adelige *milites* handelte, sondern durchaus um ein sozial breiteres Feld, das möglicherweise sogar Ministeriale mit einschließen konnte.⁴⁷

Einen anderen Akzent dagegen, der auf ein gewisses Ethos dieser Kämpfenden im Sinne des entstehenden Rittertums verweisen könnte, setzten die Chronisten an zwei weiteren Stellen. Am Ende der Regierungszeit Heinrichs V. habe in Sachsen und in ganz Deutschland die Gefahr von Bürgerkriegen bestanden. Überall hätten Räuber überhand-

⁴⁵ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio IV (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1117, S. 336: *Emicho comes a militibus Friderici ducis occiditur*.

⁴⁶ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio IV (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1123, S. 360: *Oritur in ipsis festibus quedam simultatio inter aulicos scilicet et episopi ministeriales, quę etiam eo processit, ut universa curia simul ac civitate commota utriusque armatę concurrerent cohortes*.

⁴⁷ Thomas ZOTZ, Die Formierung der Ministerialität, in: Die Salier und das Reich, Bd. 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel, hrsg. v. Stefan Weinfurter unter Mitarbeit v. Hubertus Seibert, Sigmaringen 1992, S. 3–50, hier: S 45, mit Hinweisen darauf, dass am Beginn des 12. Jahrhunderts auch Ministeriale als *milites* bezeichnet werden.

genommen; sie „überfielen unter dem Namen von ‚Reitern‘ (*equites*) Dörfer und Felder der Kirchen, plünderten die Bauern zu Hause und auf dem Feld, und unter Martern – was für ein Verbrechen! – erzwangen sie, die nur von Brot und Wasser sich zu ernähren pflegten, dass ihnen üppige Mähler bereitet wurden ...“⁴⁸ *Equites*, Reiter oder Ritter, haben sich anders zu verhalten als *predones*, Räuber. In einer zweiten Stelle, fast unmittelbar auf diese folgend, wird von geisterhaften Erscheinungen im Wormsgau berichtet: Eine „ansehnliche und bewaffnete Reiterschar“ (*non modica et armata multitudo equitum*), sei Tag für Tag aus einem Berg gekommen; auf Nachfrage erfahren die Bewohner, dass es sich um die Seelen vor nicht allzu langer Zeit getöteter *milites* handle. Ihr Kennzeichen waren „Waffen, Rüstung und Pferde“ (*arma vero et habitus atque equi*).⁴⁹ Unter diesen sei auch der vor wenigen Jahren erschlagene Graf Emicho erschienen.⁵⁰ Das Pferd, die Rüstung und die Bewaffnung machen den *miles* bzw. *eques* (den ‚Ritter‘) ebenso aus wie eine gewissen Geboten unterliegende Gewaltausübung. In der Diskussion um die Entstehung des Rittertums wurde betont, dass ein solcher weiterer Begriff des ‚Ritters‘ sozial vom hohen Adel bis zu Ministerialen reichen konnte.⁵¹ Diese Vorstellung greifen wir auch in den Frutolf-Fortsetzungen, in denen auch Graf Emicho unter den *milites* als Wiedergänger erscheint. Die Verwendung des *miles*-Begriffs in diesen Texten zeigt die zunehmende Verbreitung eines derartigen Verständnisses von *miles* am Beginn des 12. Jahrhunderts an.

⁴⁸ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio IV (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1123, S. 362: ... *Predones quippe, qui sub nomine equitum undique superhabundabant, villas et agros ecclesiarum invadabant, colonos domi forisque spoliabant et ah scelus! qui pane solo et aqua viciticare solebant, delicias sibimet ministrari tormentis exigebant ...*

⁴⁹ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio IV (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1123, S. 362: „*Non sumus*“, inquit, „*ut putatis fantasmata nec militum ut a vobis cernimur turba, sed anime militum non longe antehac interfectorum. Arma vero et habitus atque equi, quia nobis prius fuerant instrumenta peccandi, nunc nobis sunt materia tormenti, et vere totum ignitum est, quod in nobis cernitis, quamvis id vos corporalibus oculis discernere non possitis.*“

⁵⁰ EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio IV (ed. Schmale/Schmale-Ott; FSGA 15), ad 1123, S. 362.

⁵¹ FLECKENSTEIN, Über den engeren und weiteren Begriff.

Ein Befund, der durchaus übereinstimmt mit für Italien, Frankreich und das Reich nördlich der Alpen getroffenen Beobachtungen.

Allerdings geht die einschlägige Forschung zu den Anfängen des Rittertums auch davon aus, dass eine seiner wesentlichen Wurzeln die frühmittelalterliche Vasallität sei. Der Begriff *miles* trat danach im 10. Jahrhundert an die Stelle des *vassus* oder *vasallus*.⁵² Trotz dieser veränderten Bezeichnung habe aber die vasallitische Bindung der *milites* des 11. Jahrhunderts an ihre Herrn fortbestanden, auch wenn sich gerade hohe Adelige nicht mehr so nannten.⁵³ Zumindest im klassischen feudo-vasallitischen Sinne, d.h. in Bezug auf ein Lehen, das zum Kriegsdienst verpflichtete und das neben der persönlichen Bindung die dingliche Grundlage der Beziehung zwischen Herrn und Mann war, lässt sich diese Auffassung nach der Lektüre der Bamberger Chronistik nicht bestätigen. Kein einziges Mal nennen die Chronisten an den genannten Stellen *beneficia* der *milites*. Waren ‚Lehen‘ für die Verfasser der Texte so selbstverständlich, dass man sie nicht erwähnen musste? Oder waren sie nicht konstitutiv für die Bindung eines Vasallen an seinen Herrn?

Ein vergleichender Blick auf die wenige Jahre vor Ekkehards von Aura Chronikfortsetzung entstandene Anonyme Kaiserchronik für Heinrich V. bietet vertiefende Befunde.⁵⁴ Die Kaiserchronik teilt mit Ekkehard eine gemeinsame Vorlage, setzt aber durchaus eigenständige Akzente. In ihr werden an zahlreiche Stellen *milites* erwähnt. Im Vergleich zu den Frutolf-Fortsetzungen aus Bamberg ist der Duktus der Chronik deutlich weltlicher, da der unbekannte Verfasser für Kaiser Heinrich V. und seinen Hof schrieb.⁵⁵ Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass sich die dort auftretende Einordnung der *milites* als ein Stand der Bischofsherrschaften nicht findet. Häufig sind hingegen Belege, in denen *milites* als bewaffnete Kämpfer, aus denen sich Heere konstituieren, verstanden werden, ohne

⁵² FLECKENSTEIN, Über den engeren und weiteren Begriff, S. 382–384; ERKENS, Militia und Ritterschaft, S. 629–633.

⁵³ Dazu ERKENS, Militia und Ritterschaft, S. 633f.

⁵⁴ Anonyme Kaiserchronik (ed. Hartmann; MGH SS 33,2). Im Folgenden zitierter Satzlauf: 2016-12-21T19:22.

⁵⁵ HARTMANN, Einleitung, *passim*.

dass genauere Angaben über ihren Rang bzw. ihre soziale Stellung möglich wären.

In den auf die Chronik Frutolfs von Michelsberg zurückgehenden Berichten über Kriegszüge der Salierzeit werden unspezifisch *milites* genannt, auf Seiten Heinrichs III. bei seinen Zügen nach Böhmen und Ungarn,⁵⁶ gemeinsam mit Papst Leo IX.⁵⁷ und in den späteren Kämpfen in Sachsen.⁵⁸ Auch als sich Heinrich IV. und sein Sohn militärisch gegenübertraten, führten beide eine *copia militum* oder an anderer Stelle eine *non parva militum turba* heran; 1105 lagen sich am Regen nördlich von Regensburg *milites* in den Heeren des Vaters und des Sohnes gegenüber.⁵⁹

Die Heere der Salierzeit bestanden somit nach der Kaiserchronik wesentlich aus *milites*, nur an einer Stelle werden die Großen, *proceres*, von den *milites* abgehoben, als Heinrich III. 1041 gegen Böhmen zog.⁶⁰ Bei den *milites*, die sich in den Heeren der salischen Könige versammelten, ist anzunehmen, dass sie den jeweiligen Königen zugeordnet sind. Als Herr eines *miles* wird allerdings allein Bischof Gebhard von Regensburg erwähnt, der *a proprio milite* ermordet worden sei. Ob damit ein Ministerialer oder ein Vasall des Bischofs bezeichnet wird, muss dahingestellt bleiben.⁶¹ Aufgrund dieser Beobachtungen ist anzunehmen, dass *milites* in der Kaiserchronik ebenfalls eine Funktion beschreiben, diejenige des Kriegers nämlich, worunter sozial unterschiedslos Kämpfende unter der Ebene der Großen bis hin zu Ministerialen verstanden werden konnten.

Nur an einer Stelle, im Bericht über die Unterwerfung König Berengars von Italien unter Otto den Großen, könnte im Gebrauch des *miles*

⁵⁶ Anonyme Kaiserchronik (ed. Hartmann; MGH SS 33,2), II, ad 1041, S. 90; ad 1051, S. 94.

⁵⁷ Anonyme Kaiserchronik (ed. Hartmann; MGH SS 33,2), II, ad 1053, S. 94.

⁵⁸ Anonyme Kaiserchronik (ed. Hartmann; MGH SS 33,2), II, ad 1078, S. 102f.

⁵⁹ Anonyme Kaiserchronik (ed. Hartmann; MGH SS 33,2), II, ad 1105, S. 125 u. 127f.

⁶⁰ Anonyme Kaiserchronik (ed. Hartmann; MGH SS 33,2), II, ad 1041, S. 90: *Heinricus rex duce[m] Boemie Fratzlaum bello petiit, sed multis proceribus et militibus in prestructione silve citra ultraque occisis vel captis nil memoria dignum efficere potuit.*

⁶¹ Anonyme Kaiserchronik (ed. Hartmann; MGH SS 33,2), II, ad 1105, S. 128: *Gebehardus quippe, qui locum illic pastoris per annos XVI miserabiliter occupaverat, eodem anno a quodam, quem nimis intolerabiliter iniurabat, proprio milite trucidatus duplo plangendus decesserat.*

die Vorstellung einer ‚Vasallität‘, verstanden als persönliche Unterordnung, aufscheinen. Den Worten Frutolfs folgend berichtet der Verfasser der Kaiserchronik, dass „Berengar mit seinem Sohn Adalbert nach Augsburg zur Unterwerfung kam und dort zum *miles* des Königs wurde (*factusque miles regis*)“.⁶² In welchen rituellen Formen sich dieses *miles*-Werden vollzog, wird allerdings ebenso wenig beschrieben wie eine Belehnung König Berengars. Eine dritte Bedeutungsebene, die eines bestimmten Idealen verpflichteten Kämpfers, des ‚Ritters‘, lässt sich in einer Reihe von Belegen greifen, die sicher nicht zufällig etwa ab 1100 auftreten. Zum ersten Mal wird im Zusammenhang mit der Darstellung des ersten Kreuzzugs davon gesprochen. König Balduin, der seinem Bruder Gottfried als König von Jerusalem folgte, „sei eben auf diese Weise der allerbeste Ritter (*miles*) wie er in der Pflicht der Verteidigung unermüdlich die Kriege des Herrn kämpfte“.⁶³ Von König Konrad, dem Sohn Heinrichs IV. wird hervorgehoben, dass er sich in Not geratenen Rittern zuwandte,⁶⁴ und 1111 wird sogar für König Heinrich V. selbst konstatiert, dass er in den Kämpfen mit den Römern „das Werk eines äußerst tapferen Ritters (*miles*) und des besten Feldherrn vollbrachte“.⁶⁵

Wenn Könige als besonders tapfere *milites* bezeichnet werden, dann ist das als eine Erweiterung des rein technischen Begriffs für Kämpfer zu deuten, den wir mit der Bedeutung ‚Ritter‘ assoziieren dürfen. Im Fall Balduins von Jerusalem liegt es, zumal im Kreuzzugskontext nahe, das sich in diesem Zusammenhang verstärkende Ideal des *miles christianus* hervorzuheben. Ein gewisses Ideal, an dem Kämpfende gemessen werden, wird also auch in den Belegen aus der Anonymen Kaiserchronik

⁶² Anonyme Kaiserchronik (ed. Hartmann; MGH SS 33,2), II, ad 951, S. 70: *Berengarius rex Longobardorum Cūrado suadente apud Augustum cum filio suo Adalberto ad deditionem venit factusque miles regis remissus est in regnum cum pace.*

⁶³ Anonyme Kaiserchronik, II, ad 1100 (ed. Hartmann; MGH SS 33,2), S. 120: *Cui Baldinus, frater eius, succedens per legatum apostolicę sedis accepta regali benedictione coronatur et exinde tam optimi militis quam pii defensoris officio bella domini indefesse preliatur.*

⁶⁴ Anonyme Kaiserchronik (ed. Hartmann; MGH SS 33,2), II, ad 1101, S. 121.

⁶⁵ Anonyme Kaiserchronik (ed. Hartmann; MGH SS 33,2), II, ad 1111, S. 148: *... regem per seipsum necesse esset exercitui succurrere, quod et impigre fecit et usque ad inclinatam iam diem fortissimi militis et optimi ducis agens ...*

sichtbar, insofern bestätigt die Lektüre der Chronik den aus Ekkehard gewonnenen Befund. Auch die Kaiserchronik aber lässt uns im Unklaren, worin die Bindung der *milites* an ihre Herren bestand und wiederum werden an keiner Stelle *beneficia* als Bestandteil dieser Beziehung genannt.

Abrundend sei ein kurzer Blick auf eine dritte Quellengruppe geworfen, die ebenfalls am Ende des 11. und am Beginn des 12. Jahrhunderts entstand. Briefe, die unter dem Namen Heinrichs IV. überliefert sind.⁶⁶ In diesen Briefen ist erstaunlich häufig von *beneficia* und gelegentlich auch von *milites* die Rede, und dennoch bringen sie beides kein einziges Mal miteinander in Verbindung. Wiederholt bittet in ihnen der König Äbte und Bischöfe um *beneficia* für seine Ministerialen oder für andere, die an seiner Seite kämpfen.⁶⁷ Eine Reihe von im Codex Udalrici überlieferten, an die Bamberger Bischöfe gerichtete Schreiben sind besonders aufschlussreich. So bittet Heinrich IV. 1099 nach dem Tod des Grafen Ulrichs ‚des Vielreichen‘ Bischof Rupert von Bamberg vor der Neuvergabe von dessen ‚Lehen‘ (*de beneficio, que fuit O. Divitis*) kein Versprechen oder Zugeständnis zu machen, bevor er nicht mit ihm gesprochen habe bzw. seinen Willen aus sicheren Briefen erfahren habe.⁶⁸ Die

⁶⁶ Die Zuschreibungen beruhen auf der Zusammenstellung von ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., dazu Carl ERDMANN, Untersuchungen zu den Briefen Heinrichs IV., in: Archiv für Urkundenforschung 16 (1939), S. 184–253; zur Diskussion um die Echtheit vor allem der Briefe aus dem Codex Udalrici: Peter CLASSEN, Heinrichs IV. Briefe im Codex Udalrici, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 20 (1964), S. 115–129; nun maßgeblich: Klaus NASS, Einleitung, in: Codex Udalrici, hrsg. v. Dems. (MGH Briefe der deutschen Kaiserzeit 10), Wiesbaden 2017, S. VII–CXXVI.

⁶⁷ Zur Einordnung des bittenden Königs, der in den Briefen Heinrichs IV. sichtbar wird: ERDMANN, Untersuchungen, S. 195–198; Claudia GARNIER, Die Kultur der Bitte. Herrschaft und Kommunikation im mittelalterlichen Reich (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Darmstadt 2008, S. 114–123; Claudia GARNIER, Der bittende Herrscher – der gebetene Herrscher. Zur Instrumentalisierung der Bitte im endenden 11. Jahrhundert, in: Heinrich IV., hrsg. v. Gerd Althoff (Vorträge und Forschungen 69), Ostfildern 2009, S. 189–218, hier: S. 192–194.

⁶⁸ Vgl. ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., Nr. 24, S. 34; Codex Udalrici, ed. Nass, Nr. 216, S. 369: *Tuam igitur rogamus fidelitatem confidenter, ut de beneficio, quod fuit O. Divitis, nullam promissionem vel concessionem alicui facias, donec nobis loquaris aut inde nostram sentias certis litteris voluntatem.*

Vergabe der Bamberger Lehen dieses ohne männliche Erben verstorbenen Grafen sollte im Donauraum um Passau erhebliche herrschaftliche Verschiebungen zur Folge haben.⁶⁹ Die Sorge des Königs war also berechtigt. Am Nachfolger Ruperts, Bischof Otto von Bamberg (1102-1139), wiederum kann Heinrich IV. in einem Brief nicht genug rühmen, dass er nach seiner Wahl *beneficia* nur zögernd ausgab.⁷⁰ Einmal stimmt der König in einem Brief an den Abt von St. Maximin in Trier zwar zu, dass einer seiner Ministerialen, der ein Lehen vom Kloster hielt, dieses zurückgab,⁷¹ nur ein einziges Mal aber lässt sich eine Konjektur postulieren, bei der man an eine klassische feudo-vasallitische Bindung denken könnte. Gegen die Anhänger seines Sohnes kämpfend, fordert König Heinrich IV. Bischof Otto von Bamberg auf, ihm zur Hilfe zu eilen.⁷² Er selbst sei *cum multis militibus* nach Würzburg gekommen und plane „seine Burg Nürnberg, die die Feinde belagern, zu befreien“. ⁷³ Otto solle mit allem kommen, was er aufbringen könne. Darüber hinaus bittet der König den Bischof von Bamberg, seine Notlage zu bedenken und dem „A., der für uns sehr notwendig ist, das Lehen (*beneficium*) zuzugestehen, dass er von

⁶⁹ Richard LOIBL, Der Herrschaftsraum der Grafen von Vornbach und ihrer Nachfolger. Studien zur Herrschaftsgeschichte Ostbayerns im hohen Mittelalter (Historischer Atlas von Bayern II,5), München 1997, S. 149–165; Jürgen DENDORFER, Adelige Gruppenbildung und Königsherrschaft. Die Grafen von Sulzbach und ihr Beziehungsgeflecht im 12. Jahrhundert (Studien zur bayerischen Verfassungs- und Sozialgeschichte 23), München 2004, S. 81–86.

⁷⁰ Vgl. ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., Nr. 32, S. 40f.; Text nach Codex Udalrici, ed. Nass, Nr. 236, S. 393f., hier: S 394: *Unde maximo nobis gaudio est, quod adhuc de rebus tuis optata comperimus, te videlicet ab ecclesia tua honorifice receptum gratum omnibus responsionum habitus et actuum temperantia placuisse et in prestandis beneficiis necessariam laudabiliter exhibuisse cautelam.* Dabei solle Otto auch bleiben, wie Heinrich im weiteren Text des Briefes hervorhebt.

⁷¹ ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., Nr. 6, S. 9f.: Heinrich bittet Abt und Mönche von St. Maximin das *beneficium*, das sein *serviens* an das Kloster zurückgibt, nicht wieder auszugeben, und für diesen und ihn auf dem bevorstehenden Sachsenfeldzug zu beten (1075).

⁷² ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., Nr. 35, S. 45; Codex Udalrici, ed. Nass, Nr. 234, S. 391f.

⁷³ ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., Nr. 35, S. 45; Codex Udalrici, ed. Nass, Nr. 234, S. 392: *Scias igitur, quod nos usque Wirzeburg venimus cum multis militibus et adhuc ibidem plures expectamus, cupientes cum dei virtute inimicos nostros invadere et castrum nostrum Nurenberg, quod obsident, liberare.*

Dir fordere; und berücksichtige dabei, dass uns die gegenwärtige Gefahr dazu drängt, viele zu bitten und ihrem Willen zu entsprechen, um diese in der Treue zu uns (*in nostra fidelitate*) zu bestärken“.⁷⁴ Die derzeitige Situation zwingt den König dazu, Bischof Otto darum zu bitten; sollte sich die Lage verbessern, dann werde er ihn und seine Kirche wieder berücksichtigen.

Bemerkenswert ist der Brief deshalb, weil Heinrich IV. zum einen hervorhebt, dass er gemeinsam mit seinen *militēs* in Würzburg sei, und zum anderen um ein Leihgut (*beneficium*) für einen jedoch nicht näher qualifizierten ‚A.‘ beim Bischof von Bamberg bittet. Bei näherer Betrachtung ergeben sich allerdings zahlreiche Ungereimtheiten, die einer Deutung im feudo-vasallitischen Sinne widersprechen. Erstens stehen die *multi milites* im vorausgehenden Sinnabschnitt des Schreibens, der vom Editor mit einem eigenen Abschnitt gekennzeichnet wird. Inhaltlich ist kein direkter Bezug zur Bitte um *beneficia* für ‚A.‘ im nachfolgenden Teil erkennbar. Gerade der Gegensatz zwischen den *multi milites* und dem Lehen für den einen, der so notwendig für den Bischof sei, lässt es fraglich erscheinen, ob jener unter diese zu rechnen sei.

Noch bemerkenswerter ist, dass der König Otto von Bamberg um die Belehnung bittet. Wenn ‚A.‘ die Lehen aus den Händen Bischof Ottos erhält, dann ist er Lehnsnehmer, um nicht zu sagen Lehnsmann des Bischofs von Bamberg und nicht des Königs. Dennoch erhofft sich Heinrich IV. offenbar, dass der Empfänger des Lehens nach der von Otto vorgenommenen Belehnung auf seine Seite tritt. Der beabsichtigte Effekt, dass ‚A.‘ Heinrich IV. unterstützt, wird also nicht dadurch erreicht, dass er Lehnsmann oder Vasall des Königs im klassischen Sinne wird, sondern dass Heinrich IV. sich für ihn beim Bischof von Bamberg einsetzt, damit er von diesem ein Lehen erhält. Es ist die Bitte des Königs, die Otto von Bamberg in Zeiten unangefochtener Königsherrschaft

⁷⁴ ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., Nr. 35, S. 45; Codex Udalrici, ed. Nass, Nr. 234, S. 392: *Insuper etiam diligenter te rogamus, ut in presenti nostram consideres neccessitatem et A., qui nobis est necessarius, concedas beneficium, quod a te postulat, animadvertens, quod modo nos presens periculum compellit, multis supplicare et eorum voluntatem faciendo ipsos in nostra fidelitate confirmare.*

verpflichten würde, ihr zu entsprechen. Die für ‚A.‘ ausgesprochene Bitte wiederum wiegt so schwer, dass Heinrich annimmt, dass dieser sich dafür auf seine Seite stellt. Auf diese Weise ist zu verstehen, warum der König entschuldigend anfügt, dass er in dieser Gefahrenlage für viele bitten müsse. In dieser erstaunlichen Bitte des Königs an den Bischof mag sich einerseits die bedrängte Lage Heinrichs IV. in der Auseinandersetzung mit seinem Sohn zeigen, denn durch die Bitte warf der König seine beträchtliche, wenn auch im konkreten Fall schwindende Autorität in die Waagschale, wodurch die Herrscherbitte den „Charakter einer Nötigung“ annehmen konnte.⁷⁵ Bemerkenswert ist andererseits in unserem Zusammenhang, dass der König den Bischof von Bamberg bittet, *beneficia* an seine Getreuen auszugeben. Darin könnte ein Nachhall der karolingischen *precaria verbo regis* zu fassen sein, der Bitte des Königs an Bischöfe und Äbte, Gefolgsleute mit *beneficia* auszustatten⁷⁶ oder im Bamberger Fall die besondere Nähe dieser Bischofskirche zum Königtum zum Ausdruck kommen.

Entscheidend ist in unserem Zusammenhang: Es ist nicht das Lehen, das zur *fidelitas* gegenüber dem König verpflichtet, sondern die *fidelitas* zwischen Heinrich und seinen Unterstützern besteht schon zuvor, sie wird durch vom König neu vermittelte *beneficia*, die sich gleichermaßen als Wohltaten wie Lehen übersetzen lassen, verstärkt. Zu diesem Zweck dienen offensichtlich von Bischöfen verliehene Güter. Im Gegensatz zu anderen Gunsterweisen können Besitzungen von Kirchen aber nicht verschenkt bzw. auf Dauer übertragen werden, deshalb müssen sie *beneficia* (Lehen) sein. Auf diese Weise entsteht zwar eine dauerhafte besitz- oder leiherechtliche Bindung zwischen dem Bischof bzw. seiner Bischofskirche und demjenigen, der ein *beneficium* der Kirche erhalten hat. Ob die Verleihung von Gütern allerdings dazu führte, dass der Beliehene zum ‚Vasall‘ des Bischofs wurde, lässt sich aus den Briefen Heinrichs IV. ebenso wenig erkennen wie aus den vorgestellten Chroniken.

⁷⁵ GARNIER, Der bittende Herrscher, S. 194.

⁷⁶ Zur *precaria verbo regis data*: Brigitte KASTEN, Das Lehnswesen – Fakt oder Fiktion?, in: Der frühmittelalterliche Staat – europäische Perspektiven (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16), Wien 2009, S. 331–356.

Auch die wenigen Erwähnungen von *milites* in den Briefen des Salierkönigs fügen sich also stimmig in das bisher beobachtete Bild. *Milites* sind Krieger auf Seiten des Königs, die summarisch genannt werden, ohne dass in sozialer Hinsicht Differenzierungen erkennbar wären.⁷⁷ Bemerkenswert ist jedoch eine Komponente, die offenbar wesentlich für die Bindung der *milites* an ihre Herren war: der Eid. Die Konflikte des Investiturstreits mit ihren häufigen Koalitionswechseln boten in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung Anlass für Reflexionen über die Dauerhaftigkeit von Loyalitäten, die sich etwa aus verwandtschaftlichen Banden oder durch geleistete Eide ergaben.⁷⁸

In zwei Briefen klagt Heinrich IV. über eidbrüchige *milites*. Die Selbstverständlichkeit, mit der er den Eid eines *miles* gegenüber seinem Herrn anführt, zeigt, dass er damit auf eine weit verbreitete Vorstellung rekurriert. Den Gegenkönig Rudolf von Rheinfelden, den Papst Gregor gegen Heinrich zum König ernannte, „seinen *miles*, der eidbrüchig wurde, habe der Herr zerstört“, so schreibt er an die Kardinäle im Jahr 1082.⁷⁹ Noch häufiger flicht er den *miles*-Vergleich in seinem berühmten, auf öffentliche Wirkung bedachten Brief an König Philipp I. von Frankreich aus dem Jahr 1106 ein, in dem er den Aufstand seines Sohnes schildert und seine bedrängte Situation darlegt.⁸⁰ Obwohl sein Sohn ihm „Treue und einen Eid“ ... „wie ein *miles* seinem Herrn geschworen hatte“, sei er vom Papst und seinen Helfern angestachelt in das Reich Heinrichs IV. eingefallen, habe dessen Bischöfe und Äbte abgesetzt und seine

⁷⁷ ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., Nr. 17, S. 24; Nr. 35, S. 45.

⁷⁸ Vgl. dazu WEINFURTER, Das Ende Heinrichs IV., S. 337–342; Stefan WEINFURTER, Lehnswesen, Treueid und Vertrauen, in: Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungsstrukturen – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz, hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Roman Deutinger (Mittelalter-Forschungen 34), Ostfildern 2010, S. 443–462.

⁷⁹ ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., Nr. 17, S. 25: ... *adhuc enim ipso invito (sc. Hildebrando) regnamus, et militem nostrum, quem ipse periurum super nos regem ordinavit, destruxit dominus*.

⁸⁰ ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., Nr. 39, S. 52–58; dazu ERDMANN, Untersuchungen, S. 223–227. Zu diesem Brief Heinrichs IV., der weite Verbreitung fand, zuletzt: Steffen PATZOLD, Königtum in bedrohter Ordnung: Heinrich IV. und Heinrich V. 1105/1106, in: Heinrich V. in seiner Zeit. Herrschen in einem europäischen Reich des Hochmittelalters, hrsg. v. Gerhard Lubich, Wien/Köln/Weimar 2013, S. 43–68, hier: S. 46f. u. 51–53.

„Feinde und Verfolger an deren Stelle“ gesetzt.⁸¹ Als sich Vater und Sohn trafen, habe sich der Vater dem Sohn und dann der Sohn dem Vater zu Füßen geworfen. Heinrich V. habe seinen Vater um Verzeihung gebeten und unter Tränen versprochen ihm künftig, „wie ein *miles* seinem Herrn, wie ein Sohn seinem Vater in Treue und Aufrichtigkeit zu gehorchen“, wenn er sich mit dem apostolischen Stuhl aussöhne.⁸²

Der *miles*-Vergleich dient Heinrich IV. in diesem Brief dazu, die von seinem Sohn geschuldete Treue anschaulich darzustellen. Der Eid, den sein Sohn ihm geschworen hatte, wird mit dem Eid eines *miles* gegenüber seinem Herrn gleichgesetzt, und somit als besonders verpflichtend angesehen. Auch in diesem Brief Heinrichs IV. von 1106, in dasselbe Jahr datiert wie der Überfall des Grafen Adalbert auf die Gesandtschaft Heinrichs V. bei Trient, wird deutlich: Es gab am Beginn des 12. Jahrhunderts Vorstellungen davon, wie sich ein *miles* gegenüber seinem Herrn zu verhalten hatte. Konstitutiv für die Treue des *miles* war allerdings nach den vorgestellten historiographischen und brieflichen Quellen nicht eine durch die Vergabe des Lehens begründete Bindung, sondern der Treueid, den ein *miles* seinem Herrn schwor. Dass *milites* Lehen hielten, ist damit nicht ausgeschlossen, aber keineswegs belegt und, was noch wichtiger ist, offensichtlich nicht erwähnenswert. Sind um 1100 Vasallen denkbar, die sich nicht über die Vergabe eines Lehens definierten oder sogar keine Lehen hielten?

4 Vasallen ohne Lehen, Lehen ohne Vasallen? Vergessene Positionen der Forschung

Die Frage ist überraschenderweise zu bejahen, wenn man über Handbuchliteratur und Lexikonartikel hinaus auf die einschlägige Forschung

⁸¹ ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., Nr. 39, S. 53: ... *filium meum ...non solum contra me animaverunt, sed etiam tanto furore armaverunt, ut in primis contra fidem et sacramentum, quod ut miles domno iuraverat, regnum meum invaderat, episcopos et abbates meos deponeret, inimicos et persecutores meos substitueret ...*

⁸² ERDMANN, Briefe Heinrichs IV., Nr. 39, S. 54: *Procidens et ipse ad pedes meos, de preteritis cepit veniam precari, in reliquum ut miles domno, ut patri filius, cum fide et veritate per omnia se mihi obauditurum cum lacrimis promittere, si solummodo sedi apostolicę vellem reconciliari.*

des endenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts zurückgreift. Brigitte Kasten hat in einem wichtigen Aufsatz darauf hingewiesen, dass die Diskussion um das ‚Lehnswesen‘ bis um das Jahr 1930, sozusagen vor Ganshof und Mitteis, durchaus differenzierter geführt wurde; erst die „Definitionsmacht einer rechtlichen Verfassungsgeschichte“ habe „in der nachfolgenden Forschung zu einem unkritischen Umgang mit divergierenden und lückenhaften Quellenaussagen geführt“. ⁸³ Das ist auch im Hinblick auf die Verbindung zwischen Vasallität und Lehen, dem persönlichen und dinglichen Element des ‚Lehnswesens‘, festzustellen. Selbst Ganshof und Mitteis beschreiben vom 9. bis ins 12. Jahrhundert eine „Verdinglichung der Lehns- und Vasallenbindungen“ (Ganshof). ‚Verdinglicht‘ sei das ursprünglich persönliche Verhältnis zwischen Herrn und Vasallen durch die zunehmende Bedeutung des Lehens geworden. Erst nach und nach bildete sich ein Kausalzusammenhang zwischen der Verleihung von Lehen und der Vasallität heraus, der dazu führte, dass das Lehen als Voraussetzung für die Treue des Vasallen und seinen Dienst angesehen wurde. ⁸⁴

Der Zeitpunkt, an dem diese Entwicklung zum Abschluss kam, liegt nach den von Ganshof genannten Quellenzeugnissen am Ende des 12. und am Beginn des 13. Jahrhunderts, auch wenn er eine längere Entwicklung seit dem 9. Jahrhundert sieht. Heinrich Mitteis stellt sogar den Satz auf: „Vasallität und Benefizium waren niemals und nirgends zwangsläufig miteinander verbunden“ ⁸⁵ und sieht noch im 12. Jahrhundert „unbelehnte Vasallen“ und „belehnte Nichtvasallen“; auch er erkennt einen Prozess der Verdinglichung des Lehnsverhältnisses ⁸⁶: „Sein Endpunkt ist die vollständige Radizierung des Pflichtverhältnisses auf das Lehen; der Vasall verpflichtet sich nicht mehr mit seiner Person, unter persönlicher Haftung, sondern nur noch unter dinglicher; er dient vom Lehen, für das Lehen, nach Maßgabe des erhaltenen Lehens.“ ⁸⁷ Den Zeitpunkt für die

⁸³ KASTEN, Lehnswesen, S. 334.

⁸⁴ GANSHOF, Lehnswesen, S. 163–169.

⁸⁵ MITTEIS, Lehnrecht und Staatsgewalt, S. 519.

⁸⁶ MITTEIS, Lehnrecht und Staatsgewalt, S. 518–531.

⁸⁷ MITTEIS, Lehnrecht und Staatsgewalt, S. 522.

Durchsetzung dieser Entwicklung setzt auch er erst mit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts an, „bis dahin und stellenweise noch länger hält sich die Vorstellung, daß das persönliche Element das führende sei“.⁸⁸ Vor Mitteis und Ganshof aber diskutierte die ältere verfassungsgeschichtliche Forschung noch kritischer über die Frage der Verbindung zwischen Vasallität und Lehen.⁸⁹

Diese Debatte griff auch die jüngere Forschung wieder auf. Für die Karolingerzeit hebt sie mehrfach hervor, dass die Vasallität und die Vergabe von Lehen deutlich voneinander geschiedene Konzepte seien,⁹⁰ mehr noch, die Verbindung zwischen Vasallität und Lehen sei eher die Ausnahme als die Regel. Vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion und der geschilderten differenzierten Position schon der älteren Forschung gibt es keinen Grund anzunehmen, dass sich die in der Karolingerzeit fehlende, kausale Verknüpfung von Vasallität und Lehen schon im 11. Jahrhundert vollständig durchgesetzt hatte. Wie aber könnte sich ein alternatives Konzept von ‚Vasallität‘ ohne konstitutives ‚Lehen‘ ausnehmen?

Aus der Sicht der jüngeren Diskussion gewinnt somit die alte Frage nach der ‚Verdinglichung‘ des Lehnswesens neue Brisanz, denn sie wird

⁸⁸ MITTEIS, Lehnrecht und Staatsgewalt, S. 522.

⁸⁹ Vgl. die Übersicht über die Debatte in der 3. Aufl. des sechsten Bandes der Verfassungsgeschichte von Georg WAITZ, Deutsche Verfassungsgeschichte. Die Deutsche Reichsverfassung von der Mitte des neunten bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts, bearb. v. Gerhard Seeliger, Berlin 1896, S. 48–52, hier: S 48, Anm. 1.

⁹⁰ Brigitte KASTEN, Aspekte des Lehnswesens in Einhards Briefen, in: Einhard. Studien zu Leben und Werk. Dem Gedenken an Helmut Beumann gewidmet, hrsg. v. Hermann Schefers (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission NF 12), Darmstadt 1997, S. 247–267; Brigitte KASTEN, Beneficium zwischen Landleihe und Lehen – eine alte Frage, neu gestellt, in: Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000. Josef Semmler zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Brigitte Kasten/Dieter R. Bauer/Rudolf Hiestand/Sönke Lorenz, Sigma-Ringen 1998, S. 243–260; Oliver SALTEN, Vasallität und Benefizialwesen im 9. Jahrhundert. Studien zur Entwicklung personaler und dinglicher Beziehungen im frühen Mittelalter (Texte zur historischen Forschung und Lehre 1), Hildesheim 2013; Christoph HAACK, Die Krieger der Karolinger. Kriegsdienste als Prozesse gemeinschaftlicher Organisation um 800 (Ergänzungsbande zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 115), Berlin/Boston 2020, S. 69–110.

zugleich zur Frage nach den Anfängen der feudo-vasallitischen Beziehung und dem Charakter dieser Bindung. Roman Deutinger hat in einer Studie zur Entstehung der Mehrfachvasallität überzeugend die ersten Belege dafür selbst in Frankreich erst für die Mitte des 11. Jahrhunderts festgemacht.⁹¹ Als Erklärung bietet er an, dass sie in einer neuen „Auffassung vom Verhältnis zwischen Vasallität und Benefizium“ begründet sein könnte, „die beide Phänomene rechtlich aufeinander bezieht und auf diese Weise das Rechtsinstitut des Lehnswesens entstehen lässt“. ⁹² Bedeutet Lehen von mehreren Herren zu haben, aber jeweils deren Vasall zu sein, dann entsteht aus der Vielzahl der vergebenen Lehen gleichsam zwangsläufig die Mehrfachvasallität. Festzuhalten ist daran sicher die Beobachtung, dass die Verbindung zwischen Benefizium und Vasallität frühestens ins 11. Jahrhundert zu setzen ist, mit der Annahme räumlicher und zeitlich verzögerter Entwicklungen, nach derzeitigem Forschungsstand früher in Frankreich, Flandern, Katalonien, vielleicht auch Italien und später, nach 1150, im Reich nördlich der Alpen und östlich des Rheins. Die angebotene Lektüre Ekkehards von Aura und der Anonymen Kaiserchronik, und damit der ausschlaggebenden Chroniken zur Reichsgeschichte für das erste Viertel des 12. Jahrhunderts, sowie der Briefe Heinrichs IV. zeigt nun, dass die Verbindung zwischen Lehen und Vasallität am Beginn des 12. Jahrhunderts noch nicht allgemein verbreitet war. Das geforderte Verhalten eines Vasallen gegenüber seinem Herrn ist also um 1100 nicht aus einer durch die Belehnung begründeten Verpflichtung abzuleiten. Welche alternativen Erklärungen bieten sich dafür an?

Mit den geschilderten Akzenten lässt sich durchaus ein gewisser Rahmen an Verhaltensnormen zwischen einem Herrn und seinem *miles* bestimmen; die Unterschiede zur klassischen feudo-vasallitischen Bindung wirken nur auf den ersten Blick marginal, in der Tat aber sind sie erheblich. Im Zentrum steht nun die persönliche, durch einen Treueid verstärkte Bindung eines *miles* an seinen Herrn, deren Voraussetzung nicht

⁹¹ Roman DEUTINGER, Seit wann gibt es die Mehrfachvasallität?, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt. 119 (2002), S. 78–105.

⁹² DEUTINGER, Mehrfachvasallität, S. 105.

die Belehnung ist. Ein solches durch einen Treueid bekräftigtes Verhältnis war sicher exklusiver und auch bindender als die bekanntermaßen zahlreichen Lehen, die Adelige von verschiedenen Herren halten konnten. Das Problem der Mehrfachvasallität und die sich daraus ergebende Dysfunktionalität des Lehnswesens durch die Vielfalt der Entscheidungsmöglichkeiten für einen Vasallen reduziert sich aus dieser Perspektive erheblich. Auch die vom 9. bis um die Mitte des 12. Jahrhunderts fehlenden Belege für Sanktionen gegen Vasallen durch einen Entzug des Lehens stellen dann kein Problem mehr dar. Wenn es die notwendige Verbindung von Lehen und Vasallität nicht gab, musste es auch keine Prozesse geben, mit denen Vasallen Lehen entzogen wurden; belegbar sind diese ohnehin nicht. Nicht zuletzt aber sprechen unsere Quellen gar nicht von Vasallen (*vasalli* oder *vassi*), d.h. sie schlagen selbst nicht den Bogen zurück ins 10. oder gar 9. Jahrhundert, in dem der Begriff *vassus* bzw. *vasallus* noch vorkam. Im Reich nördlich der Alpen werden Große vom 10. bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts äußerst selten als ‚Vasallen‘ bezeichnet, in den Königsurkunden offensichtlich nur in Urkunden für italienische Empfänger.⁹³ Es ist deshalb nicht überraschend, dass sich in den hier vorgestellten Quellen der Begriff *vasallus* kein einziges Mal findet.

Der Begriff des *miles* aber war schon damals mehrdeutig, und alle in der Forschung analytisch voneinander getrennten Bedeutungsschichten schwingen für den zeitgenössischen Betrachter mit. Er hatte eindeutig eine militärische Konnotation, ihm war dadurch, dass Krieger unterschiedlichen Ranges so bezeichnet wurden, eine gewisse ständeübergreifende Tendenz eigen, und nicht zuletzt scheint sich in den letzten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts, vor, auf und nach dem Kreuzzug, ein Verhaltenscodex, der zur Vorgeschichte des ‚Rittertums‘ gehört, ausgebildet zu haben. Der Gregorianer Bonizo von Sutri schrieb in seinem zwischen 1090 und 1095 und damit noch vor dem ersten Kreuzzug

⁹³ Vgl. dazu künftig die Ergebnisse der Studien von Rüdiger LORENZ, Königs- und Kaiserurkunden (1125-1250), in: *Tenere et habere. Leihen als soziale Praxis im frühen und hohen Mittelalter*, hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Steffen Patzold (Besitz und Beziehungen – Studien zur Verfassungsgeschichte des Mittelalters 1), Ostfildern 2022 (im Druck).

entstandenen *Liber de vita christiana* wohl zum ersten Mal eine Art Gebotecodex für einen Ritter nieder.⁹⁴ Neben der Forderung für das Wohl der *res publica* bis zum Tode zu kämpfen, Schismatiker und Ketzer zu bekriegen und Arme, Witwen und Weise zu verteidigen, sind drei Punkte festzuhalten, die unmittelbar zu unserem Thema gehören. *Milites* (Ritter) sollten ihrem Herrn ergeben sein, zum Schutz seines Lebens das eigene nicht schonen sowie die „gelobte Treue (*fidem promissam*) nicht verletzen und ihren Herren nicht meineidig werden“.⁹⁵

Bonizo formuliert explizit, was sich auch in den vorgestellten Chroniken und im Briefwechsel Heinrichs IV. wenig später als Gebot für das Verhalten eines *miles* gegenüber seinem Herrn greifen lässt. Bei dem durch die Kirchenreform geprägten Bild des verchristlichten Ritters, des *miles christianus*, steht bei Bonizo das besondere, auch durch einen Eid bekräftigte Treueverhältnis des ‚Ritters‘ zu seinem Herrn im Mittelpunkt. Das einzige Gebot, dass er ausführlicher erläutert, ist der Meineid, der ein schweres Verbrechen sei. Deshalb sollten sich die *milites* davor hüten, sich gegen ihre Herren zu verschwören; im weltlichen Bereich ziehe eine Verschwörung eine Kapitalstrafe nach sich und im geistlichen verstoße sie gegen die Kanones der Väter.⁹⁶ Carl Erdmann, der die Stelle bei Bonizo als erster in die Forschung einführte, hat dieses Gebot des Verhaltens gegenüber dem Herrn auf die „germanische Gefolgschaftsidee und

⁹⁴ Dazu Carl ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935, S. 233–237.

⁹⁵ BONIZO VON SUTRI, *Liber de vita christiana*, hrsg. v. Ernst Perels (Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter 1), Berlin 1930, lib. VII, cap. 28, S. 248f.: *His proprium est dominis deferre, predę non iniare, pro vita dominorum suorum tuenda suę vitę non parcere et pro statu rei publice usque ad mortem decertare, scismaticos et hereticos debellare, pauperes quoque viduas et orphanas defensare, fidem promissam non violare nec omnino dominis suis periurare*; Übersetzung nach ERDMANN, *Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, S. 235.

⁹⁶ BONIZO, *Liber de vita christiana* (ed. Perels), S. 249: *... Non enim leve crimen est periurare; periuros enim infames esse leges Romane testantur, et secundum mandatum est in lege ... Caveant ergo milites, ne diabolico instinctu contra dominos suos audeant conspirare; conspirantes enim seculi leges capitali dampnant sententia et ecclesiastice sanctorum patrum regulę a regno Dei iudicant alienos.*

ihren Ausbau im Lehnswesen“ zurückgeführt.⁹⁷ Eine solche im Sinne der älteren Forschung plausible Deutung ist – wie geschildert – nicht mehr aufrecht zu erhalten. Die Gültigkeit von Eiden wird aber gerade in den Jahrzehnten um 1100 besonders intensiv diskutiert und in den auf Seiten der Kirchenreformer entstandenen Quellen propagiert.⁹⁸ Sollte der Gedanke erst durch den ‚kirchlichen‘ Blick auf den *miles* und seine Bindungen an Herren entstanden sein?

Auch wenn sich eine genuine ‚Vasallenethik‘ zuvor nicht findet, ist der Treueid in diesem Zusammenhang älter. Vielzitierte Ausführungen zur Treue der Vasallen gegenüber ihrem Herrn finden sich etwa in einem Brief Bischof Fulberts von Chartres an Herzog Wilhelm V. von Aquitanien aus dem Jahr 1020.⁹⁹ Unter dem Titel *De forma fidelitatis* erörtert Fulbert auf eine Anfrage Herzog Wilhelms hin das Wesen der Treue (*fidelitas*) zwischen einem ‚Vasallen‘ (*fidelis*) und seinem Herrn (*dominus*). In diesem, an einem Ort der entstehenden scholastischen Wissenschaft, in Chartres, entstandenen Gutachten wird als Kern der Bindung die *fidelitas* benannt.¹⁰⁰ Der *fidelis* soll seinen Herrn körperlich nicht schädigen, seine Geheimnisse nicht verraten, seine Rechte und seine Ehre nicht schmälern, seine Besitzungen nicht beeinträchtigen, und nichts schwieriger für ihn machen, was dieser leichter erreichen kann. Dass der Getreue (*fidelis*) sich vor diesem Schaden (für den Herrn) hütet ist gerecht, dadurch verdient er aber noch kein *casamentum*, sondern er soll in den genannten Punkten dem Herrn *consilium et auxilium* gewähren, wenn er seines *beneficium* würdig sein will und seinem Treueid entsprechen (*de fidelitate quam iuravit*).¹⁰¹ Die negative Treue des Vasallen gegenüber dem

⁹⁷ ERDMANN, Entstehung des Kreuzzugsgedankens, S. 236.

⁹⁸ Vgl. dazu oben Anm. 78.

⁹⁹ FULBERT VON CHARTRES, The Letters and Poems of Fulbert of Chartres, hrsg. u. übers. v. Frederick Behrends, Oxford 1976, Nr. 51, S. 90–92.

¹⁰⁰ Alfons BECKER, Form und Materie. Bemerkungen zu Fulberts von Chartres *De forma fidelitatis* im Lehnrecht des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Historisches Jahrbuch 102 (1982), S. 325–361.

¹⁰¹ Diese geraffte Paraphrase zum Text des Briefes: Letters and Poems of Fulbert, Nr. 51, S. 91f.

Herrn, die sich aus dem Treueid ergebe, wird also detailliert ausgeführt.¹⁰² Die positiven Aspekte des Verhältnisses, das *consilium* und *auxilium*, die als Bedingung dafür genannt werden, dass man sich des *beneficium*, wenn man so will eines ‚Lehen‘, würdig erweise, folgen dagegen nur am Rande.

Die Forschung hat zwischen Fulberts von nordfranzösischen Verhältnissen ausgehendem Text und der zeitgenössischen Praxis der Treueide in Südfrankreich und Katalonien Parallelen entdeckt.¹⁰³ Über den Bezug auf regionale Konstellationen hinaus entfaltete Fulberts *forma fidelitatis* aber erst über ein Jahrhundert später nachhaltige Wirkung, als sie über die Kirchenrechtssammlung des Ivo von Chartres in das Decretum Gratiani und noch später in die gelehrrechtlichen Referenztexte für die Auseinandersetzung mit dem Lehnrecht, die lombardischen *Libri feudorum* gelangte.¹⁰⁴ Die Einordnung und Kommentierung des Textes seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ließ ihn zum *locus classicus* für die Erörterung der Frage werden, welche Gebote und Pflichten eines Vasallen sich aus dem Treueid gegenüber seinem Lehnsherrn ableiteten.¹⁰⁵ Schon um 1200 ist eine ‚juristische Formalisierung‘ der Texte zu erkennen.¹⁰⁶

¹⁰² Dazu Klaus VAN EICKELS, Tradierte Konzepte in neuen Ordnungen. Personale Bindungen im 12. und 13. Jahrhundert, in: Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter, hrsg. v. Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Vorträge und Forschungen 64), Ostfildern 2006, S. 93–125, hier: S. 111–113.

¹⁰³ BECKER, Form und Materie, S. 336–349.

¹⁰⁴ BECKER, Form und Materie, S. 350–360; Carsten FISCHER, Lehnsrechtliche *fidelitas* im Spiegel der ‚Libri feudorum‘, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 20 (2015), S. 279–293, hier: S. 285f.; Wirkungen der Epistola Philiberti über das gelehrte Recht auf die Lehnspraxis in der Provence konnte nachweisen: Gérard GIORDANENGO, Epistola Philiberti. Note sur l'influence du droit féodal savant dans la pratique du Dauphiné médiéval, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire 82 (1970), S. 809–853.

¹⁰⁵ Kenneth PENNINGTON, Feudal Oath of Fidelity and Homage, in: Law as profession and Practice in Medieval Europe. Essays in Honor of James A. Brundage, hrsg. v. Kenneth Pennington/Melodie Harris Eichbauer, Farnham 2011, S. 93–115.

¹⁰⁶ BECKER, Form und Materie, S. 352; dazu auch: Magnus RYAN, The Oath of Fealty and the Lawyers, in: Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages/Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter, hrsg. v. Joseph Canning/Otto

Für die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts belegt dieser wiederum, dass das Verhältnis zwischen Herr und Vasall durch den geleisteten Treueid bestimmt war, und Lehen allenfalls – um 1020, im nordfranzösischen Bereich – als Gegenleistung für die erwiesene Treue verliehen wurden.

Das Verhalten Adalberts, des *miles* Bischof Ottos von Bamberg, lässt sich vor dem Hintergrund der geschilderten Texte verstehen. Seinen Bischof, dem er möglicherweise durch einen Treueid verbunden war, war Graf Adalbert verpflichtet, nicht zu schädigen. Dass er dieses Gebot einhalten musste, weil er ein Lehen vom Bamberger Bischof hielt, erfahren wir aus Ekkehards Darstellung jedoch nicht. In den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts war dies auch kein wesentliches Kriterium für die Bindung eines Vasallen an seinen Herrn. Im Laufe des Jahrhunderts sollte sich das ändern, wie die folgenden Schlaglichter erhellen mögen.

5 Ausblicke ins 12. Jahrhundert – Roncaglia und die Folgen

In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts finden sich im Reich nördlich der Alpen deutliche Hinweise darauf, dass Lehen und Vasallität aufeinander bezogen wurden¹⁰⁷ und dass für die Verpflichtung eines Vasallen gegenüber seinem Herrn nicht mehr der Treueid, die *fidelitas*, ausschlaggebend war, sondern die mit der Vergabe des Lehens verbundenen Erwartungen. Einen deutlichen Einschnitt und Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung stellen die Lehnsgesetze Friedrich Barbarossas dar, die er auf seinem ersten und zweiten Italienzug, 1154 und 1158, in Roncaglia, in der Nähe von Piacenza erließ.¹⁰⁸ Sie fanden in der

Gerhard Oexle (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 147), Göttingen 1998, S. 211–228.

¹⁰⁷ Das ist als Ergebnis der ersten Münchner Tagung zum Lehnswesen im Jahr 2008 festzuhalten, vgl. Roman DEUTINGER, Das hochmittelalterliche Lehnswesen: Ergebnisse und Perspektiven, in: Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz, hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Roman Deutinger (Mittelalter-Forschungen 34), Ostfildern 2010, S. 463–473, hier etwa S. 467–469.

¹⁰⁸ Die Urkunden Friedrichs I. 1152–1158, bearb. v. Heinrich APPELT (Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser 10,1), Hannover 1975, Nr. 91, S. 151–153 (Im Folgenden: D F I 91); Die Urkunden Friedrichs I. 1158–1167, bearb. v. Heinrich Appelt (Die Urkunden der

deutschsprachigen Forschung zum Lehnswesen lange Zeit nicht die Aufmerksamkeit, die ihnen vor dem Hintergrund der jüngeren Debatte um die Ausbildung des ‚Lehnswesens‘ im 12. Jahrhundert zukommen muss.¹⁰⁹ Die *leges* von Roncaglia, die auf eine Verfügung Lothars III. aus dem Jahr 1136 Bezug nehmen, stehen für das Aufeinandertreffen unterschiedlicher politischer und rechtlicher Kulturen im Zuge der Italienzüge Friedrich Barbarossas, das vielfältige Folgen haben sollte,¹¹⁰ nicht zuletzt für das Nachdenken über Formen und Konzepte des Lehens und die damit einhergehenden Verpflichtungen der Vasallen. Schon die erste Begegnung mit der Welt der oberitalienischen Rechtsgelehrten, die sich im Lehnsgesetz von 1154 niederschlug, zeitigte nach dem ersten Italienzug verstärkte Bemühungen König Friedrichs und seines Hofes, zuvor schon bestehende, aber bislang nicht fixierte Beiträge von Bischöfen, Klöstern und Adligen zu den Heeren des Königs auf neuer Grundlage einzufordern.¹¹¹ Die neuen Techniken der gelehrtrechtlichen Erörterung wurden in diesem Zusammenhang auch auf die Beziehungen von Herr und Vasallen übertragen; auf eine gewisse Weise dürfte das ‚Lehnswesen‘ im engeren Sinne erst durch die Gesetzestexte von Roncaglia und die auf sie Bezug nehmenden, nachfolgenden lehnrechtlichen Texte, die unter dem Titel *libri feudorum* in der Forschung eingeführt sind, entstanden sein.¹¹²

deutschen Könige und Kaiser 10,2), Hannover 1979, Nr. 242, S. 34–36 (Im Folgenden: D F I 242).

¹⁰⁹ Jürgen DENDORFER, Roncaglia. Der Beginn eines lehnrechtlichen Umbaus des Reiches?, in: Staufisches Kaisertum im 12. Jahrhundert. Konzepte – Netzwerke – Politische Praxis, hrsg. v. Stefan Burkhardt/Thomas Metz/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter, Regensburg 2010, 111–132.

¹¹⁰ Vgl. dazu die wichtigen Beiträge in: Gerhard DILCHER/Diego QUAGLIONI (Hrsg.), Gli inizi del diritto pubblico. L'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto/Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das Gelehrte Recht (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento – Contributi 19), Bologna/Berlin 2007.

¹¹¹ DENDORFER, Roncaglia, S. 125–132.

¹¹² Zu den *libri feudorum* (mit älterer Literatur): Gerhard DILCHER, Das lombardische Lehnrecht der Libri Feudorum im europäischen Kontext. Entstehung – zentrale Probleme – Wirkungen, in: Ausbildung und Verbreitung des Lehnswesens im Reich und in Italien im

Das erste Lehnsgesetz sollte, ebenso wie das zweite, in bestimmten Punkten sowohl für Italien als auch für das Reich nördlich der Alpen gelten. Welche Rechte und Pflichten der Vasallen sehen nun diese von Barbarossa mit Hilfe italienischer Rechtsgelehrter erlassenen Texte?

Bemerkenswert ist im Vergleich zum bisher Beobachteten, dass sie konsequent das Lehen, das *beneficium* bzw. *feudum*, in den Mittelpunkt rücken. Dadurch, dass *milites* (1136), *inbeneficiati* oder *infeudati* (1154) bzw. *vasalli* (1158) Lehen hielten,¹¹³ konnten ihre Herren Kriegsdienste leisten und den Rom- bzw. Italienzug Friedrich Barbarossas unterstützen. Die Tatsache, dass die Belehnten ihre Lehen veräußerten, tauschten oder teilten, führte offensichtlich dazu, dass nicht mehr erkennbar war, wer in welchem Umfang zu Diensten verpflichtet war. Durch diesen Missstand stellten die italischen Großen zu wenige *milites* für den Italienzug bereit. Diesen Missstand zu beseitigen war das Ziel schon der ersten in Roncaglia getroffenen *edictalis lex*, die Lothar III. 1136 erließ.¹¹⁴ Während Lothar noch von *milites* und *beneficia* sprach, und nur die Zerstreuung des Besitzes und den Tausch kritisierte, werden die Formulierungen in den Bestätigungen und Erweiterungen der Verfügung Lothars durch Friedrich Barbarossa immer präziser. Am deutlichsten atmet das im Textumfang erheblich erweiterte Gesetz von 1158 den Geist der neuen in Italien entstehenden Rechtsgelehrsamkeit.¹¹⁵ Stand 1136 und 1154 noch das Lehen, das auf keine Weise zu veräußern sei, damit die geschuldeten

12. und 13. Jahrhundert, hrsg. v. Karl-Heinz Spieß (Vorträge und Forschungen 76), Ostfildern 2013, S. 41–103.

¹¹³ Mit diesen Worten bezeichnen die Lehnsgesetze von 1136, 1154 und 1158 die Belehnten. *Vasalli* findet sich zuerst im Lehnsgesetz von 1158 (D F I 242), in dem der Begriff der Vorlage (D F I 91) *beneficiati* dadurch ersetzt wird.

¹¹⁴ Die Urkunden Lothars III. und der Kaiserin Richenza, hrsg. v. Emil von Ottenthal und Hans Hirsch (MGH Diplomata 8), Berlin 1957, Nr. 105, S. 168–170 (im Folgenden D L III 105).

¹¹⁵ Diese Unterschiede hat im Vergleich der Lehnsgesetze seit Lothar III. herausgearbeitet: Andreas KARG, Die kaiserliche ‚Lehnsgesetzgebung‘ für Italien bis Roncaglia (1158), in: Gli inizi del diritto pubblico. L'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto / Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das Gelehrte Recht (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi 19), Bologna / Berlin 2007, S. 199–230, hier: S. 220–226.

Dienste von ihm geleistet werden könnten, im Mittelpunkt, so werden nun darüber hinaus gehende Erwartungen artikuliert. Ausgangspunkt bleibt aber das Lehen und nicht etwa der Treueid, die *fidelitas* des Vasallen gegenüber seinem Herrn. Dennoch fügt der Text von 1158 Lehen, Treueid und Pflichten des Vasallen so zusammen, dass dies an die klassische feudo-vasallitische Bindung, das ‚Lehnswesen‘, erinnert, wozu noch beiträgt, dass hier explizit vom Lehen zu leistende militärische Dienste erörtert werden. Welche Pflichten des Vasallen gegenüber dem Herrn werden nun im Lehensgesetz von 1158 festgehalten?

Unstrittig ist nach wie vor die Erwartung eines militärischen Dienstes für das Lehen; um diesen zu sichern, werden die Bestimmungen getroffen. Zum einen richten sie sich darauf, dass die Ableitung des Lehens vom Herrn und die ihm zukommende Gegenleistung nicht verunklart wird. Deshalb werden alle Arten von Verkauf, Verpfändung und Entfremdung ohne Zustimmung des Herrn, auf den sich das Lehen bezieht (*ad quem feudum spectare dinoscitur*), verboten,¹¹⁶ deshalb soll jeder *infeudatus*, der älter als 14 Jahre ist, binnen Jahr und Tag die *investitura* vom Herrn unter Androhung des Verlusts des Lehens erbitten¹¹⁷ und nicht zuletzt deshalb muss jeder Lehnsnehmer *tam in Italia quam in Alamania*, dann wenn eine *expeditio publica* angekündigt wurde, entweder selbst kommen, oder einen für den Herrn akzeptablen Ersatzmann aufbieten bzw. eine Geldablöse, die Hälfte der Einkünfte des Lehens für ein Jahr, leisten.¹¹⁸ Zum anderen ergänzt das Gesetz von 1158 im Vergleich zu den Edikten

¹¹⁶ D F I 241, S. 35: ... *ut nulli liceat feudum totum vel partem aliquam vendere vel pignorare vel quoquo modo alienare vel pro anima iudicare sine permissione maioris domini, ad quem feudum spectare dinoscitur.*

¹¹⁷ D F I 241, S. 35: *Preterea si quis infeudatus maior XIII annis sua incuria vel negligentia per annum et diem steterit, quod feudi investituram a proprio domino non petierit, transacto hoc spatio feudum amittat et ad dominum redeat.*

¹¹⁸ D F I 241, S. 35f.: ... *Firmiter etiam statuimus tam in Italia quam in Alamania, ut, quicumque indicta publice expeditione vocatus a domino suo ad eandem expeditionem spatio competentis venire temere supersederit vel alium pro se domino acceptabilem mittere contempserit vel dimidium redditus feudi unius anni domino non ministraverit, feudum, quod ab episcopo vel ab alio domino habet, amittat et dominus feudi in usus suos illud redigendi omnimodis habeat facultatem.*

von 1136 und 1154 Bestimmungen, die expliziter auf die Pflichten der Vasallen eingehen. Verboten wird zwar die Teilung der Herzogtümer, Markgrafschaften und Grafschaften, aber nicht die anderer Lehen. Allerdings solle nach der Teilung der neue Inhaber des (Teil-)lehens den Treueid, die *fidelitas*, gegenüber dem *dominus* leisten, dabei dürfe kein Vasall (*vasallus*) gezwungen werden, für ein *feudum* mehrere Herren zu haben, und der Herr wiederum das Lehen nicht ohne Zustimmung der Vasallen an andere veräußern.¹¹⁹

Dass die *fidelitas* nun für den Erhalt eines Lehens zu leisten ist, steht im Gegensatz zu dem für das 11. Jahrhundert herausgearbeiteten Vorrang der persönlichen Treue des Vasallen zu seinem Herrn; das Roncagliese Lehnsgesetz von 1158 spiegelt somit deutlich eine ‚Verdinglichung‘ der Lehnbeziehungen. Es steht geradezu für eine Umkehr der Komponenten, ein in erster Linie besitzrechtliches Denken, bei dem vom Lehen aus die Rechte und Pflichten von Herr und Vasallen erörtert werden.

Davon sind auch die nachfolgenden Passagen des Textes geprägt, die um die Frage der *offensio*, der Beleidigung/Schädigung des Herrn, kreisen. Der Vasall ist ebenso dafür verantwortlich, dass sein Sohn den Herrn nicht schädigt wie auch andere Untergebene.¹²⁰ Auch wenn er – in bezeichnender Formulierung – „von seinem Lehen einen anderen Vasallen hat“ (*de feudo suo alium vasallum habuerit*), steht er dafür ein, dass dieser Untervasall den Herrn nicht beleidigt (*offenderit*), ansonsten kann dies zum Verlust des Lehens für den Untervasallen oder sogar für den Vasallen selbst führen.¹²¹ Unerörtere aber auch unstrittige Voraussetzung

¹¹⁹ D F I 242, S. 36: *Aliud autem feudum si consortes voluerint, dividatur ita, ut omnes, qui partem feudi habent iam divisi vel dividendi, fidelitatem domino faciant, ita tamen, ut vassallus pro uno feudo plures dominos habere non compellatur nec dominus feudum sine fidelitate vassallorum ad alium transferat.*

¹²⁰ D F I 242, S. 36: *Insuper si filius vassalli dominum offenderit, pater a domino requisitus deducat filium ad satisfaciendum domino vel a se filium separet, alioquin feudo privetur. Si vero pater vult eum deducere, ut satisfaciatur, et filius contempnit, patre mortuo in feudum non succedat, nisi prius dominus satisfecerit. Parique modo vassallus pro omnibus suis domesticis faciat.*

¹²¹ D F I 242, S. 36: *Illud quoque precipimus ut, si vasallus de feudo suo alium vasallum habuerit et vassallus vassalli dominum domini sui offenderit, nisi pro servitio alterius domini sui offenderit, quem sine fraude ante habuit, feudo suo privetur et ad dominum suum, a quo ipse tenebat,*

dieser Passagen ist, dass der Vasall selbst seinen Herrn nicht schädigt. Damit aber wird die ‚negative Treue‘, das Nichtschädigen des Herrn, zum Kern der Verpflichtungen desjenigen, der ein Lehen hält. In Friedrich Barbarossas zweitem Lehnsgesetz von Roncaglia zeigt sich somit deutlich die Verbindung zwischen Lehen, Treueid und dem erwarteten Verhalten des Vasallen, wie es die Handbuchmeinung für das Lehnswesen schon vor 1150 annahm. Dieser Befund verdient festgehalten zu werden. Die ‚Verdinglichung‘ des Lehnswesens im Reich nördlich der Alpen könnte durch den Kontakt mit dem lombardischen Lehnrecht und der Art der Erörterung durch die Rechtsgelehrten einen deutlichen Schub erhalten haben.

In den um diese Zeit entstehenden, ältesten Bestandteilen der *Consuetudines feudorum* wird die Frage der *fidelitas* des Vasallen gegenüber seinem Herrn und des schädigenden Verhaltens ebenfalls eingehend erörtert, wenig überraschend ist auch hier die ‚negative Treue‘ der Bezugspunkt.¹²² Schon in dem Abschnitt bzw. dem Traktat *Qualiter feudum amittatur* werden unter den neun Gründen, die dazu führen können, dass ein Vasall sein Lehen verliert, neben dem Verlassen des Herren in der Feldschlacht, die Täuschung des Herrn, sexuelle Übergriffe auf die Frauen der Herrenfamilie, Angriffe auf den Herrn und seine Burgen, die Ermordung seiner Verwandten oder die Entfremdung von mehr als der Hälfte des Lehens durch einen Libellarvertrag oder eine Verpfändung angeführt.¹²³ Das Nichtschädigen des Herren bildet den Kern dieser

revertatur, nisi, requisitus ab eo paratus fuerit satisfacere maiori domino, quem offendit, et nisi vasallus idemque dominus a suo domino requisitus eum, qui maiorem dominum offendit, requisierit, ut satisfaciatur suum feudum amittat.

¹²² DILCHER, Lombardisches Lehnrecht, S. 68–70 u. 74f.; FISCHER, Lehnrechtliche *fidelitas*.

¹²³ *Consuetudines feudorum*, (Libri feudorum, Jus feudale Langobardorum). Compilatio antiqua, hrsg. v. Karl Lehmann, Göttingen 1892, II. *Qualiter feudum amittatur*, S. 11–13, hier: S 11: *Quia supra dictum est, quibus modis feudum acquiritur et retinetur, nunc videamus, qualiter amittatur. Si enim praelium campestre habuerit et vasallus eum morantem in ipso praelio dimiserit non mortuum non ad mortem vulneratum, feudum amittere debet. §1. Item si fidelis dominum curcubitaverit vel id facere laboraverit aut cum uxore ejus turpiter luserit vel si cum filia aut cum nepte ex filio aut cum sorore domini concubuerit, jure feudum amittere censetur. Similiter si dominum assalierit vel castrum domini sciens dominum vel dominam ibi esse. Item si unum*

konkretisierten Bestimmungen. Obertus de Orto leitet das Wort *feudum* sogar von *fides* bzw. *fidelitas* ab, weshalb es in der Regel keine Investitur in ein Lehen geben könne ohne die Leistung eines Treueids; eine bemerkenswerte Verschmelzung der persönlichen und dinglichen Komponente des Lehnsverhältnisses.¹²⁴ Auch das Formular des Treueids eines Vasallen (*fidelitas*), den Obertus de Orto anführt, benennt als belastbare Forderung allein das Nichtschädigen des Herrn: „Ich schwöre bei den heiligen Evangelien, dass ich ihm von nun an auf diese Weise treu sein werde, wie ein Vasall seinem Herrn treu sein muss, und nicht das, was er mir im Namen der *fidelitas* (der Treue) anvertraute, anderen wissentlich zu seinem Schaden kund tue.“¹²⁵ In späteren Versionen der *Libri feudorum*, in der um die Mitte des 13. Jahrhunderts zusammengestellten sog. accursischen Überarbeitung, wird an dieser Stelle das über Gratian rezipierte Gutachten Fulberts von Chartres, die *forma fidelitatis*, eingefügt werden.¹²⁶

In Roncaglia und in den frühen Texten der lombardischen Rechtsgelehrsamkeit fassen wir also eine wesentliche Veränderung des Nachdenkens über den Zusammenhang von dinglichem und persönlichem Element der Lehensbeziehung, beide Elemente waren hier miteinander verzahnt. Die Verpflichtungen des Vasallen wurden durch das ihm übertragene Lehen begründet, brach der Vasall dem Herrn die Treue, dann

fratrem occiderit vel nepotem, id est filium fratris, aut si libellario nomine amplius medietate feudi dederit aut pro pignore plus medietate obligaverit, ita ut transactum permittat, vel dolo hoc egerit, feudi amissione mulctabitur.

¹²⁴ Consuetudines feudorum (ed. Lehmann), VIII, cap. 8, S. 8: *Nulla autem investitura debet ei fieri, qui fidelitatem recusat facere, cum a fidelitate feudum dicatur vel a fide, nisi eo pacto adquisitus sit feudum ut sine iuramento fidelitatis habetur.* Dazu DILCHER, Lombardisches Lehnrecht, S. 69. Ausnahmen von dieser Verpflichtung zum Treueid ergeben sich dann, wenn jemand das schon in der zitierten Passage erwähnte *feudum sine fidelitate* erhält, oder wenn ein *domesticus*, Angehöriger der *familia* seines Herrn, ein Lehen erhält, da ihm dieser schon zuvor zur *fidelitas* verpflichtet war.

¹²⁵ Consuetudines feudorum, VIII c. 10 und 11, S. 26f.: 10. *Fidelitatem dicimus iusjurandum, quod a vasallo praestatur domino.* 11. *Qualiter autem jurare debeat videamus: „Juro ego ad haec sancta evangelia quod a modo inantea ero fidelis huic, sicut debet esse vasallus domino, nec id, quod mihi sub nomine fidelitatis commiserit, alii pandam me sciente ad ejus detrimentum.*

¹²⁶ FISCHER, Lehnrechtliche *fidelitas*, S. 285f.

sollte er das Lehen verlieren. Diese in Oberitalien schon seit dem 11. Jahrhundert, dem *Edictum de beneficiis* König Konrads II. von 1037, greifbare Tendenz, die Lehnbeziehung vom *beneficium* bzw. *feudum* aus zu denken und schriftlich festzuhalten, kam somit um die Mitte des 12. Jahrhunderts zu einem gewissen Abschluss.¹²⁷ Als Denkmodell, das die soziale Praxis der *de facto* gegebenen Verbindung von Vasallität und Lehen in der neuen Sprache des Rechts erörterte, sollten die Lehnsgesetze Barbarossa in Roncaglia sowie die *Consuetudines feudorum* auf Dauer auch im Reich nördlich der Alpen Wirkungen entfalten.¹²⁸ Auf welchen Wegen und auf welche, sicher modifizierte, Weise dies geschah, muss die Forschung noch erhellen.

Im Grundsatz aber sind die Regelungen des Lehnsgesetzes von Roncaglia nicht unvereinbar mit der später im Reich erkennbaren lehnrechtlichen Praxis. Ihr Sinn besteht zum einen darin, die Erinnerung an die Herkunft des Lehens (und die damit verbundenen Dienste) wach zu halten: durch regelmäßig bei Herrn- und Mannfall neu erfolgende Investituren, die dies symbolisch verdeutlichen, sowie durch das Verbot, Lehen ohne Zustimmung des Herrn zu veräußern. Die Zustimmungspflicht des ursprünglichen Herren, den das Lehnsgesetz von 1158 als *maior dominus* bezeichnet, von dem Vasallen und Untervasallen Lehen haben können, birgt eine Tendenz zur Hierarchisierung von Lehnbeziehungen in sich, die im Reich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in zahlreichen Belehnungsketten, in denen Lehen bis zum König aufgelassen werden, zu fassen ist. Schwierig ist es dagegen in der Praxis die tatsächlichen Effekte der Lehnbindung auszumachen. Der für Lehen geleistete Kriegsdienst dürfte nördlich der Alpen häufig nur eine Wunschvorstellung des Hofes geblieben sein, die politischen Effekte der Pflicht zur ‚negativen Treue‘, zum Nichtschädigen des Herren, wären noch im Einzelnen zu untersuchen. Ein abschließender Blick auf einen besonderen

¹²⁷ Vgl. DILCHER, Lombardisches Lehnrecht, S. 89–91.

¹²⁸ Hagen KELLER, Das *Edictum de beneficiis* Konrads II. und die Entwicklung des Lehnswesens in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, in: *Il Feudalesimo nell'alto Medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 47), Spoleto 2000, S. 227–261.

historiographischen Text aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kann veranschaulichen, welche Bedeutung Lehen und die vasallitische Bindung aus der Sicht eines bedeutenden Adelsgeschlechts hatten.

6 Der Verlust der Freiheit durch *hominia et beneficia* – die Sicht der *Historia Welforum*

Um 1170 entstand die *Historia Welforum*, die „Geschichte der Welfen“ von den Anfängen dieses Adelshauses bis zum Jahr 1167 bzw. mit der Fortsetzung bis zum Ende des süddeutschen Zweiges 1191.¹²⁹ Sie ist aus der Sicht dieser berühmten, schon in der Karolingerzeit herausragende Ämter innehabenden Adelsfamilie verfasst, die ab 1070 Herzöge von Bayern stellte und aus der im 12. Jahrhundert Heinrich der Löwe, der Herzog von Sachsen und Bayern, zeitweise der wichtigste Helfer, später der Gegner Friedrich Barbarossas, hervorging.¹³⁰ Für Heinrich den Löwen schreibend reflektiert der unbekannte Verfasser aus der Perspektive des welfischen Hauses,¹³¹ wohl der Ministerialen um Ravensburg und Altdorf, auch die Frage der lehnrechtlichen Bindung der Welfen an die Könige und Kaiser und reagiert damit erkennbar auf die Diskussion um Lehen und Vasallen in seiner Zeit. Welches Bild ergibt sich nun aus dieser zeitgenössischen Quelle?

¹²⁹ Vgl. dazu die Ausgabe: *Historia Welforum cum continuatione Steingademensis*, in: Quellen zur Geschichte der Welfen und die Chronik Burchards von Ursberg/*Fontes ad historiam Welforum illustrandam et Burchardi praepositi Urspergensis chronicon*, hrsg. und übersetzt v. Matthias Becher unter Mitarbeit v. Florian Hartmann/Alheydis Plassmann (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 18b), Darmstadt 2007, S. 34–91.

¹³⁰ Bernd SCHNEIDMÜLLER, *Die Welfen: Herrschaft und Erinnerung (819–1252)*, Stuttgart 2014; Joachim EHLERS, *Heinrich der Löwe: eine Biographie*, München 2008.

¹³¹ Matthias BECHER, *Welf VI., Heinrich der Löwe und der Verfasser der Historia Welforum*, in: *Die Welfen. Landesgeschichtliche Aspekte ihrer Herrschaft*, hrsg. v. Karl Ludwig Ay/Lorenz Maier/Joachim Jahn (Forum Suevicum 2), Konstanz 1998, S. 151–172; Matthias BECHER, *Der Verfasser der Historia Welforum zwischen Heinrich dem Löwen und den süddeutschen Ministerialen des welfischen Hauses*, in: *Heinrich der Löwe. Herrschaft und Repräsentation*, hrsg. v. Johannes Fried und Otto Gerhard Oexle (Vorträge und Forschungen 57), Ostfildern 2003, S. 347–380.

Überraschend ist zum einen, dass sich in der gesamten *Historia Welforum* keine eindeutige Bezeichnung für ‚Belehnte‘, sei es als *inbeneficiati/infeudati* oder als *vasalli* findet. Es werden zwar zahlreiche *milites* erwähnt, unter denen wie schon bei Ekkehard von Aura bewaffnete Krieger, Ritter, d.h. durch Tapferkeit ausgezeichnete Kämpfer, oder Ministeriale zu verstehen sein dürften, – ein Zusammenhang mit *beneficia* wird bei ihnen jedoch ebenfalls an keiner Stelle hergestellt. Häufiger genannt werden aber *beneficia* – Lehen oder Leihen¹³² – bei denen, im Unterschied zu allen bisherigen Quellen, ein neues Element auftaucht, dass darauf hinweist, dass mit ihnen eine persönliche Unterordnung verbunden sein dürfte: der Handgang, das *hominium*. Das vieldeutige Ritual des Handgangs tritt gegen Ende des 12. Jahrhunderts und im 13. Jahrhundert nördlich der Alpen vermehrt in Verbindung mit der Vergabe eines Lehens auf.¹³³ Gelegentlich konnte das *hominium* gar zum Treueid, zur *fidelitas*, hinzukommen, der im oberitalienischen Lehnrecht der *Libri feudorum* als konstitutiv für die Verbindung zwischen persönlichem und dinglichem Element des Lehnswesens angesehen wurde, womit Züge eines Lehnssrituals im Sinne der klassischen Lehre hervortreten.¹³⁴

Nicht der Fall ist dies allerdings in der *Historia Welforum*. An drei Stellen erwähnt ihr Verfasser, dass die Welfen *hominia* leisteten, um *beneficia* zu erhalten. In allen Fällen sieht er dies als einen Einschnitt an, durch den die Vorfahren Schritt um Schritt ihren ursprünglichen, sogar Könige übertreffenden Reichtum und ihr Ansehen verloren. In dieser

¹³² Zur Verwendung des offeneren Begriffs der ‚Leihe‘ an Stelle von ‚Lehen‘ und seinem Potential vgl. künftig den Sammelband: DENDORFER/PATZOLD, *Tenere et habere*.

¹³³ Zur Vieldeutigkeit des Begriffs: Jürgen DENDORFER, *Das Wormser Konkordat – ein Schritt auf dem Weg zur Feudalisierung der Reichsverfassung?*, in: *Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz*, hrsg. v. Jürgen Dendorfer / Roman Deutinger (Mittelalter-Forschungen 34), Ostfildern 2010, S. 299–328, hier: S. 313–326; zu den zunehmenden Belegen für die Verbindung von *hominia* und *beneficia* vgl. künftig Roman DEUTINGER, *Staufische Reichschronistik* (ca. 1150–1250), in: Dendorfer/Patzold, *Tenere et habere*.

¹³⁴ In den *Libri feudorum* kommt das *hominium* allerdings nicht vor; vgl. DILCHER, *Lombardisches Lehnrecht*, S. 67. Die Verbindung zwischen *hominium* und Treueid ist also im italienischen Lehnrecht nicht vorgebildet.

Dekadenzgeschichte kommt den Belehnungen eine wesentliche Rolle zu. Schon im ersten Kapitel wird dieser Ton angeschlagen: „Im Besitz eines Landes und gestärkt durch einen festen Wohnsitz begannen die Unsri- gen, ihre Macht weiter auszudehnen und in verschiedenen Gebieten Gü- ter und Würden anzusammeln. Hierdurch wurden sie so reich, dass sie an Vermögen und Ansehen Könige übertrafen und es sogar ablehnten, dem römischen Kaiser das *hominium*“ – hier im Sinne einer Huldigung und Unterwerfungsgeste – „zu leisten (*Romano imperatori hominium fa- cere recusabant*); auf ihre eigene Kraft vertrauend, verteidigten sie alle Grenzen mit großer Entschlossenheit und Tapferkeit.“¹³⁵

Die nachfolgende Geschichte der Welfen ist aus der Sicht der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts diejenige einer zunehmend eingeschränkten Freiheit; einer Beschneidung eigenständiger Handlungsmöglichkeiten: Ohne Wissen seines Vaters Eticho habe sich Heinrich – im 9. oder 10. Jahrhundert – an den Hof des Kaisers begeben und auf Drängen der Fürsten und weil der Kaiser es so wollte, von ihm 4000 Hufen in Oberbay- ern zu Lehen genommen und dabei *hominium et subiectio* (*Hominium* und Unterwerfung) geleistet.¹³⁶ Erschüttert über diese Lehnsnahme, welche den Adel (*nobilitas*) und die Freiheit (*libertas*) seines Geschlechts allzu sehr schmälerte, zog sich der Vater jenes Heinrichs mit zwölf Gefährten in die Berge zurück und gründete ein Kloster. Resigniert verließ er die Welt – seine königsgleichen, reich ausgestatteten Paläste – und begab sich in die Einöde.

Diese Belehnung durch den König ist für die *Historia Welforum* ein Sündenfall, von dem sich das Geschlecht nicht mehr erholen sollte. Im Investiturstreit war dann Welf IV. als erster gezwungen, nachdem er in den Kämpfen an seine Unterstützer seine Güter verteilt und damit die

¹³⁵ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 1, S. 34f.

¹³⁶ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 4, S. 38f., die Schlüsselstelle S. 38: *Hic itaque Henricus, cum ad militares annos pervenisset et suae voluntatis compos fieret, igno- rante patre ad imperatorem se contulit. Cumque illi summa familiaritate sociaretur et totius im- perii vires, terminos eius circumeundo et pertranseundo cognosceret, tandem consilio principum et maxime ipsius imperatoris instinctu hominium ei et subiectionem fecit et in beneficio quatuor milia mansuum in superioribus partibus Baioariae ab eo suscepit.*

väterlichen Einkünfte geschmälert hatte, „seine Hände Bischöfen und Äbten darzureichen“, also wieder das *hominium* zu leisten: „...und er erhielt dafür nicht geringe Lehen.“¹³⁷ Die Lehnshnahme von Geistlichen war ein Zeichen der Schwäche. Bis ins 12. Jahrhundert, die Zeit des Verfassers, ging somit die alte königsgleiche Stellung Stück um Stück verloren. Immer wieder führten leichtfertiges Verhalten oder Zwangslagen dazu, dass Welfen ‚Lehen nahmen‘ und ‚die Hände reichten‘, und sich dadurch denen unterwarfen, die die Lehen gaben. Den Schlusspunkt dieser Entwicklung setzt die *Steingadener* Fortsetzung der *Historia Welforum*, die davon berichtet, dass Welf VI. seinen gesamten Besitz an Friedrich Barbarossa übertragen habe und ihn im Gegenzug wieder auf Lebenszeit zu Lehen erhielt.¹³⁸ Nun war der ganze Welfenbesitz Lehen der Könige. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, dass das Leisten des Handgangs und das Erhalten der Lehen für den Verfasser Teil einer Handlungssequenz waren. Dieser symbolische Akt führte zu einer sich Zug um Zug verstärkenden, hierarchischen Unterordnung: Subjektiv, aus der Sicht des stolzen Adelsgeschlechts bzw. des Autors der *Historia Welforum*, bedeutete dies eine Schmach. Welche Verpflichtungen die Welfen durch die *hominia* und die Entgegennahme der *beneficia* eingingen, ist jedoch in der *Historia Welforum* wiederum nicht erkennbar.

Vermuten könnte man einen militärischen Zusammenhang. Die Lehnshnahme Heinrichs, die seinen Vater Eticho dermaßen erschütterte, nahm dieser vor, nachdem er *ad militares annos pervenisset*, „ins waffenfähige Alter gekommen war“.¹³⁹ Auch die Verpflichtung zum Heeresdienst wird durchaus mit kritischen Untertönen verhandelt. Ein welfischer Vorfahr des 11. Jahrhunderts, Welf III. (+ 1055), wartete, so erzählt die *Historia*, in Roncaglia drei Tage auf den Kaiser, wozu er sich durch einen Eid

¹³⁷ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 13, S. 48: *Hic est ille, qui primas ex nostris, eo quod fautoribus suis in tot commotionibus bellorum praedia sua distribuendo paternos* reditiis comminuit, manus suas episcopis et abbatibus praebeuit et beneficia non modica ab eis recepit.*

¹³⁸ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), Continuatio Staingadensis, S. 88.

¹³⁹ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 4, S. 38.

(*iuramento*) verpflichtet hatte.¹⁴⁰ Als der Kaiser aber nicht kam, und nicht einmal eine Nachricht eintraf, durch welche die Verzögerung erklärt respektive entschuldigt wurde, habe dieser Welf „die Seinen zusammengerufen und mit erhobenen Feldzeichen den Rückmarsch“ angetreten. Als er auf dem Rückweg auf Kaiser Heinrich traf, konnte ihn dieser weder durch Drohungen und Versprechungen noch durch Geschenke zur Umkehr bewegen. Die Pflicht zur Heeresfolge hatte also ihre Grenzen. Behandelt der Verfasser der *Historia Welforum* mit dieser ins 11. Jahrhundert verlegten Geschichte, die nachdrücklich in Roncaglia eingeforderte Heeresfolge der eigenen Zeit, wie sie nicht nur in den Lehnsgesetzen, sondern auch durch das Vorgehen Barbarossas in Roncaglia 1154 gegen norddeutsche Bischöfe, die nicht anwesend waren, dokumentiert ist?¹⁴¹ Wichtig ist, dass die *Historia* nur von einem Eid spricht, der Welf zur Heeresfolge verpflichtet habe; ob darunter ein Treueid im Sinne einer vasallitischen Bindung oder nicht eher die von den Fürsten eidlich beschworene Heerfahrt, mit der eine Selbstverpflichtung einherging, gemeint ist, lässt sich nicht klären.¹⁴² Durch eine in der Vergabe von Lehen begründete Heerfahrtspflicht erklärt die *Historia Welforum* zumindest an keiner Stelle das Geschehen, was andere Entlohnungen für Kriegsdienste nicht ausschließt.

Als Lothar III. zu seinem zweiten Italienzug rief, konnte er ein großes Heer versammeln, dadurch dass er „eine angemessene Entlohnung bot, gewann er Teilnehmer für den Heerzug“ (*condigna stipendia offerens, ad expeditionem illexit*). Insgesamt gelang es ihm auf diese Weise 1500 Ritter (*milites*) zusammenzubringen. Nicht auf der Grundlage von Verpflichtungen, die aus bestehenden Lehen abgeleitet wurden, sondern durch

¹⁴⁰ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 10, S. 46.

¹⁴¹ Otto von Freising, *Gesta Friderici I imperatoris*, hrsg. v. Georg Waitz/Bernhard von Simson (MGH SRG 46), lib. II, cap. 12, S. 113; DENDORFER, Wormser Konkordat, S. 299–301.

¹⁴² Zu Fürsten, die sich durch Eid zur Heerfahrt verpflichten vgl. DENDORFER, Roncaglia, S. 123, beruhend auf: Ludwig WEILAND, Die Reichsheerfahrt von Heinrich V. bis Heinrich VI. nach ihrer staatsrechtlichen Seite, in: *Forschungen zur Deutschen Geschichte* 7 (1867), S. 115–188, hier: S 117–127.

versprochene Vergütung.¹⁴³ Auch bei den zahlreichen *milites*, die in der *Historia Welforum* vorkommen, spielen Lehen als Voraussetzung des Kriegsdienstes also keine Rolle. Erwähnt werden sie jedoch im Text durchaus häufiger, es handelt sich dabei aber um abgeleitete, ‚verliehene‘ Besitz- und Herrschaftsrechte oder einfach ‚Leihen‘, mit denen eine durch das *hominium* verdeutlichte rituelle Unterordnung verbunden sein konnte, wie in den geschilderten Szenen welfischer Lehnsnahme, aber nicht sein musste.

Bekannt ist die *Historia Welforum* seit den Forschungen Gerd Althoffs für ihre ausführlichen Schilderungen von Konflikten und – in unserem Fall besonders bemerkenswert – der personalen Bindungen, die Konfliktparteien konstituierten. „Verwandte, Freunde und Getreue“, die Formel über die drei personalen Bindungen, über die Gerd Althoff ein vielbeachtetes Buch geschrieben hat, findet sich mehrfach in der Welfengeschichte.¹⁴⁴ Eingehender beschrieben werden dabei Auseinandersetzungen in der Zeit Heinrichs des Stolzen, zwischen ihm und Herzog Friedrich II. von Schwaben,¹⁴⁵ zwischen Welf VI. und Graf Albert von Löwenstein um das Erbe des Pfalzgrafen Gottfried von Calw¹⁴⁶ oder der Streit um die Wahl des Bischofs von Regensburg im Jahr 1132.¹⁴⁷ In die Zeit Friedrich Barbarossas bzw. Heinrichs des Löwen fällt die sog.

¹⁴³ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 23, S. 66.

¹⁴⁴ Gerd ALTHOFF, *Verwandte, Freunde und Getreue: zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990.

¹⁴⁵ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 17 u. 18, S. 56f.

¹⁴⁶ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 20 u. 21, S. 62–64; zur historischen Einordnung: Hansmartin SCHWARZMAIER, Uta von Schauenburg, die Gemahlin Welfs VI., in: Welf VI. Wissenschaftliches Kolloquium zum 800. Todestag, hrsg. v. Rainer Jehl (Irseer Schriften 3), Sigmaringen 1994, S. 29–42, ND: Hansmartin SCHWARZMAIER, *Klöster, Stifter, Dynastien. Studien zur Sozialgeschichte des Adels im Hochmittelalter*, hrsg. v. Hansmartin Schwarzmaier / Konrad Krimm / Peter Rückert (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B 190), Stuttgart 2012, S. 261–278.

¹⁴⁷ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 19, S. 60f.; c. 22, S. 64f. Dazu: Jürgen DENDORFER, *Adelige Gruppenbildung*, S. 69–71 u. 406.

Tübinger Fehde (1164–1166) zwischen dem Pfalzgrafen von Tübingen und Welf VI. bzw. seinem Sohn Welf VII.¹⁴⁸

Welche Funktion hatte nun in diesen Konflikten die Lehnsbindung? Eine nicht erkennbare. Schon in der Formel, ‚Verwandte, Freunde und Getreue‘, *cognati, amici et fideles*, stehen die *fideles* an dritter Stelle, diese ‚Getreuen‘ kann man mit gutem Willen, aber nicht zwingend, als ‚Lehnsnehmer‘ deuten. Auch bei der Schilderung des Verlaufs der Konflikte ist an keiner Stelle davon die Rede, dass hier ein Mann, ein Vasall, gegenüber seinem Herrn zu besonderer Unterstützung verpflichtet gewesen wäre, dass gleichsam Vasallen aufgeboten wurden und durch Lehnsbindungen konstituierte Gruppen aufeinandertrafen. Wenn der Autor der *Historia Welforum* eine personale Bindung besonders hervorhebt, dann ist es die verwandtschaftliche.

Nur an zwei Stellen werden im Zuge der Darstellung von Konflikt-handlungen Belehnungen erwähnt. Bezeichnenderweise stehen sie jeweils am Ende eines Konflikts. Nachdem Welf VI. in der Auseinandersetzung mit Graf Albert von Löwenstein um das Erbe des Pfalzgrafen von Calw dessen Burg Löwenstein zerstört hatte und Calw selbst zu belagern begann, unterwarf sich der Graf, als er seine ausweglose Lage einsah, „weil er bemerkte, daß er sich in äußerster Not befand und keine Zuflucht und keinen Trost mehr hatte, warf sich zu Füßen des Herzogs und fand Gnade, die er nicht verdiente. Denn der Herzog belehnte ihn gemäß seiner üblichen Sanftmut und Milde mit dieser Burg und einigen Dörfern und entließ ihn ehrenhaft, nachdem er ihm seine Güter wiedererstattet hatte.“¹⁴⁹ Auf diese Weise, durch die Unterwerfung Graf Alberts und die

¹⁴⁸ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 30 u. 31, S. 80–84; Gerd ALTHOFF, Konfliktverhalten und Rechtsbewußtsein. Die Welfen in der Mitte des 12. Jahrhunderts, in: Frühmittelalterliche Studien 26 (1992), S. 331–352; BECHER, Verfasser der *Historia Welforum*, S. 364–367.

¹⁴⁹ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 21, S. 64: *Post procedente tempore cum etiam Caluwe castrum, quod idem comes ei dolose surripuerat, collecta multitudo obsidere vellet, ille se in extremo discrimine postium, nullumque refugium, nullum solatium se ulterius habere compensans, ad deditionem venit, ac se ad pedes ducis humilians, gratiam quam non meruit, invenit. Dux enim pro solita mansuetudine ac clementia illum eodem castro ac aliis quibusdam*

nachfolgende Belehnung, wurde dauerhafter Frieden hergestellt. Die Lehnsumnahme des Grafen Albert ließ zum einen seine Unterordnung sichtbar werden, zum anderen erlaubte sie es ihm dadurch das Gesicht zu wahren, dass er im Besitz seiner Burg und anderer Güter blieb.

Eine vergleichbare pazifizierende Funktion dürfte eine weitere ‚Leihe‘ am Ende der Auseinandersetzung zwischen Heinrich dem Stolzen und dem Bischof von Regensburg, Heinrich von Wolfratshausen, und dessen Verwandten, Freunden und Getreuen gehabt haben. Als es zu einer Einigung zwischen Bischof und Herzog kam, habe der Bischof Herzog Heinrich die Grafschaft, die die Regensburger Kirche am Inn besaß, zur Leihe gegeben (*in beneficio conceditur*).¹⁵⁰

Wieder steht die Belehnung am Ende des Konflikts, wiederum erkennt eine Konfliktpartei die Rechtmäßigkeit der Stellung der anderen an, in diesem Fall die Wahl und Einsetzung des Bischofs von Regensburg. Ein Unterschied besteht nun allerdings darin, dass Heinrich der Stolze die Grafschaft und somit Herrschafts- und Besitzrechte erhielt, die er zuvor nicht hatte. In beiden Fällen aber, sowohl im Calwer als auch im Regensburger, wurden durch die Leihe von Besitz- und Herrschaftsrechten die Verhältnisse geklärt; nicht zuletzt dürften sowohl Graf Albert von Löwenstein als auch Herzog Heinrich der Stolze dadurch ihren Leihegebern, Welf VI. und dem Bischof von Regensburg, künftig zur Loyalität verpflichtet gewesen sein. Eine implizite Erwartungserhaltung, die nicht eigens thematisiert werden musste; explizit wird sie allerdings nicht genannt, und ob damit gleichsam benennbare, einklagbare bzw. rechtliche Verpflichtungen verbunden waren, lässt sich wiederum nicht sagen.

Auch in der *Historia Welforum* lässt sich somit die praktische Bedeutung der Lehnsumbindung nicht in ‚positivem‘ Sinn erkennen, sondern sie ist allenfalls in einer Art ‚negativer Treue‘ zu vermuten. Dabei hatte die durch eine Leihe deutlich gemachte Unterordnung, wenn man so will die

villis inbeneficiavit, omnibusque suis restitutis honorifice dimisit; ac sic composita pace cunctis terre illius optimatibus ad se confluentibus, provincia tota ditioni sue subiecta quievit.

¹⁵⁰ *Historia Welforum* (ed. Becher; FSGA 18b), cap. 22, S. 66: *Non multo post compositio quoque inter ipsum et episcopum fit, et comitatus ille quem ecclesia Ratisponensis circa Enum fluvium habet ab episcopo ei in beneficio conceditur.*

Belehnung, eine Funktion. Sie konnte am Ende eines Konfliktes politisches Vertrauen wiederherstellen. Ihr Vorzug lag in der hierarchischen Unterordnung, ein Nachteil sicher in dem offenbar nicht sonderlich hohen Verpflichtungs- und Mobilisierungsgrad, die dieser Bindung eigen waren.

Zustände kamen solche Bindungen nun eindeutig durch den Akt der Lehnснаhme, was im Vergleich zum Beginn des 12. Jahrhunderts, zu den Stellen bei Ekkehard von Aura zu den *milites* und ihren Pflichten, eine eindeutige Veränderung darstellt. Aus der Sicht der Welfen bedeutete die Lehnснаhme, der der Handgang vorausging, Unterordnung und den Verlust an Freiheit, gleichsam die Anerkennung des Verliehenen der eigenen Herrschaftsgrundlagen. Im Licht der jüngeren Diskussion um die Bedeutung des Lehnswesens lässt sich die *Historia Welforum* somit als eine Geschichte der Entstehung der Lehnսabhängigkeit der Welfen deuten. Sie ist in dieser Sicht ein Kommentar zu den zeitgenössischen Diskussionen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, um die Geltung des Lehnrechts und die Verpflichtungen und Abhängigkeiten, die aus ihm gegenüber den Forderungen Barbarossas und seines Hofes resultierten. Liest man die Quellen aber neu im Hinblick auf das Geflecht von Geboten und Verboten, das Herren und ihre Männer verband, dann erschließt sich zwischen normativen Vorgaben und politischen Aushandlungsprozessen ein sich im 12. Jahrhundert veränderndes und offenbar wichtiger werdendes Element im politischen Spiel.

7 Fazit

Ziel des vorliegenden Versuchs zu *milites* und *beneficia* im 12. Jahrhundert war es, die Bedeutung dieser Elemente im politischen Prozess des hohen Mittelalters auszuloten. Dabei war auf der Grundlage der intensiven Diskussionen der letzten Jahre davon auszugehen, dass um 1100 eine Verbindung von Vasallität und Lehen nicht einfach vorauszusetzen ist. Dass dies aber nicht bedeutet, dass es keine ‚Vasallität‘ bzw. eine personale Bindung, die einen *miles* gegenüber seinem Herrn verpflichten konnte, gab, zeigt eine für das Jahr 1106 in den zeitgenössischen Fortsetzungen Frutolfs von Michelsberg wiedergegebene Erzählung: Graf

Adalbert sei als *miles* Ottos von Bamberg gezwungen gewesen, diesen im Unterschied zu anderen Teilnehmern einer Gesandtschaft Heinrichs V. an den Papst zu schonen. Eine Pflicht, die in der zugespitzten Situation des Jahres 1106 erhebliche politische Auswirkungen hatte. Diese Stelle ist im Licht der gegenwärtigen Diskussion um das Lehnswesen überraschend, da sie eindeutig belegt, dass ein *miles* gegenüber seinem Herrn ein bestimmtes Verhalten an den Tag zu legen hatte.

Dass ein solcher *miles* aber nicht einfach ein ‚Vasall‘ im Sinne des klassischen Lehnswesens war, zeigte die Lektüre der sog. Chronik Ekkehardts von Arua, der Anonymen Kaiserchronik und der Briefe Heinrichs IV., die alle von *milites* sprechen; die Briefe sprechen sogar von *beneficia*, nie aber setzen sie beides in Beziehung zueinander. Gleichwohl lässt sich um 1100 erkennen, dass Kämpfende, Krieger oder Ritter einem gewissen Ethos verpflichtet waren, und dass sie – so vor allem in den Briefen Heinrichs IV., durch Eide und die Treue an den Herrn gebunden waren. Von den Lehen her wird diese Beziehung allerdings nicht gedacht, sie werden ausnahmslos auch nicht erwähnt. Ein Blick auf die ältere Forschung offenbarte dann, dass auch sie ‚Vasallen ohne Lehen und Lehen ohne Vasallen‘ kannte, selbst Heinrich Mitteis nahm erst am Ende des 12. Jahrhunderts eine Verbindung aus beiden Elementen an. Aus diesem Blickwinkel stellt sich die Frage, ob und wann eine solche Verbindung in Quellen im Reich nachweisbar ist. Explizit diskutieren diesen Nexus, mit einem Akzent auf dem Lehen oder der Leihe, und den sich daraus ergebenden Verpflichtungen die Roncagliesen Lehnsgesetze Friedrich Barbarossas, deren Bedeutung für die Entwicklung eines Lehnswesens vor allem aber für das gelehrtrechliche Nachdenken darüber lange unterschätzt wurde. Diese normativen Texte nahmen auf die italienischen Verhältnisse Bezug, aber sie wurden in staufische Königsurkunden gefasst und dürften als gedankliche Grundlage für von Lehen erhobene Heerfahrtsverpflichtungen auch nördlich der Alpen gedient haben. In ihnen ist die Verbindung von Vasallität und Lehen unstrittig gegeben. Welche Wirkungen sie im Laufe des 12. Jahrhunderts auch im Reich nördlich der Alpen entfalteten, bleibt zu diskutieren.

Besondere Beachtung muss deshalb einer Quelle zukommen, die aus der Sicht eines Adelsgeschlechts ebenfalls über Lehen handelt, der *Historia Welforum*, die den Abstieg der Welfen von königsgleichen Höhen im Sinne einer fortschreitenden Unterordnung durch Lehnnahmen deutet. Der Autor der *Historia Welforum* kennt Lehen und eine mit dem Handgang, durch *hominia* besiegelte Unterordnung bei der Vergabe von Lehen. Pflichten, die sich daraus ergeben, erwähnt er aber nicht, und das obwohl seine Schilderungen der Konflikte und Gruppenbindungen etwa durch Verwandtschaft und Freundschaft berühmt sind. Vasallen spielen hier offenkundig keine Rolle, wohl aber wurde die Vergabe und das Nehmen von Lehen bzw. von verliehenen Gütern und Herrschaftsrechten am Ende von Konflikten eingesetzt, um Hierarchien zu verdeutlichen und Bindungen auf Dauer zu stellen.

Am Ende dieses *tour d'horizon* kann somit ein verhalten positives Fazit stehen. Die Dekonstruktion des klassischen Lehnswesens vermag den Blick zu öffnen für neue Kontexte, in denen sich die Bedeutung der früher unter dem Lehnswesen subsumierten Elemente zeigt. Die Treue und der Eid der *milites* verweisen auf eine eigene personale Bindung, deren Konturen bislang hinter der Schablone des klassischen Lehnswesens nur zu erahnen sind. In der Vergabe und Annahme von verliehenen Rechten und Gütern wird eine Über- bzw. Unterordnung sichtbar, die offenkundig durch die rituelle Geste des *hominium* verdeutlicht wird, und nicht zuletzt konnte am Ende von Konflikten durch Leihen bzw. Lehen versucht werden, Vertrauen herzustellen. Auch wenn Rechte und Pflichten der Herren und der Vasallen somit nicht generell benannt werden können, zeigt sich doch, dass sich das weitere Nachdenken darüber lohnen kann.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 08.01.2022 überprüft.

Quellen

- BONIZO VON SUTRI, *Liber de vita christiana*, hrsg. v. Ernst Perels (Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter 1), Berlin 1930.
- Codex Udalrici, hrsg. v. Klaus Nass (Monumenta Germaniae Historica. Briefe der deutschen Kaiserzeit 10), Wiesbaden 2017.
- Consuetudines feodorum (Libri feodorum, Jus feudale Langobardorum). I. Compilatio antiqua, hrsg. v. Karl Lehmann, Göttingen 1892.
- EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio III: Ekkehardi chronica, Recensio III, in: Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon Anonymi chronica imperatorum, hrsg. u. übers. v. Franz-Josef Schmale/Irene Schmale-Ott (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 15), Darmstadt 1972, S. 268–333.
- EKKEHARD VON AURA, Chronik. Recensio IV: Ekkehardi chronica, Recensio IV, in: Frutolfi et Ekkehardi chronica necnon Anonymi chronica imperatorum, hrsg. u. übers. v. Franz-Josef Schmale/Irene Schmale-Ott (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 15), Darmstadt 1972, S. 335–374.
- ERDMANN, Carl, Die Briefe Heinrichs IV. (Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde 1), Leipzig 1937.
- FULBERT VON CHARTRES, The Letters and Poems of Fulbert of Chartres, hrsg. u. übers. v. Frederick BEHRENS, Oxford 1976.
- Historia Welforum: Historia Welforum cum continuatione Steingademensis, in: Quellen zur Geschichte der Welfen und die Chronik Burchards von Ursberg/Fontes ad historiam Welforum illustrandam et Burchardi praepositi Urspergensis chronicon, hrsg. und übers. v. Matthias Becher unter Mitarbeit v. Florian Hartmann/Alheydis Plassmann (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 18b), Darmstadt 2007.
- Das Necrolog des Klosters Michelsberg in Bamberg, hrsg. v. Johannes Nospickel (Monumenta Germaniae Historica. Libri memoriales et necrologia. Nova Series 6), Hannover 2004.
- OTTO VON FREISING/RAHEWIN, Gesta Friderici: Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, hrsg. v. Georg Waitz/Bernhard von Simson (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum 46), Hannover/Leipzig 1912.
- Regesta Imperii III. Salisches Haus 1024–1125, 2. Teil: 1056–1125, 3. Abteilung: Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich IV. (1056[1050]–1106), 4. Lieferung: 1086–1105/1106, bearb. v. Gerhard Lubich, Weimar/Wien 2016.
- Tiroler Urkundenbuch Bd. 1: bis zum Jahre 1200, bearb. v. Franz Huter, Innsbruck 1937.
- Die Urkunden Friedrichs I. 1152–1158, bearb. v. Heinrich Appelt (Monumenta Germaniae Historica. Diplomata: Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser 10.1), Hannover 1975.

Die Urkunden Lothars III. und der Kaiserin Richenza, hrsg. v. Emil von Ottenthal/Hans Hirsch (Monumenta Germaniae Historica. Diplomata: Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser 8), Berlin 1957.

Literatur

- ALBERTONI, Giuseppe, Vasalli, feudi, feudalesimo (Studi superiori 983. Studi storici), Roma 2015.
- ALBERTONI, Giuseppe / DENDORFER, Jürgen, Das Lehnswesen im Alpenraum – zur Einleitung / Vasalli e feudi nelle Alpe – Introduzione, in: Das Lehnswesen im Alpenraum / Vasalli e feudi nelle Alpe, in: Geschichte und Region/Storia e regione 22/1 (2013), S. 5–24.
- ALTHOFF, Gerd, Heinrich IV., Darmstadt 2006, S. 228–253.
- ALTHOFF, Gerd, Konfliktverhalten und Rechtsbewußtsein. Die Welfen in der Mitte des 12. Jahrhunderts, in: Frühmittelalterliche Studien 26 (1992), S. 331–352.
- ALTHOFF, Gerd, Verwandte, Freunde und Getreue: zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter, Darmstadt 1990.
- AUGE, Oliver, Art. „Lehnrecht, Lehnswesen“, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 1, 19. Lieferung, hrsg. v. Albrecht Cordes u.a., 2. völlig überarb. u. erw. Aufl., Berlin 2014, Sp. 717–736.
- BACHRACH, David Stewart, Milites and Warfare in Pre-Crusade Germany, in: War in History 22 (2014), S. 298–343.
- BECHER, Matthias, Der Verfasser der „Historia Welforum“ zwischen Heinrich dem Löwen und den süddeutschen Ministerialen des welfischen Hauses, in: Heinrich der Löwe. Herrschaft und Repräsentation, hrsg. v. Johannes Fried/Otto Gerhard Oexle (Vorträge und Forschungen 57), Ostfildern 2003, S. 347–380.
- BECHER, Matthias, Welf VI., Heinrich der Löwe und der Verfasser der Historia Welforum, in: Die Welfen. Landesgeschichtliche Aspekte ihrer Herrschaft, hrsg. v. Karl Ludwig Ay / Lorenz Maier / Joachim Jahn (Forum Suevicum 2), Konstanz 1998, S. 151–172.
- BECKER, Alfons, Form und Materie. Bemerkungen zu Fulberts von Chartres *De forma fidelitatis* im Lehnrecht des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Historisches Jahrbuch 102 (1982), S. 325–361.
- BUSSMANN, Benjamin, Die Historisierung der Herrscherbilder (ca. 1100–1200) (Europäische Geschichtsdarstellungen 13), Köln / Weimar / Wien 2006.
- CLASSEN, PETER, Heinrichs IV. Briefe im Codex Udalrici, in: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 20 (1964), S. 115–129.
- DENDORFER, Jürgen, „Vom wem hat er denn das Kaisertum, wenn er es nicht vom Herrn Papst hat?“ – Päpste, Kaiser und das Lehnswesen, in: Päpste in staufischer Zeit, hrsg. v. Karl-Heinz Rueß (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 37), Göttingen 2020, S. 60–78.
- DENDORFER, Jürgen, Vasallen und Lehen unter Friedrich Barbarossa – Politische Bindungen durch das Lehnswesen?, in: Verwandtschaft – Freundschaft – Feindschaft. Politische Bindungen zwischen dem Reich und Ostmitteleuropa in der Zeit Friedrich Barbarossas, hrsg. v. Knut Görich/Martin Wihoda, Köln 2019, S. 69–95.

- DENDORFER, Jürgen, Zur Einleitung, in: Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz, hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Roman Deutinger (Mittelalter-Forschungen 34), Ostfildern 2010, S. 11–39.
- DENDORFER, Jürgen, Roncaglia. Der Beginn eines lehnrechtlichen Umbaus des Reiches?, in: Staufisches Kaisertum im 12. Jahrhundert. Konzepte – Netzwerke – Politische Praxis, hrsg. v. Stefan Burkhardt/Thomas Metz/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter, Regensburg 2010, S. 111–132.
- DENDORFER, Jürgen, Das Wormser Konkordat – ein Schritt auf dem Weg zur Feudalisierung der Reichsverfassung?, in: Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz, hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Roman Deutinger (Mittelalter-Forschungen 34), Ostfildern 2010, S. 299–328.
- DENDORFER, Jürgen, Heinrich V. Könige und Große am Ende der Salierzeit, in: Die Salier, das Reich und der Niederrhein, hrsg. v. Tilmann Struve, Weimar/Wien 2008, S. 115–170.
- DENDORFER, Jürgen, Adelige Gruppenbildung und Königsherrschaft. Die Grafen von Sulzbach und ihr Beziehungsgeflecht im 12. Jahrhundert (Studien zur bayerischen Verfassungs- und Sozialgeschichte 23), München 2004.
- DENDORFER, Jürgen/PATZOLD, STEFFEN (Hrsg.), Tenere et habere. Leihen als soziale Praxis im frühen und hohen Mittelalter (Besitz und Beziehungen – Studien zur Verfassungsgeschichte des Mittelalters 1), Ostfildern 2022 (im Druck).
- DEUTINGER, Roman, Staufische Reichschronistik (ca. 1150–1250), in: Tenere et habere. Leihen als soziale Praxis im frühen und hohen Mittelalter, hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Steffen Patzold (Besitz und Beziehungen – Studien zur Verfassungsgeschichte des Mittelalters 1), Ostfildern 2022 (im Druck).
- DEUTINGER, Roman, Das hochmittelalterliche Lehnswesen: Ergebnisse und Perspektiven, in: Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz, hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Roman Deutinger (Mittelalter-Forschungen 34), Ostfildern 2010, S. 463–473.
- DEUTINGER, Roman, Seit wann gibt es die Mehrfachvasallität?, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt. 119 (2002), S. 78–105.
- DILCHER, Das lombardische Lehnrecht der Libri Feudorum im europäischen Kontext. Entstehung – zentrale Probleme – Wirkungen, in: Ausbildung und Verbreitung des Lehnswesens im Reich und in Italien im 12. und 13. Jahrhundert, hrsg. v. Karl-Heinz Spieß (Vorträge und Forschungen 76), Ostfildern 2013, S. 41–103.
- DILCHER, Gerhard/QUAGLIONI, Diego (Hrsg.), Gli inizi del diritto pubblico. L'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto/Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das Gelehrte Recht (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento – Contributi 19), Bologna/Berlin 2007.
- DUBY, Georges, Die Ursprünge des Rittertums, in: Das Rittertum im Mittelalter, hrsg. v. Arno Borst (Wege der Forschung 349), Darmstadt ²1989, S. 349–369 [erstveröffentlicht 1968].
- EHLERS, Joachim, Heinrich der Löwe: eine Biographie, München 2008.
- VAN EICKELS, Klaus, Verwandtschaft, Freundschaft und Vasallität. Der Wandel von Konzepten personaler Bindung im 12. Jahrhundert, in: Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz, hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Roman Deutinger (Mittelalter-Forschungen 34), Ostfildern 2010, S. 401–411.

- VAN EICKELS, Klaus, Tradierte Konzepte in neuen Ordnungen. Personale Bindungen im 12. und 13. Jahrhundert, in: Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter, hrsg. v. Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Vorträge und Forschungen 64), Ostfildern 2006, S. 93–125.
- VAN EICKELS, Klaus, Wo man im Mittelalter zwei Herren dienen konnte – und welche Folgen dies hatte: um 1101, in: Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, hrsg. v. Bernhard Jussen, München 2005, S. 165–178.
- VAN EICKELS, Klaus, Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter (Mittelalter-Forschungen 10), Stuttgart 2002.
- ERDMANN, Carl, Untersuchungen zu den Briefen Heinrichs IV., in: Archiv für Urkundenforschung 16 (1939), S. 184–253.
- ERDMANN, Carl, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935.
- ERKENS, Franz-Reiner, Militia und Ritterschaft. Reflexionen über die Entstehung des Rittertums, in: Historische Zeitschrift 258 (1994), S. 623–659.
- FISCHER, Carsten, Lehnsrechtliche *fidelitas* im Spiegel der ‚Libri feudorum‘, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 20 (2015), S. 279–293.
- FLECKENSTEIN, Josef, Rittertum und ritterliche Welt. Unter Mitwirkung von Thomas Zotz, Berlin 2002.
- FLECKENSTEIN, Josef, Über den engeren und weiteren Begriff von Ritter und Rittertum (*miles* und *militia*), in: Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsiebzehnten Geburtstag, hrsg. v. Gerd Althoff u.a., Sigmaringen 1988, S. 379–392.
- GANSHOF, François Louis, Was ist das Lehnswesen?, Darmstadt 1989.
- GANSHOF, François Louis, Qu'est-ce que la féodalité, Brüssel 1944.
- GARNIER, Claudia, Der bittende Herrscher – der gebetene Herrscher. Zur Instrumentalisierung der Bitte im endenden 11. Jahrhundert, in: Heinrich IV., hrsg. v. Gerd Althoff (Vorträge und Forschungen 69), Ostfildern 2009, S. 189–218.
- GARNIER, Claudia, Die Kultur der Bitte. Herrschaft und Kommunikation im mittelalterlichen Reich (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Darmstadt 2008.
- GIORDANENGO, Gérard, Epistola Philiberti. Note sur l'influence du droit féodal savant dans la pratique du Dauphiné médiéval, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire 82 (1970), S. 809–853.
- HAACK, Christoph, Die Krieger der Karolinger. Kriegsdienste als Prozesse gemeinschaftlicher Organisation um 800 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 115), Berlin/Boston 2020, S. 69–110.
- HOFFMANN, Hartmut, Bamberger Handschriften des 10. und des 11. Jahrhunderts (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 39), Hannover 1995.
- HUTH, Volkhard, Reichsinsignien und Herrschaftsentzug. Eine vergleichende Skizze zu Heinrich IV. und Heinrich (VII.) im Spiegel der Vorgänge von 1005/1106 und 1235, in: Frühmittelalterliche Studien 26 (1992), S. 287–330.
- JOHRENDT, Jochen, Der Investiturstreit (Geschichte kompakt), Darmstadt 2018.
- JOHRENDT, Johann, Milites und Militia im 11. Jahrhundert. Untersuchung zur Frühgeschichte des Rittertums in Frankreich und Deutschland, Diss. Phil. Uni Erlangen, Nürnberg 1971.

- JOHRENDT, Johann, „Milites“ und „Militia“ im 11. Jahrhundert in Deutschland, in: *Das Rittertum im Mittelalter*, hrsg. v. Arno Borst (Wege der Forschung 349), Darmstadt ²1989, S. 349–369 [erstveröffentlicht 1968], S. 419–436.
- KARG, Andreas, Die kaiserliche ‚Lehnsgesetzgebung‘ für Italien bis Roncaglia (1158), in: *Gli inizi del diritto pubblico. L'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto/Die Anfänge des öffentlichen Rechts. Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das Gelehrte Recht (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi 19)*, Bologna/Berlin 2007, S. 199–230.
- KASTEN, Brigitte, Das Lehnswesen – Fakt oder Fiktion?, in: *Der frühmittelalterliche Staat – europäische Perspektiven (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16)*, Wien 2009, S. 331–356.
- KASTEN, Brigitte, Beneficium zwischen Landleihe und Lehen – eine alte Frage, neu gestellt, in: *Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000. Josef Semmler zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Brigitte Kasten/Dieter R. Bauer/Rudolf Hiestand/Sönke Lorenz, Sigmaringen 1998, S. 243–260.
- KASTEN, Brigitte, Aspekte des Lehnswesens in Einhards Briefen, in: *Einhard. Studien zu Leben und Werk. Dem Gedenken an Helmut Beumann gewidmet*, hrsg. v. Hermann Schefers (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission NF 12), Darmstadt 1997, S. 247–267.
- KELLER, Hagen, Das Edictum de beneficiis Konrads II. und die Entwicklung des Lehnswesens in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, in: *Il Feudalesimo nell'alto Medioevo (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 47)*, Spoleto 2000, S. 227–261.
- KELLER, Hagen, Militia, Vasallität und frühes Rittertum im Spiegel oberitalienischer Miles-Belege des 10. und 11. Jahrhunderts, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 62* (1982), S. 59–97.
- KOHL, Thomas, Die Erfindung des Investiturstreits, in: *Historische Zeitschrift 312* (2021), S. 34–61.
- KOHL, Thomas (Hrsg.), *Konflikt und Wandel um 1100: Europa im Zeitalter von Feudalgesellschaft und Investiturstreit (Europa im Mittelalter 36)*, Berlin/Boston 2020.
- KRÄTSCHMER, Marco, Rittertum und Lehnswesen in der Stauferzeit, in: *Frühmittelalterliche Studien 54* (2020), S. 349–394.
- LOIBL, Richard, Der Herrschaftsraum der Grafen von Vornbach und ihrer Nachfolger. Studien zur Herrschaftsgeschichte Ostbayerns im hohen Mittelalter (Historischer Atlas von Bayern II,5), München 1997, S. 149–165.
- LORENZ, Rüdiger, Königs- und Kaiserurkunden (1125–1250), in: *Tenere et habere. Leihen als soziale Praxis im frühen und hohen Mittelalter*, hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Steffen Patzold (Besitz und Beziehungen – Studien zur Verfassungsgeschichte des Mittelalters 1), Ostfildern 2022 (im Druck).
- MAYER, Therese/KARPF, Kurt, Herrschaftsaufbau im Südostalpenraum am Beispiel einer bayerischen Adelsgruppe. Untersuchungen zum Freisinger Vizedom Adalbert, zur Herkunft der Eurasburger in Bayern, der Grafen von Tirol und der Grafen von Ortenburg in Kärnten, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 63* (2000), S. 491–539.
- MCCARTHY, Thomas John Henry, *The Continuations of Frutolf of Michelsberg's Chronicle (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 74)*, Wiesbaden 2018.

- MCCARTHY, Thomas John Henry, Introduction, in: *Chronicles of the Investiture Contest. Frutolf of Michelsberg and his Continuator*, Translated and Annotated, Manchester 2013, S. 1–83.
- MEIER, Claudia Annette, *Chronicon pictum. Von den Anfängen der Chronikenillustration zu den narrativen Bilderzyklen in den Weltchroniken des hohen Mittelalters*, Mainz 2005.
- MITTEIS, Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des hohen Mittelalters, Weimar ³1948.
- MITTEIS, Heinrich, *Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte*, Weimar 1933.
- NASS, Klaus, Einleitung, in: *Codex Udalrici*, hrsg. v. Dems. (*Monumenta Germaniae Historica. Briefe der deutschen Kaiserzeit* 10), Wiesbaden 2017, S. VII–CXXVI.
- PATZOLD, Steffen, Königtum in bedrohter Ordnung: Heinrich IV. und Heinrich V. 1105/1106, in: *Heinrich V. in seiner Zeit. Herrschen in einem europäischen Reich des Hochmittelalters*, hrsg. v. Gerhard Lubich, Wien/Köln/Weimar 2013, S. 43–68.
- PATZOLD, Steffen, *Das Lehnswesen* (Beck'sche Reihe 2745), München 2012.
- PENNINGTON, Kenneth, Feudal Oath of Fidelity and Homage, in: *Law as Profession and Practice in Medieval Europe. Essays in Honor of James A. Brundage*, hrsg. v. Kenneth Pennington/Melodie Harris Eichbauer, Farnham 2011, S. 93–115.
- REYNOLDS, Susan, *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford 1994.
- RIEDMANN, Josef, Von alten Grafen und neuen Gräfinnen. Anmerkungen zur Genealogie der älteren Grafen von Tirol, in: *Tirol zwischen Zeiten und Völkern. Festschrift für Helmut Gritsch zum 60. Geburtstag am 20. Juni 2002*, hrsg. v. Eugen Thurnher (*Schlern-Schriften* 318), Innsbruck 2002, S. 37–49.
- RYAN, Magnus, The Oath of Fealty and the Lawyers, in: *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages/Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, hrsg. v. Joseph Canning/Otto Gerhard Oexle (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 147), Göttingen 1998, S. 211–228.
- SALTEN, Oliver, *Vasallität und Benefizialwesen im 9. Jahrhundert. Studien zur Entwicklung personaler und dinglicher Beziehungen im frühen Mittelalter* (Texte zur historischen Forschung und Lehre 1), Hildesheim 2013.
- SARTI, Laury, Der fränkische *miles*: weder Soldat noch Ritter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 52 (2018), S. 99–117.
- SCHIEFFER, Rudolf, Deutungen des Investiturstreits, in: *Brief und Kommunikation im Wandel. Medien, Autoren und Kontexte in den Debatten des Investiturstreits*, hrsg. v. Florian Hartmann (*Papsttum im mittelalterlichen Europa* 5), Köln/Weimar/Wien 2016, S. 23–41.
- SCHNEIDMÜLLER, Bernd, *Die Welfen: Herrschaft und Erinnerung (819–1252)*, Stuttgart ²2014.
- SCHWARZMAIER, Hansmartin, Uta von Schauenburg, die Gemahlin Welfs VI., in: *Welf VI. Wissenschaftliches Kolloquium zum 800. Todestag*, hrsg. v. Rainer Jehl (*Irseer Schriften* 3), Sigmaringen 1994, S. 29–42;
- [ND: SCHWARZMAIER, Hansmartin, Klöster, Stifter, Dynastien. Studien zur Sozialgeschichte des Adels im Hochmittelalter, hrsg. v. Hansmartin Schwarzmaier/Konrad Krimm/Peter Rückert (*Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B* 190), Stuttgart 2012, S. 261–278].

- SPIES, Karl-Heinz (Hrsg.), *Ausbildung und Verbreitung des Lehnswesens im Reich und in Italien im 12. und 13. Jahrhundert* (Vorträge und Forschungen 76), Ostfildern 2013.
- SPIES, Karl-Heinz, unter Mitarbeit v. Thomas Willich, *Das Lehnswesen in Deutschland im hohen und späten Mittelalter*, 2., verb. u. erw. Aufl., Stuttgart 2009.
- TROTTER, Camillo, *Zur Herkunft der älteren Grafen von Tirol*, in: *Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs* 12 (1915), S. 75–85 u. 147–155.
- WAITZ, Georg, *Deutsche Verfassungsgeschichte. Die Deutsche Reichsverfassung von der Mitte des neunten bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts*, bearb. v. Gerhard Seeliger, Berlin 1896.
- WEILAND, Ludwig, *Die Reichsheerfahrt von Heinrich V. bis Heinrich VI. nach ihrer staatsrechtlichen Seite*, in: *Forschungen zur Deutschen Geschichte* 7 (1867), S. 115–188.
- WEINFURTER, Stefan, *Lehnswesen, Treueid und Vertrauen*, in: *Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz*, hrsg. v. Jürgen Dendorfer/Roman Deutinger (Mittelalter-Forschungen 34), Ostfildern 2010, S. 443–462.
- WEINFURTER, Stefan, *Das Ende Heinrichs IV. und die neue Legitimation des Königtums*, in: *Heinrich IV.*, hrsg. v. Gerd Althoff (Vorträge und Forschungen 69), Ostfildern 2009, S. 331–353.
- WEINFURTER, Stefan, *Reformidee und Königtum im spätsalischen Reich. Überlegungen zu einer Neubewertung Kaiser Heinrichs V.*, in: *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich*, hrsg. v. Stefan Weinfurter unter Mitarbeit v. Hubertus Seibert (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 68), Mainz 1992, S. 1–45;
[ND: WEINFURTER, Stefan, *Gelebte Ordnung – Gedachte Ordnung. Ausgewählte Beiträge zu König, Kirche und Reich. Aus Anlass des 60. Geburtstages*, hrsg. v. Helmuth Kluger/Hubertus Seibert/Werner Bomm, Ostfildern 2005, S. 289–333].
- ZEY, Claudia, *Der Investiturstreit* (C.H. Beck Wissen 2852), München 2017, S. 7–9.
- ZOTZ, Thomas, *Die Formierung der Ministerialität*, in: *Die Salier und das Reich*, Bd. 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel, hrsg. v. Stefan Weinfurter unter Mitarbeit v. Hubertus Seibert, Sigmaringen 1992, S. 3–50.

Internetlinks

- Anonyme Kaiserchronik: Die sogenannte Anonyme Kaiserchronik nach Vorarbeiten von Irene Schmale-Ott (+) und Franz-Josef Schmale (+) hrsg. v. Martina Hartmann unter Mitarbeit v. Ioanna Georgiou [Monumenta Germaniae Historica. Scriptores 33,2], in Vorbereitung. Digitale Vorabedition 2019:
http://www.mgh.de/fileadmin/Downloads/pdf/Bamberger_Weltchronistik/kaiserchronik/Anonyme_Kaiserchronik_Satzlauf_2019-08-01T09_02.pdf.
- Die Frutolf-Fortsetzung bis 1106 (Continuatio II), in: *Die anonymen Frutolf-Fortsetzungen bis 1101 und 1106*, nach Vorarbeiten von Irene Schmale-Ott (+) und Franz Josef Schmale (+), hrsg. v. Benedikt Marxreiter, Digitale Vorab-Edition 2018 (= künftig: Frutolfi Chronici Continuationes anonymae ad annum 1101 et ad annum 1106 [Monumenta Germaniae Historica. Scriptores 33,2], S. 15–93. Digitale Vorabedition 2018:
https://mgh.de/storage/app/media/uploaded-files/Frutolf-Fortsetzungen_bis_1101_und_1106_SS_Vorabedition_Marxreiter_Satzlauf_2018-08-09T0918.pdf.

SUSANNE TALABARDON

Vom Sinn und Zweck der Gebote

Philosophische und kabbalistische Konzepte zur
Wahrung jüdischer Identität im Hochmittelalter

1 Einführung:

Zur biblischen Vorgeschichte der mittelalterlichen Entwürfe

Die Verknüpfung der Gebote (hebr. *mizwot*) mit Stiftung und Bewahrung der Identität¹ Alt-Israels findet sich bereits in der Tora (dem Pentateuch), dem ältesten Teil der Hebräischen Bibel, tief verankert. Frühestens mit dem Untergang des Königreiches Israel 722, spätestens während des Babylonischen Exils (ca. 597/ 586 bis 539 BCE²) nahm das Konzept der Mizwot (schriftliche) Formen an.³

¹ Es würde die folgenden Ausführungen überdehnen, theoretische Erwägungen zum Begriff, zu Gestaltung und Bewahrung von Identität anzustellen. Daher sei an dieser Stelle lediglich auf einige einschlägige Werke zum Thema verwiesen: Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ²1999; Lutz NIETHAMMER, *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek 2000; Heiner KEUPP/Renate HÖFER (Hrsg.), *Identitätsarbeit heute*, Frankfurt am Main 1997; Heiner KEUPP/Thomas AHBE/Wolfgang GMÜR u.a., *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek 2006.

² BCE = v. Chr., analog dazu CE = n. Chr.

³ Zur in der alttestamentlichen Forschung heftig umstrittenen Frage, zu welchem Zeitpunkt mit einer Ausformung der entsprechenden Entwürfe zu rechnen sei, vgl. Michael PIETSCH, *Die Kulturreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit* (Forschungen zum Alten Testament 86), Tübingen 2013. Als grundlegende Einführung in die Religionsgeschichte Alt-Israels sollte noch immer auf Rainer ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2 Bde. (Grundrisse zum Alten Testament. ATD-Ergänzungsreihe), Göttingen ²1996 und 1997, zurückgegriffen werden. Zur Frage der Identitätsbildung in biblischer Zeit vgl. Hubert ISIGLER (Hrsg.), *Die Identität Israels. Entwicklungen und Kontroversen in alttestamentlicher Zeit* (Herders Biblische Studien 56), Freiburg u.a. 2009.

Die Besonderheiten dieses Entwurfs, vergleicht man ihn mit anderen vorderorientalischen Rechtskorpora, liegen in der erstaunlichen inhaltlichen Breite ihrer Gegenstände, der strikten narrativen Einbettung in eine theologische Geschichtsdeutung sowie (nicht zuletzt) in der Auffassung, dass es sich bei den Geboten um eine Setzung des Ewigen handelt.⁴ Zwar finden sich in den Rechtstexten der Bibel zahlreiche terminologische und rechtssystematische Übereinstimmungen zu altorientalischen Sammlungen; diese zeigen jedoch kaum jene Verwobenheit zivil- und strafrechtlicher, kultischer und (sozial-)ethischer Normen, wie sie in den biblischen Texten üblich sind. Die Tora verknüpft die Promulgation wesentlicher Gebote mit herausgehobenen Wendepunkten der (Vor)geschichte Alt-Israels – wie zum Beispiel der Schöpfung (Schabbat; Gen 2,1–3), dem Ende der Sintflut (Verbot des Blutvergießens; Gen 9,5–6) oder mit dem Werdegang Abrahams (Beschneidung; Gen 17). Als die alles überstrahlende Erzählung, welche die Tora den Mizwot widmet, fungieren bekanntermaßen die Ereignisse am Sinai (Ex 19–Num 10), die gleichzeitig den umfänglichsten narrativen Zusammenhang der Bibel repräsentieren.

Die Einbettung der Mizwot in die ‚historische‘ Erzählung vom Werden des Volkes Israel ermöglichte es den Autoren und Redaktoren der Bibel, die Gebote im Leben der Menschen zu verorten – sie erwiesen sich gewissermaßen als hilfreiche Reaktion des Ewigen auf konkrete Lebenssituationen. Als Rahmen für das göttlich sanktionierte Recht wählten die exilischen Theologen die Vorstellung eines Bundes (ברית; *b'rit*), den der Ewige je und je mit einzelnen Personen oder dem ganzen Volk geschlossen habe. Dieser verpflichtete den Ewigen zum sorgenden Eingreifen, die menschlichen ‚Partner‘ hingegen auf das Halten der Mizwot.

Ihrer religionssoziologischen Verortung nach, handelt es sich bei den Geboten um ein primär laientheologisches Konzept.⁵ In den langen

⁴ Vgl. Frank CRÜSEMAN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München ³2005, S. 17–26.

⁵ Die zahlreichen kultischen Vorschriften, die Anweisungen zum Betrieb des Tempels und zum adäquaten priesterlichen Verhalten bieten (vgl. vor allem Ex 25–31; 35–40; Lev 1–10), erhielten ihre Einkleidung als Mizwot allenfalls sekundär. Sie sind im eigentlichen

Jahren des Babylonischen Exils erwies es sich für die nach Mesopotamien deportierte Führungselite Judäas als essentiell, ihre kulturelle Besonderheit durch eine besondere Treue zu überliefertem Brauch und Ritus zu bewahren. Zu diesem Zwecke eigneten sich selbstredend jene Handlungen am besten, die einerseits ohne Tempel (im Hause) durchführbar waren und andererseits von der babylonischen Umwelt unterscheidend wirken konnten. Beide Kriterien wurden in hervorragender Weise von Schabbat und Beschneidung erfüllt, die folgerichtig eine deutliche Aufwertung erfuhren.

Anders als in der südlichen Levante und in Ägypten konnte die Beschneidung im geographischen Kontext Mesopotamiens tatsächlich als Identitätsmerkmal fungieren, da diese dort generell nicht praktiziert wurde. Die überaus große Bedeutung, welche der Beschneidung (B'rit Mila) in der Exilgemeinschaft zugemessen wurde, spiegelt sich im Aufbau der literarischen Vorgeschichte Israels: Die Beschneidung wird oft an Schwellensituationen thematisiert: Beim Bundesschluss mit Abraham (Gen 17)⁶, kurz nach dem Aufbruch Moses nach Ägypten (Ex 4,24–26) und direkt nach dem Einzug ins Gelobte Land (Jos 5,2–9). Für den überaus hohen Rang des Schabbats bieten die biblischen Autoren zwei Begründungsstrukturen an: Er wird mit dem Ruhen des Ewigen nach der Erschaffung der Welt verknüpft (Gen 2,1–3; Ex 20,8–11) – und somit in der Schöpfungsordnung verankert. Zum zweiten wird er sozialetisch mit der Erinnerung an die harte Fronarbeit in Ägypten verbunden, aus welcher der Ewige Israel befreite (Dtn 5,12–15). Unter Hinweis auf die Schöpfung und den Exodus erhält der Schabbat gewissermaßen die höchsten theologischen Weihen, die in der Tora zu vergeben sind – was sich auch darin äußert, dass der Schabbat als einziger Festtag in die Zehn Gebote (Ex 20,8–11; Dtn 5, 12–15) einrückt.⁷

Sinne Priestertora, kultische Handlungsanweisungen und das Spezialwissen einer besonderen Berufsgruppe, das nach der Zerstörung des Ersten Tempels gefährdet war.

⁶ Hier sogar mit einer Namensänderung verbunden: Avram wird zu Avraham (Gen 17,5), Sarai zu Sara (Gen 17,15).

⁷ Nach jüdischer Zählung handelt es sich um das vierte Gebot. Es ist zugleich das längste und am ausführlichsten begründete.

Unter den biblischen Geboten gibt es etliche, die mit einer Begründung versehen wurden; andere sind es nicht.⁸ Recht instruktiv erscheint in diesem Zusammenhang wiederum ein Blick auf die Zehn Gebote (*aseret ha-devarim*). Die (nach jüdischer Zählung) ersten fünf Gebote, die Sphäre der Heiligkeit betreffend,⁹ erhielten durchweg eine Begründung, während die sozial-ethischen Gebote der sogenannten ‚zweiten Tafel‘ keinerlei erläuternde Argumente bei sich führen. Sie sind schlicht apodiktisch.¹⁰

2 Der Vorgeschichte zweiter Teil: Von der hellenistischen Ära bis zum klassischen Judentum

Nach der Eroberung des palästinischen Raumes durch Alexander den Großen im Jahre 332 BCE geriet die (israelitisch-)jüdische Kultur unter den Einfluss der griechisch-hellenistischen Sprache und Kultur. Dies galt in besonderem Maße für die jüdischen Eliten und für die anwachsende Zahl an (städtischen) Diaspora-Gemeinschaften.¹¹

Zu einer ersten massiven Auseinandersetzung um die Behauptung von Tora und Gebot gegen die griechisch-hellenistische Kultur kam es unter der Herrschaft des seleukidischen Königs Antiochos IV. Epiphanes (175–164 BCE). Dieser versuchte ab 168 BCE mit Zwangsmaßnahmen gegen autochthone Kulte und Lebensweisen die sehr heterogene Bevölkerung seines großen Reiches zu einen. Eine (auch von apokalyptischen Gruppen unterstützte) Familie von jüdischen Landpriestern, die

⁸ Manches Mal erscheint modernen Leser/innen die angebotene Begründung womöglich als unverständlich. Im zentralen Kapitel 19 des Buches Leviticus (sogenanntes ‚Heiligkeitsgesetz‘) werden beispielsweise die herausgehobenen Gebote schlicht mit dem Hinweis „Ich bin der Ewige, euer G’tt“ bzw. „Ich bin der Ewige“ begründet (Lev 19,3.4.10.11.14.16.18 u.ö.).

⁹ Ex 20,2–12: Von „Ich bin der Ewige, dein G’tt“ bis zur Elternehrung. Eltern gelten als das irdische Abbild des Schöpfers und sind daher in ganz besonderer Weise zu respektieren.

¹⁰ Ex 20,13–14: Vom Verbot des Mordens bis zum Verbot des Neids auf den Besitz des Nachbarn.

¹¹ Grundlegend vor allem für die jüdische Gemeinschaft innerhalb Palästinas: Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton/Oxford 2001. Zu demographischen Schätzungen der jüdischen Bevölkerung vgl. ebd., S. 10–12. Zur Kritik am Begriff der ‚Hellenisierung‘ des Ostmittelmeerraumes vgl. ebd., S. 22–25.

Makkabäer (auch Hasmonäer genannt), initiierten und organisierten den bewaffneten Aufstand gegen das Verbot der Tora und die Entweihung des Tempels zu Jerusalem. In den ersten zwei Makkabäerbüchern¹², den bedeutendsten Quellen für die Ereignisse, findet sich das Motto der Erhebung mit „Für die Tora und den Bund“ (1 Makk 2,27) wiedergegeben. Nach dem Gesagten erscheint wenig erstaunlich, dass unmittelbar nach dem Bericht vom Beginn des Aufstands Schabbat und Beschneidung – quasi als herausragende Beweisfälle der Treue zur Tradition – thematisiert werden (1 Makk 2,31–46): Die Aufständischen beschließen, sich am Schabbat gegen Angriffe zu wehren und setzen die Beschneidung gewaltsam durch.

Für die spätere Entwicklung des Judentums erwies sich die makkabäisch-hasmonäische Herrschaftsepisode (164–63 BCE) als überaus bedeutend. In jener Zeit gelang es, die demographische Basis des jüdischen Volkes erheblich zu vergrößern. Die (frühen) makkabäischen Anführer verkörperten darüber hinaus das erfolgreiche Behaupten der eigenen Tradition angesichts einer erdrückend scheinenden kulturellen Übermacht. Gleichzeitig waren es ausgerechnet die (späteren) hasmonäischen Könige, die hellenistische Herrschaftsformen und -symbole zitierten und in die jüdische Kultur inkorporierten. Vermutlich repräsentiert ebendieses dialektische Wechselspiel von Bewahrung des Eigenen und Adaption an das Neue das Erfolgsrezept jener Dynastie.

Für die jüdische Minderheit außerhalb Palästinas stellte sich die Situation anders dar. Für sie war es von besonderer Bedeutung, ihre oft verstörend wirkenden Riten und Verhaltensweisen Außenstehenden verständlich zu machen und um Akzeptanz zu werben. Mit zunehmender Dauer des Lebens fernab der alten Heimat dürfte es auch für die

¹² 1 Makk, das die Begebenheiten vom Ausbruch der Revolte (167 BCE) bis etwa 134 BCE beschreibt, wurde vermutlich vor der Machtübernahme Roms im Jahre 63 BCE verfasst. 2 Makk, weit eher eine theologische Reflexion der Ereignisse als eine Historiographie, konzentriert sich hingegen im Wesentlichen auf den Aufstand und entstand vermutlich im gleichen Zeitraum. Vgl. Harold W. ATTRIDGE, *Historiography*, in: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II.2), hrsg. v. Michael E. Stone, Assen/Philadelphia 1984, S. 171–183.

nachwachsenden Generationen schwierig gewesen sein, den Traditionen der Väter einen Sinn abzugewinnen. Im Umfeld der griechischsprachigen Diaspora-Gemeinschaft gilt Philo von Alexandria (ca. 10 BCE bis 45 CE) in doppelter Hinsicht als die herausragende und gleichzeitig paradigmatische Figur.¹³ Philo stammte aus Alexandria, der größten jüdischen Diaspora-Gemeinschaft der damaligen Zeit, die noch dazu in regelmäßigen Abständen in mehr oder weniger heftige Auseinandersetzungen mit anderen Ethnien dieser Stadt verwickelt war.¹⁴

Philo praktizierte die Gebote und orientierte sich an den väterlichen Traditionen – wie sie eben in Alexandria gelebt und gelehrt wurden.¹⁵ Er pilgerte zum Tempel in Jerusalem.¹⁶ Den weitaus größten Teil seines umfangreichen Werks widmete er der Interpretation und Erklärung der Bibel – wobei er sich vor allem mit den Fünf Büchern der Tora befasste. Im Grunde war es ihm darum zu tun, seine jüdischen Leser zum Tun der Gebote anzuhalten, indem er ihnen deren tieferen (philosophischen, ethischen oder allegorischen) Sinn erläuterte. In dieser Hinsicht kann Philo als einer der ersten und wahrscheinlich bekanntesten Autoren gelten, der

¹³ Die Forschungsliteratur zu Philo ist wahrhaft uferlos. Es sollen daher im Folgenden einige einführende Beiträge aus großen Übersichtswerken genannt werden, die vor allem auf die exegetische Arbeit Philos hinweisen: Yehoshua AMIR, *Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo*, in: *Miqra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II.1), hrsg. v. Martin Jan Mulder, Philadelphia 1988, S. 421–453; Jacques CAZEAUX, Art. „Philon d’Alexandrie, exégète“, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil 2, Bd. 21.1, hrsg. v. Wolfgang Haase, Berlin 1984, S. 156–226; Peder BORGES, *Philo of Alexandria*, in: *Stone, Jewish Writings of the Second Temple Period*, S. 232–282.

¹⁴ Zwei der Werke Philos, *In Flaccum* (eine historisch-theologische Darstellung der anti-jüdischen Aktivitäten nach Amtsantritt Gaius Caligulas) und das eher autobiographisch geprägte *Legatio ad Gaium* spiegeln solcherlei Konflikte zu Lebzeiten des alexandrinischen Philosophen.

¹⁵ PHILO VON ALEXANDRIA, *De somniis* II,123 (ed. COLSON/WHITAKER; Loeb Classical Library 275), S. 496–499.

¹⁶ PHILO VON ALEXANDRIA, *In Flaccum*, 44–46 (ed. COLSON/WHITAKER; Loeb Classical Library 363), S. 326–329.

sich intensiv mit der Begründung der Mizwot beschäftigt hat.¹⁷ Andererseits wurde der alexandrinische Philosoph jüdischerseits bis zum 16. Jahrhundert nicht rezipiert, so dass er in der Geschichte der Begründung der Gebote kaum Spuren hinterließ.

Nach zwei katastrophal fehlgeschlagenen antirömischen Aufständen¹⁸ entstanden auf den Trümmern des Zweiten Tempels zwei Gemeinschaften, die auf der Hebräischen Bibel und der altisraelitischen Religion fußten: das Christentum und das Judentum. Letzteres formierte sich etwa ab dem 2. Jahrhundert, als sich eine marginale Gruppe von traditionalistischen Gelehrten, die *Rabbijnen*¹⁹, im Laufe von mehreren hundert Jahren zur prägenden Führungskraft des Volkes entwickelte. Zu den gewaltigen Herausforderungen, vor denen die rabbinischen Meister standen, gehörte in erster Linie die Aufarbeitung des mutmaßlich auf lange Sicht endgültigen Verlusts von Land und Tempel. Das Heiligtum zu Jerusalem hatte nicht nur als zentrale Kultstätte gedient, sondern auch als eine Art Gravitationszentrum, das nicht nur die Diaspora mit dem Kernland, sondern auch die divergenten jüdischen Strömungen und Gruppen zueinander in Beziehung brachte.

Ihr aber: Seid mir ein Königtum von Priestern und ein heiliges Volk – dies sind die Worte, welche du zu den Kindern Israel sprechen sollst! (Ex 19,6).

¹⁷ Zu denjenigen Werken Philos, die sich unmittelbar mit den Geboten befassen, gehören: *De vita Moysis*, ein einleitendes biografisch orientiertes Werk über Mose als Gesetzgeber, Priester und Prophet; *De decalogo*, seine allgemeine Erläuterung der Tora und ihrer Gebote, ihrer Promulgation von der Schöpfung bis zum Sinai; *De specialibus legibus*: In vier Büchern erläutert Philo die Bedeutung einzelner Gebote, die er entlang des Dekalogs systematisiert; *De virtutibus* reflektiert die Tugenden und Werte, die sich mit den Mizwot verbinden. In den drei Büchern *Legum allegoriae*, die formal eine allegorische Auslegung von Gen 2,1–3,19 bieten, befasst sich Philo mit den ethischen und sozialen Vorteilen, die den Juden aus einer Befolgung der Gebote zuwachsen.

¹⁸ Es sind dies der Große Jüdische Aufstand (der sogenannte ‚Jüdische Krieg‘, 66–70 CE), sowie der Bar-Kokhba-Aufstand 132–135 CE.

¹⁹ Von hebr. רב/ Rav, Meister. Zur Entstehung der rabbinischen Bewegung (und des Judentums) vgl. Catherine HESZER, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine* (Texts and Studies in Ancient Judaism 66), Tübingen 1997; einführend auch Günther STEMBERGER, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München ²2009.

Die Gelehrten intensivierten das laientheologische Konzept, das bereits in der Hebräischen Bibel angelegt worden war: Mit Hilfe der Gebote sollte der Alltag von Heiligkeit durchdrungen werden; jede/r Einzelne sollte sich wie ein Priester um persönliche Reinheit bemühen und sein Haus als einen Tempel betrachten. Der Kult wurde kompensiert durch das Studium und die Beachtung der Gebote sowie durch das tägliche Gebet, das zuzeiten des einstigen Opfers stattfinden sollte. Als das vermutlich älteste erhaltene schriftliche Dokument der rabbinischen Strömung gilt die Mischna²⁰, die gegen Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts CE kompiliert wurde. Dieses Werk konstruiert in meisterhafter Struktur und Konzentration ein virtuelles (inneres) Königtum der Heiligkeit und Ordnung inmitten einer Welt der Gewalt und bedrückender Fremdherrschaft.

In der Mischna wurde die chronologische Anordnung der Bibel aufgegeben: Die Gebote finden sich nicht mehr in einen theologisch-historischen narrativen Kontext eingebettet, sondern stehen für sich selbst. Die Gelehrten verwendeten ihre Sorgfalt darauf, die Mizwot zu aktualisieren, zu präzisieren und zu systematisieren. Zwar differenzierten sie zwischen begründeten oder leicht begründbaren Geboten (*mischpatim*/משפטים) und solchen, bei denen ein Zweck nicht unmittelbar einsehbar erscheint (*chugim*/חוקים), – es konnte aber kein Zweifel daran bestehen, dass sie alle zu bewahren seien.²¹ Die Rabbinen hielten sich weniger mit der

²⁰ Als das klassische einführende (Nachschlage-)Werk zum Korpus der rabbinischen Literatur gilt uneingeschränkt Günter STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1920. Eine gute Einführung in die Mischna bietet Dov ZLOTNICK, The Iron Pillar – Mishnah. Redaction, Form and Intent, New York 1988. In der Forschung ist derzeit umstritten, ob tatsächlich die Mischna, oder nicht vielmehr ihre umfänglichere und deutlich weniger strukturierte Begleiterin, die Tosefta (von hebr. j“s“f, hinzufügen), das älteste überlieferte Werk der rabbinischen Literatur darstelle. Vgl. dazu Judith HAUPTMAN, Mishnah as Response to „Tosefta“, in: The Synoptic Problem in Rabbinic Literature, hrsg. v. Shaye J. Cohen (Brown Judaic Studies 326), Providence 2000, S. 13–34.

²¹ Ferner unterteilt man die Mizwot in positive Gebote מצות עשה/*mizwot assé*) und negative Verbote מצות לא תעשה/*mizwot lò ta'assé*). Traditionell zählt man insgesamt 613 Mizwot, davon 365 Verbote und 248 Gebote, wobei die Verbote und Gebote der Gesamtzahl an menschlichen Körperteilen und Sehnen entsprechen (vgl. bMakkot 23b u.ö.). Die Zuordnung der 613

Absicherung einzelner Gebote auf – es war ihnen klar, dass genau dies im Einzelfall schwierig werden konnte²² – als vielmehr mit der Würdigung der Tora als solcher:

Die Tora sagt: ‚Ich war das Werkzeug der Kunstfertigkeit des Heiligen, Er sei gepriesen! Im Brauch der Welt: Wenn ein König aus Fleisch und Blut einen Palast baut, dann baut er ihn nicht aufgrund seines eigenen Wissens, sondern aufgrund des Wissens eines Kunsthandwerkers. Doch auch der Kunsthandwerker baut ihn nicht aufgrund eigenen Wissens, sondern [mit] Plänen und Listen, die er hat, um zu wissen, wie er die Räume anlegen soll, wie er die Törchen machen soll. So auch der Ewige, Er sei gepriesen. Er schaute in die Tora und schuf die Welt‘ (Bereschit Rabba I,1).²³

Die Argumentation der Hebräischen Bibel erscheint im vorliegenden Text umgekehrt. Wurde in Gen 2,3–4 das Schabbatgebot noch mit der Schöpfungsordnung begründet, so wird in Bereschit Rabba (und vielen anderen rabbinischen Dicta) die Schöpfung der Welt der Tora nachgeordnet. Sie ist der Bauplan, nach dem alles Existierende geschaffen wurde; ohne sie fällt alles ins Nichts bzw. ins Chaos zurück.²⁴

Auch wird [die Tora] mit Wasser verglichen, [...] wie geschrieben steht: ‚Weh, jeder Dürstende, gehe zum Wasser!‘ (Jes 55,1) Warum Wasser? So, wie die Welt nicht ohne Wasser bestehen kann, da sich der Mensch damit reinigt, so kann auch die Welt nicht ohne Tora bestehen, da sie den Menschen lehrt, wie er sich reinigen soll. Warum Wasser? Es kann der Mensch keinen Baum pflanzen und kein Haus bauen, wenn er kein Wasser hat – so kann auch die Welt nicht ohne Tora

Gebote zu präzisieren Mizwot erfolgte allerdings erst im Mittelalter, zum Beispiel bei Maimonides (Mischné Tora, Minjan ha-Mizwot).

²² So vermeldet die Mischna paradigmatisch: „Das Lösen von Gelübden hängt in der Luft und sie haben nichts, auf dass sie sich stützen können. Die Halakhot [einzelne Festlegungen] vom Schabbat, der Feste und dem Vergreifen an Geheiligten: Siehe, sie sind wie Berge, die an einem Haar hängen, denn es gibt wenig Schrift und viele Halakhot“ (mChagiga I,8).

²³ Bereschit Rabba ist ein recht alter (frühes 5. Jahrhundert) aktualisierender Kommentar („Midrasch“) zum Buch Genesis; vgl. STEMBERGER, Einleitung, S. 306–314.

²⁴ Der Tora kommt, ohne dass dies in dieser Weise systematisiert wird oder werden darf, die Funktion einer Schöpfungsmittlerin (vgl. etwa der Chokhma-Sophía in Spr 8,22–36 oder dem *lógos*) zu. Vgl. „Wenn ihr die Tora lernt, tut ihr der ganzen Schöpfung Gutes. Denn wäre die Tora nicht, dann würde die Welt ins Tohu wa-Bohu zurückstürzen“ (Devarim Rabba 8,6).

bestehen. Und wie das Wasser Leben für die Welt spendet, so spendet auch die Tora Leben für die Welt (Tanchuma Ki Tavo § 3).

Es versteht sich von selbst, dass man angesichts der lebensspendenden und welterhaltenden Bedeutung der Tora nicht darüber diskutieren wird, ein Gebot einzuhalten oder nicht. Die Interpretation der sinaitischen Offenbarung als *raison d'être* der gesamten Schöpfung macht den Ewigen und den Menschen zu Partnern bei der Rettung des Bestehenden vor dem Untergang.²⁵

3 Das Dilemma der philosophischen „Begründung der Gebote“ (*ta'amé ha-mizwot*)²⁶

Mit der Eroberung der Levante durch die Muslime im 7. Jahrhundert begann für den Großteil der jüdischen Gemeinschaften eine neue Ära, die man daher gewöhnlich als Beginn des ‚jüdischen Mittelalters‘ apostrophiert. Zwar sind solcherlei Periodisierungen immer konventionell und anfechtbar, unter dem Einfluss der arabischen Wissenschaft vollzog sich aber tatsächlich ein einschneidender Wandel in der jüdischen Kultur. In Sprache, Literatur- und Diskursformen passte sich die jüdische Gemeinschaft im islamischen Herrschaftsgebiet erstaunlich schnell an die Mehrheitsgesellschaft an.²⁷ Auf dem Höhepunkt der arabischen Expansion

²⁵ Zur Frage des rabbinischen Verständnisses von Tora und ‚Gesetz‘ vgl. Karl Erich GRÖZINGER, Gezwungen, die Welt zu erhalten – Deutungen von Tora und Gesetz im Judentum, in: Das Verständnis des Gesetzes bei Juden, Christen und im Islam, hrsg. v. Udo Kern (Rostocker theologische Studien 5), Münster 2000, S. 9–26.

²⁶ Unter Ta'amé ha-Mizwot (hebr. טעמי המצות; Gründe/Bedeutungen der Gebote) versteht man einen Topos der mittelalterlichen philosophischen und kabbalistischen Literatur, dem es um die Grundlagen der jüdischen Tradition zu tun ist. Aus philosophischer Perspektive geht es dabei unter anderem darum, die Vereinbarkeit epistemologischer Grundfragen mit der sinaitischen Offenbarung zu sichern. Vgl. Josef STERN, Problems and Parables of the Law. Maimonides and Nahmanides on Reasons of the Commandments (Ta'amei Ha-Mitzvot), New York 1998, S. 1–3. Das wissenschaftliche Grundlagenwerk zu dieser Literaturform verfasste Jitzchak HEINEMANN, ישראל, טעמי המצות בספרות ישראל, Jerusalem 1959. Er bezieht sich jedoch fast ausschließlich auf philosophische Texte.

²⁷ So wurde die bis dato dominierende Kollektivliteratur durch Autorenwerke abgelöst, von denen die wissenschaftlich ausgerichteten (philosophischen, grammatischen, medizinischen etc.) Schriften häufig in Arabisch, die der eigenen Tradition gewidmeten nach wie

lebten bis zu 90 Prozent der gesamten jüdischen Bevölkerung unter islamischer Herrschaft.²⁸

Unter dem Einfluss der arabischen Philosophen und Theologen – insbesondere der Strömung des Kalām²⁹ – entwickelte sich auch eine (neue) jüdische Religionsphilosophie.³⁰ Als einer der ersten Gelehrten, der sich mit Inhalt und Methodik des Kalām befasste, gilt Sa’adja Gaon (882–942). In seinem religionsphilosophischen Hauptwerk, dem *Sefer ha-Emunot we-De’ot*,³¹ behauptete der jüdische Religionsphilosoph die grundsätzliche Übereinstimmung der Tora mit aufgrund rationaler Erkenntnis gewonnenen Überzeugungen. Folgerichtig musste Sa’adja von der grundsätzlichen Begründbarkeit auch der einzelnen Gebote ausgehen – was ja die (rabbinische) Tradition für unmöglich hielt.

Sa’adja unterschied zwischen rational einsehbaren Verstandesgeboten (מצוות שכליות) und Offenbarungsgeboten (מצוות שמיות). Letztere – wie zum Beispiel die Speisegebote oder einige der Festvorschriften – seien der menschlichen Vernunft zwar (noch) nicht unmittelbar zugänglich, aber seien (ebenso wie die Vernunftgebote) vom Ewigen zum Wohle der

vor in hebräischer bzw. aramäischer Sprache verfasst wurden. Vgl. dazu: Karl Erich GRÖZINGER, Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik, Bd. 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles, Frankfurt am Main/New York 2004, S. 355–361.

²⁸ Als ein sehr instruktives Einführungswerk für die mittelalterlich-jüdische Geschichte wäre auf Mark R. KOHEN, Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter, München 2005 zu verweisen.

²⁹ Der arabische Begriff Kalām (كلام) bedeutet ursprünglich: ‚Rede‘, ‚Gespräch‘ oder ‚Äußerung‘. Im technisch-theologischen Sinne wird er für ‚Argument‘ oder eine ‚Diskussion über theologische Themen‘ verwendet. Davon leitet sich die *‘ilm al-kalām* (علم الكلام), die „Wissenschaft von der [theologischen] Argumentation“, ab. Sie kann als eine Form der Theologie verstanden werden, die wesentliche koranische Lehren mit rationalen Argumenten abzusichern sucht. Der Kalām zeigt sich strukturell stark von der klassisch-griechischen Dialektik beeinflusst und wird in den Quellen etwa ab dem 8. Jahrhundert greifbar; vgl. Colette SIRAT, A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages, Cambridge 1985, S. 15–17.

³⁰ Die (jüdischerseits nicht rezipierten) griechisch-hellenistischen Vorläufer wie eben Philo von Alexandrien müssen hier außer Acht bleiben.

³¹ *Sefer ha-Emunot we-De’ot*; in etwa: Buch der Glaubens- und Wissensüberzeugungen. Der arabische Originaltitel lautet *Kitāb al-amānāt wa-al-i’tiqādāt* (كتاب الأمانات والاعتقادات); etwa: Buch der Glaubensdoktrinen und der Vernunftüberzeugungen).

Menschen dekretiert worden.³² Dieser frühe Versuch der umfassenden *ta'amé ha-mizwot* zeigt noch etliches an argumentativer Unklarheit: So wird letztlich nicht deutlich, wie der Anspruch auf unbedingte Rationalität mit der gleichfalls unangefochtenen Autorität aller Gebote vermittelt werden soll.

Als der herausragende Vertreter der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie gilt Mosche ben Maimūn (Maimonides; 1135/38–1204).

The whole history of Jewish medieval thought revolves about the personality of Maimonides; with him one period comes to an end and another begins.³³

Die beiden einflussreichsten Werke des Maimonides, der *Mischné Tora*³⁴ und der *Moré Nevukhim* (MN),³⁵ befassen sich (unter anderem) grundsätzlich mit der Gültigkeit und der Systematisierung der Gebote. Dabei nimmt der zwischen 1170 und 1180 entstandene *Mischné Tora* in seinen einleitenden Kapiteln bereits die Hauptgedanken des *Moré* vorweg. Maimonides' Ansichten zu den *Mizwot* finden sich besonders im dritten (und letzten) Teil seines philosophischen Hauptwerks (MN III, 25–49.51.53),

³² *Emunot we-De'ot*, oder Glaubenslehre und Philosophie von Saadja Fajjumi, übers. v. Julius Fürst, Leipzig 1845 [ND Hildesheim/New York 1970], Buch 3, S. 197–205 und 193–194; vgl. GRÖZINGER, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, S. 393–398; Alexander ALTMANN, *Saadyas Conception of the Law*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 28.2 (1944), S. 320–339; SIRAT, *History*, S. 18–37.

³³ SIRAT, *History*, S. 157.

³⁴ Bei dem in hebräischer Sprache verfassten *Mischné Tora* (hebr. Zweitschrift bzw. Wiederholung der Tora) handelt es sich um ein Kompendium talmudischer Entscheidungen. Die im Talmud oft sehr unsystematisch verzeichneten Diskurse zu den verschiedenen Bereichen jüdischen Lebens werden in ihm systematisiert und zur Entscheidung gebracht. Nach seiner 14-teiligen Struktur wird das Werk auch als *Jad ha-Chasaqa* (יד החזקה; starke Hand; Ja'd entspricht dem Zahlwert 14) bezeichnet. Als Standardwerk zum *Mischné Tora* vgl. Isadore TWERSKY, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale 1980. Vgl. auch Moshe HALBERTAL, *Maimonides. Life and Thought*, Princeton/Oxford 2014, S. 164–276.

³⁵ Beim ursprünglich in arabischer Sprache (دلالة الحائرين, *dalālatul ḥā'irīn*) verfassten *Moré Nevukhim* (מורה נבוכים; etwa: Lehrer der Verwirrten) handelt es sich um das philosophische *chef d'œuvre* des Maimonides. Vgl. HALBERTAL, *Maimonides*, S. 277–353. Eine sehr gute Einführung bietet Kenneth SEESKIN, *Maimonides. A Guide for Today's Perplexed*, West Orange 1991.

das die Beziehungen des Ewigen zum Menschen zum Gegenstand hat. Die Relation des als vollkommen transzendent gedachten maimonidischen Gottes zum Menschen ist – so erfordert es der philosophisch korrekt gefasste Begriff – ein Ding der Unmöglichkeit. Da der Ewige (qua Definition) keinerlei Veränderung erleiden kann, wäre eine Beziehung zwischen Mensch und Schöpfer etwa in Gebet oder Gebot undenkbar. Gleichzeitig erfordert es das von Maimonides (wie bei Sa’adja) unangefochtene Prinzip der Rationalität, das es nichts (also auch keine Gebote) gibt, das nicht rational begründbar sein sollte:

There is a group of persons who consider it a grievous thing that causes should be given for any law; what would please them most is that the intellect would not find a meaning for the commandments and prohibitions. [...] For they think that if those laws were useful in this existence and had been given to us for this or that reason, it would be as if they derived from the reflection and the understanding of some intelligent being. If, however, there is a thing for which the intellect could not find any meaning at all and that does not lead to something useful, it indubitably derives from God; for the reflection of man would not lead to such a thing. It is as if, according to these people of weak intellects man were more perfect than his Maker; for man speaks and acts in a manner that leads to some intended end, whereas the deity does not act thus, but commands us to do things that are not useful to us and forbids us to do things that are not harmful to us. But He is far exalted above this; the contrary is the case – the whole purpose consisting in what is useful for us [...].³⁶

Folgerichtig unternahm auch Maimonides den Versuch, alle Gebote (also auch die von den Rabbinen als *chuqim* eingestuft) rational zu begründen. Dabei beschränkt er einen sehr ungewöhnlichen, geradezu historisch-kritischen Weg: Er erklärte nämlich etliche der besonders schwierigen Gebote, vor allem aus der kultischen Sphäre, als einem historischen Kontext zugehörig. Sie seien promulgiert worden, um den Gestrindienst der

³⁶ MN III, 31. Der *More Nevukhim* wird hier (und im Folgenden) nach Shlomo PINES, *The Guide of the Perplexed*, Chicago/London 1963, zitiert, die als die getreueste Übersetzung gilt, welche noch dazu auf dem judäo-arabischen Original basiert. Eine deutsche Übersetzung fertigte Adolf WEISS, *Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen*, 3 Bde., Leipzig 1923–1924 [ND Hamburg 1972], online verfügbar: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/4090676>.

‚Sabäer‘ abzuwehren.³⁷ Maimonides unterschied insgesamt vierzehn Klassen von Geboten (MN III, 35), für die er jeweils eigenständige Begründungen anführte (III, 36–49). Generell gilt, dass die Mizwot das doppelte Ziel verfolgen, die Vollkommenheit des Körpers und die der Seele zu erreichen (III, 27). Dabei betonte Maimonides, dass einer Perfektionierung der seelischen und rationalen Zustände des Menschen die physische Wohlfahrt, die letztlich in zuträglichen Lebensverhältnissen und guten Beziehungen der Menschen untereinander gründet, vorausgehen muss:

The Law as a whole aims at two things: the welfare of the soul and the welfare of the body. As for the welfare of the soul, it consists in the multitude's acquiring correct opinions corresponding to their respective capacity. [...] As for the welfare of the body, it comes about by improvement of their ways of living one with another. This is achieved through two things. One of them is the abolition of their wronging each other. [...] The second thing consists in the acquisition by every human individual of moral qualities that are useful for live in so that the affairs of the city may be ordered. Know that as between these two aims, one is indubitably greater in nobility, namely the welfare of the soul [...] while the second aim – the welfare of the body – is prior in nature and time (MN III, 27).

Während also unbedingt daran festzuhalten ist, dass jedes Gebot einen Grund hat und um eines bestimmten Nutzens willen vom Ewigen angeordnet worden ist, kann man auf Einzelheiten ihrer Durchführungsbestimmungen durchaus den rabbinischen Grundsatz anwenden, sie seien einzig des Gehorsams wegen eingerichtet worden (MN III, 26).

Damit scheint Maimonides ein recht traditionelles Bild von der Notwendigkeit der Mizwot entworfen zu haben, die zur rationalen Philosophie in eigentümlicher Spannung steht. Dieser Eindruck täuscht nicht, denn letztlich ist es die systematische Entwicklung des aktiven Intellekts aristotelischer Prägung, der die Menschen größtmögliche Nähe zu ihrem Schöpfer erreichen lässt.³⁸ Diesem Umstand Rechnung

³⁷ MN III,29–30 (vgl. Mischné Tora, Hilkhot Avoda Sara I,3). Der Terminus ‚Sabäer‘ bezieht sich auf vorderorientalische Völkerschaften im Umfeld des biblischen Abraham.

³⁸ Anders als beispielsweise Sa'adja, ordnet Maimonides die Ethik (und mit ihr die Gebote) der Sphäre der Werturteile zu und trennt sie vom Bereich des Intellekts (der rationalen Erkenntnis) ab – worin er im Wesentlichen Aristoteles folgt. Bei der Ethik geht es

tragend, fügte Maimonides seiner ersten Abhandlung zu den Mizwot (MN III,26–49) noch eine zweite hinzu (MN III,51–52), in welcher er eine signifikant andere Perspektive vortrug³⁹: Im Unterschied zur jüdischen Tradition zeigt sich die unbedingte Treue zu Tora und Gebot zwar als unerlässlich für die Perfektionierung von Körper und Seele; sie ist aber *nicht* der Königsweg zur Vervollkommnung des menschlichen Geistes. Diesen erläuterte Maimonides in einem berühmten Gleichnis, welches die unterschiedlichen Annäherungsweisen des Menschen zum Ewigen einander gegenüberstellt:

I shall begin the discourse in this chapter with a parable that I shall compose for you. I say then: The ruler in his palace, and all his subjects are partly within the city, and partly outside the city. Of those who are within the city, some have turned their backs upon the ruler's habitation, their faces being turned another way. Others seek to reach the ruler's habitation, turn toward it, and desire to enter it and to stand before him, but up to now they have yet not seen the wall of the habitation. Some of those who seek to reach it have come up to the habitation and walk around it searching for its gate. Some of them have entered the gate, and walk about in the ante-chambers. Some of them have entered the inner court of the habitation and have come to be with the king, in one and the same place with him, namely, in the ruler's habitation. But their having come into the inner part of the habitation does not mean that they see the ruler or speak to him. For after their coming into the inner part of the habitation, it is indispensable that they should make another effort; then they will be in the presence of the ruler, see him from afar or nearby, or hear the ruler's speech or speak to him.

Now I shall interpret to you this parable that I have invented. I say then: Those who are outside the city are all human individuals who have no doctrinal belief neither one based on speculation nor one that accepts the authority of tradition [...]. The status of those is like that of irrational beings. [...] Those who are within the city but have turned their back upon the ruler's habitation, are people who have opinions and are engaged in speculation, but who have adopted incorrect opinions either because of some great error that befell them in the course of their speculation or because of their following the traditional authority of one who had fallen into error. [...] And they are far worse than the first. [...] Those who seek to reach the ruler's habitation and to enter it, but never see the ruler's habitation, are

fundamental um die Unterscheidung zwischen ‚schön‘ und ‚hässlich‘ (nicht um ‚wahr‘ und ‚unwahr‘) und den Ausgleich menschlicher Regungen zugunsten einer umgreifenden Harmonie. Vgl. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 480–485.

³⁹ Vgl. dazu STERN, Problems and Parables, S. 70–71.

the multitude of the adherents of the Law, I refer to the ignoramuses who observe the commandments. Those who have come up to the habitation and walk around it are the jurists who believe true opinions on the basis of traditional authority and study the law concerning the practices of divine service, but do not engage in speculation concerning the fundamental principles of religion and make no inquiry whatever regarding the rectification of belief. Those who have plunged into speculation concerning the fundamental principles of religion, have entered the ante-chambers. People there indubitably have different ranks. He, however, who has achieved demonstration, to the extent that that is possible, of everything that may be demonstrated; and who has ascertained in divine matters, to the extent that that is possible, everything that may be ascertained; and who has come close to certainty in those matters in which one can only come close to it – has come to be with the ruler in the inner part of the habitation.⁴⁰

Der probate Weg ins Innerste des Palastes, den Maimonides im Anschluss an seine Parabel aufzeigt, folgt dem Kanon der klassischen Bildung: Nach den Studien der Mathematik und Logik (das einen zum Palast auf der Suche nach einem Tor bringt), möge man zum Studium der Physik übergehen (dem Eintritt in die Halle). Erst nach Abschluss philosophischer Studien, von denen die Metaphysik die Krönung darstellt, hat man das Innerste des Palastes erreicht. Nur diejenigen Meister der Metaphysik, die sich vollständig der Erkenntnis des Ewigen und seines Werks widmen, steigen in die höchste der menschlichen Existenzformen auf: in die Klasse der Propheten.

Die beinahe skandalöse Zumutung, die Maimonides mit seiner Rangfolge impliziert, trifft die religiösen Traditionalisten: Wer sich treu an Tora und die Mizwot hält, erreicht zwar immerhin den ‚Palast‘ – der Weg ins Innere bleibt jedoch denen vorbehalten, die sich mit Physik und Metaphysik befassen, also letztlich ihren Intellekt perfektionieren. Nur, wer zur angemessenen Erkenntnis des Ewigen gelangt, betritt die wirklich Heiligen Hallen. Mit dieser Rangfolge entfernt sich Maimonides meilenweit von traditioneller Frömmigkeit und Praxis – nun erhebt sich, im Gegenteil, die Frage, warum sich die gelehrte Elite überhaupt noch an die Gebote halten sollte. Die Antwort, die Maimonides diesem kritischen Einwand erteilt, deutet ein weiteres Mal auf die Grundspannung zwischen

⁴⁰ MN III,51. Hervorhebungen im Original.

Tradition und rationaler Philosophie: Auch für die intellektuelle Elite, so argumentiert der Autor des Moré, bringt die Befolgung der Gebote als eine Art mentales Training einen Vorteil mit sich. Immerhin führt diese Praxis dazu, sich im Alltag mit dem Ewigen und nicht nur mit materiellen Dingen zu befassen:

Know that all the practices of the worship, such as reading the Torah, prayer, and the performances of the other commandments, have only the end of training you to occupy yourself with His commandments, may He be exalted, rather than with matters pertaining to the world; you should act as if you were occupied with Him, may He be exalted, and not with that which is other than He.⁴¹

Die Funktion der Gebote als Identitätsmarker trat bei Maimonides hinter deren Aufgabe als Mittel zur ethischen Vervollkommenung – vor allem der Gesellschaft, aber auch des Einzelnen – zurück. Zwar betont auch die jüdische Tradition, namentlich die rabbinische Lehre, die hohe ethische Relevanz der Tora, sie wird jedoch auch und maßgeblich als Instrument partikularer Unterscheidung gesehen. Insbesondere die auf adäquate Erkenntnis des Ewigen ausgerichtete philosophische Perspektive, wie Maimonides sie in seinem Palast-Gleichnis einnimmt, steht in einer deutlichen Spannung zu derlei partikularistischen Konzepten.

4 Vom Sinn der Gebote: Kabbala

Auch wenn Maimonides und seine Familie vor der Verfolgung durch die Almohaden von der Iberischen Halbinsel flüchten mussten,⁴² so atmen seine Schriften – trotz einiger Menetekel – noch das gesellschaftliche Klima eines offenen Diskurses zwischen Judentum und Islam. Sie lösten noch zu Lebzeiten des Meisters (wohl nach Veröffentlichung des Mischné

⁴¹ MN III,51. Hervorhebungen im Original.

⁴² Vermutlich mussten sie bereits 1148 (nach Ankunft der berberischen Almohaden, die gegenüber den jüdischen und christlichen Minderheiten unversöhnlich agierten) ihre Heimatstadt Córdoba verlassen. Die Familie hielt sich jedoch noch einige Jahre in Andalusien (Sevilla?) auf, bevor sie in den Maghreb weiterzog. Vgl. HALBERTAL, Maimonides, S. 18.

Tora 1180)⁴³ und daran anschließend im 13. Jahrhundert (1230 bis etwa 1306) heftige Kontroversen aus, an denen sich in erster Linie Gelehrte aus dem Süden Frankreichs und dem christlichen Norden Spaniens beteiligten. Vor allem in der Frühphase der Auseinandersetzung diskutierte man über die Rolle der rationalistischen Philosophie innerhalb der jüdischen Bildung. Sollte man den Zugang zu ihr begrenzen, um die Tradition nicht zu gefährden?

Maimonides hatte in einem Umfeld religiöser Vielfalt begründet, warum die jüdische Tradition ‚auch nicht schlechter ist‘ als konkurrierende Philosophien und Theologien. Auf der Iberischen Halbinsel (und im Süden Frankreichs) hatte sich im Verlaufe des 13. und 14. Jahrhunderts dieses Umfeld jedoch erheblich verändert. Sowohl die jüdische als auch die muslimische Minorität war, unter anderem im Zuge der Reconquista, zunehmend unter Konversionsdruck seitens der lateinischen Christenheit geraten. Angesichts von Verfolgung, Zwangsdisputationen und schließlich auch Massakern und Massenkonzersionen genügte es nicht, mit physischem und sozialem Wohlbefinden oder intellektueller Gelassenheit zur Treue gegenüber der Tora zu motivieren.

In einem Umfeld massiven Assimilationsdrucks bedurfte es vielmehr eines Konzepts, das die Bewahrung jüdischer Identität wieder ins Zentrum des Interesses rückte. Als einen solchen Versuch kann man die verschiedenen esoterischen Strömungen interpretieren, die unter dem Namen ‚Kabbala‘ firmieren. Die Bezeichnung Kabbala⁴⁴ – Tradition – beschreibt das Unterfangen weiter Teile dieser Strömung adäquat. Es handelt sich nämlich um eine *relecture* der gesamten vorgängigen jüdischen Tradition: der Bibel, des *corpus rabbinicum*, ihrer liturgischen Texte und der Riten und Bräuche.⁴⁵ Bei dieser Unternehmung wurde ein klarer

⁴³ Man nahm am Mischné Tora Anstoß, weil Maimonides talmudische Probleme zur Entscheidung brachte, die im Talmud (bewusst?) offengeblieben waren. Kritiker bezweifelten Maimonides' Autorität zu solcherlei Entscheidungen.

⁴⁴ Von hebr. קבל, empfangen.

⁴⁵ „Man kann die Kabbala als platonisierende Durchdringung der gesamten mythologischen und normativ-theologischen biblisch-rabbinischen Tradition verstehen, wobei dieser

Paradigmenwechsel vollzogen: Es ist nicht die Philosophie, die Inhalt und Rahmen der Darstellung bestimmt, sondern die Tradition, die sich bei Bedarf philosophischer Begriffe und Denkmodelle bedient.

Zentrales Anliegen der Kabbala bestand denn auch darin, eine der für die jüdische Tradition äußerst belastenden Konsequenzen insbesondere der aristotelisch beeinflussten jüdischen Religionsphilosophie aufzuarbeiten:

Demgegenüber scheint die Grundfrage der Kabbala zu sein: Wie kann der Mensch zu dem unerkennbaren Gott, zum *deus absconditus*⁴⁶ [sic!], in Kontakt treten. Gibt es einen Weg zu dem Gott, von dem die Tradition spricht, trotz des Verdiktes der Philosophie [...]? Danach war die Ausgangsproblematik der Kabbalisten die Entrückung der Gottheit durch den philosophischen Gottesbegriff, die eine Kommunikation mit ihr ausschloss. Aus diesem Dilemma Wege zu finden erscheint als erstes Anliegen der Kabbalisten.⁴⁷

Die bisher festgestellten historischen Kontexte und Charakteristika der Kabbala treffen in vollem Umfang auch auf das bekannteste Werk, das *chef d'œuvre* jener Strömung zu – den Sohar.⁴⁸ Wesentliche Teile dieses Corpus⁴⁹ entstanden im späten 13. Jahrhundert in Kastilien. In jener Zeit

Platonismus, wie im Mittelalter üblich, stets auch mit aristotelischen Elementen versehen war“ (GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 1, S. 488).

⁴⁶ *Deus absconditus*.

⁴⁷ Karl Erich GRÖZINGER, Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik, Bd. 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus, Darmstadt 2005, S. 108.

⁴⁸ Hebr. *Sefer ha-Sohar* (ספר הזוהר), Buch des Glanzes. Eine sehr instruktive Einleitung in den Sohar verfasste Arthur GREEN für das Vorwort einer englischen Neuübersetzung des Werks: Introduction to the Zohar, in: The Zohar, hrsg. v. Daniel Matt (Pritzker Edition, Bd. 1), Stanford 2004, S. XXXIV–XXXVIII. Das Werk existiert jedoch auch als selbständige Publikation: Arthur GREEN, A Guide to the Zohar, Stanford 2003.

⁴⁹ Ronit MEROS, Der Aufbau des Buches Sohar, in: Pardes 11, 2005, S. 16–36, entwickelte ein Modell von fünf literarischen Schichten innerhalb des Sohar, die zwischen den 1260er Jahren und dem frühen 15. Jahrhundert entstanden sein sollen. In der Forschung wird seit langem gesehen, dass es sich beim Sohar keineswegs um eine kohärente Darstellung eines kabbalistischen Systems handelt. Vielmehr umschließt das ‚Sohar‘ genannte Material eine kleine Bibliothek von mindestens neunzehn verschiedenen Traktaten mit jeweils eigenständigen Titeln und Konzepten. Inzwischen geht man von einer kollektiven Verfasserschaft der soharischen Texte aus, für die eine Gruppe kastilischer Kabbalisten um Mosche de León (um 1250 bis 1305) verantwortlich gemacht wurde. Ronit MEROS, Aufbau, passim und

stand die sogenannte ‚Reconquista‘, die ‚Rückeroberung‘ des muslimischen Andalusiens, durch die christlichen Reiche Nordspaniens, kurz vor dem Abschluss. Große Zentren jüdischen Lebens in Spanien (wie Toledo, Tudela, Saragossa, Córdoba) waren längst in christliche Hände übergegangen. Der Sohar spiegelt das gegenüber den maimonidischen Schriften tiefgreifend veränderte geistige Klima jener Epoche. Die Distanz zu nicht-jüdischen Denksystemen ist ausgeprägt; vielfach spürt man die apologetische Ausrichtung seiner Interpretationen. Bevorzugte Adressaten für eine Auseinandersetzung mit den ‚Anderen‘ stellen nun weniger islamische Theologien bzw. Philosophien dar, sondern deren christliche Pendants. Doch die Abwehrhaltung der soharischen Texte gegen kirchliche Dogmen wird des Öfteren durchbrochen von einer deutlichen Faszination für bestimmte Lehr- und Lebensformen, wie etwa die Marienfrömmigkeit oder der monastische Rückzug aus dem weltlichen Treiben.⁵⁰

The secrets of Kabbalah were made public in this age as a way to combat the influence of Maimonidian rationalism. The freedom and implied disinterest in human affairs of the philosophers' God frightened the mystics into coming out of the deep esotericism that had until then restricted them to oral transmission of their teaching within closed conventicles of initiates. Their secrets were to serve as an alternative explanation of the Torah, one that saw Torah and its commandments not only as playing a vital role in the ongoing spiritual life of Israel, but also of having a cosmos-sustaining role in a view of the universe that made them absolutely essential.⁵¹

Zur Rückgewinnung eines ‚kommunikationsfähigen‘ Gottes griffen manche kabbalistischen Systeme auf ein neoplatonisches Denkmodell zurück. Sie postulierten einen nicht offenbaren (transzendenten) Aspekt der Gottheit, der ewig und gleichmäßig zehn ‚Kräfte‘ aus sich verströmt, die

Daniel ABRAMS, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory. Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, Jerusalem/Los Angeles 2010, S. 224–475, vertreten zudem die Ansicht, dass erst die Drucker der soharischen Manuskripte (Cremona 1559/60 und Mantua 1558/60) recht eigentlich den Sohar als Gesamtwerk erschaffen hätten, als sie eine Auswahl aus den von ihnen zusammengetragenen Manuskripten trafen und diese nach den in ihnen kommentierten biblischen Texten ordneten.

⁵⁰ Vgl. GREEN, Introduction, S. LIX–LX.

⁵¹ Vgl. GREEN, Introduction, S. XLI.

als Šefirot bezeichnet werden (vgl. Graphik).⁵² Diese Vorstellung wahrt durch ihr Axiom einer völlig transzendenten Emanationsquelle, die als ‚Ejn Šof‘ bezeichnet werden kann,⁵³ (einigermaßen) die Forderung der rationalen Philosophie nach einer strikten Einheit und Jenseitigkeit des Ewigen. Andererseits ermöglicht sie mittels der Annahme von offenbaren ‚Kräften‘ ein Wissen um und eine Relation zu Teilaspekten dieser Gottheit. Auch der Sohar greift das emanatistische Denkmodell auf, auch wenn die aus Ejn Šof hervorströmenden Kräfte dort selten Šefirot genannt werden.

Der Einsatz des Emanationsmodells bedeutet theologisch, dass der Prozess der Offenbarung des Ewigen und derjenige der Weltschöpfung letztlich in eins fallen. Wie bereits in der rabbinischen Lehre angelegt, ist die Schaffung und Formung der Welt als ein andauernder Vorgang der sukzessiven Vollendung (*creatio continua*) zu verstehen. Die stete Annäherung der Schöpfung an den intendierten Idealzustand wird im vorliegenden emanatistischen Modell zudem als kontinuierliche Selbst-Offenbarung (*revelatio continua*) interpretiert.

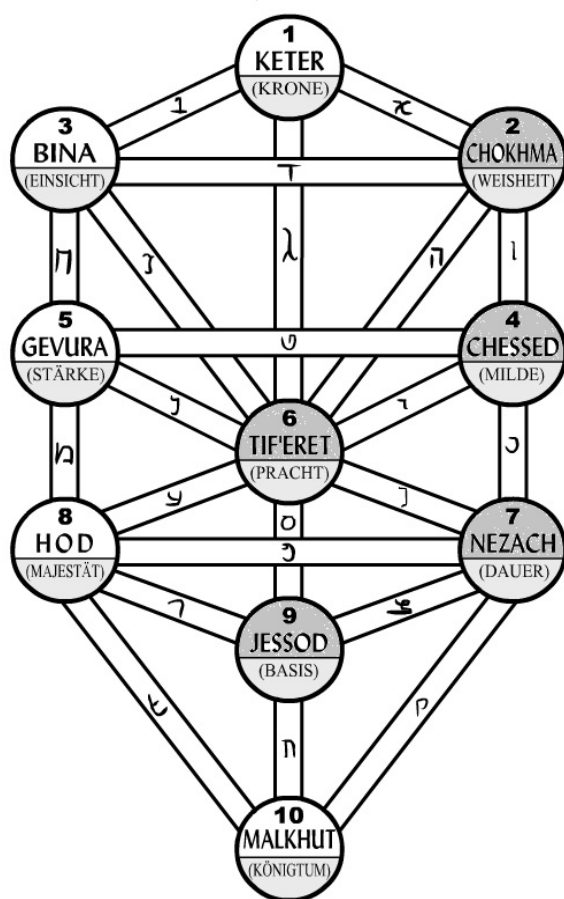
In weiten Teilen seiner Texte nimmt der Sohar seine Leser/innen quasi in das Innenleben der offenbaren Aspekte des Ewigen hinein; er entwirft einen umfassenden Mythos von der dynamischen Interaktion zwischen den Zehn Šefirot. Als zentrale Figur jenes großen mythischen Geflechts kann die Vereinigung der männlich vorgestellten ‚Kräfte‘ Tiferet (VI) bzw. Jessod (IX) mit der weiblichen Malkhut (X) identifiziert werden.⁵⁴

⁵² ספירות, von hebr. ספר/š“f“r; zählen oder erzählen. Der Begriff entstammt einem alten (vermutlich spätantiken) philosophischen Traktat, dem Šefer Jezirā, das die Erschaffung der Welt aus Zahlen und Buchstabenpermutationen zum Gegenstand hat. Der Begriff Šefirot als solcher ist ein Neologismus, vielleicht des Autors des Šefer Jezirā, weswegen man ihn eigentlich auch kaum übersetzen kann.

⁵³ אין סוף; hebr. endlos, unendlich.

⁵⁴ In der Graphik sind die männlich apostrophierten Šefirot (die ‚rechte Seite‘ der Struktur sowie Teile der Mittelachse) grau eingefärbt.

- Ejn Sof -



Komm und sieh! Der Heilige, Er sei gepriesen, brachte zehn Kronen hervor: Heilige Diademe des Oberen [Gefildes], mit denen er sich schmückte und bekleidete. ER aber ist sie und sie sind ER – wie eine Flamme, die eins ist mit der Kohle. Und keinerlei Trennung gibt es da (Sohar III, 70a).⁵⁵

⁵⁵ Wird zitiert nach der Standardausgabe des Sohar: Sefer ha-Zohar 'al ḥamishah ḥumshe Torah, übers. und hrsg. v. Reuven Margulies (= Re'uvon Margaliyot), 3 Bde., Jerusalem ³1984. Vgl. auch Sohar II, 86a; 3,11b; 93b.

Hinsichtlich der Deutung der Tora und der Gebote schließt der Sohar eng an die ältere sefirotische Kabbala an.⁵⁶ Die intensivste Auseinandersetzung mit dieser Thematik findet man in erster Linie in den jüngeren Schichten des soharischen Korpus.⁵⁷

Im Sohar werden die Gebote (unter anderem) als *corpus* des Adam Qadmon (אדם קדמון) vorgestellt. Adam Qadmon, wörtlich Urmensch, ist der *terminus technicus* für die rein geistige Sphäre, die zugleich die oberste der fünf Welten repräsentiert. Adam Qadmon wird gleichermaßen mit der ersten Śefira Keter (כתר; Krone) identifiziert, dem weitgehend transzendenten göttlichen Nichts, von dem aus jede weitere Emanation ihren Anfang nimmt.

[Rabbi Chijjā] eröffnete [den Diskurs] und sagte: ‚Und das Heiligtum sollst du aus zehn Vorhängen machen‘ etc. (Ex 26,1) Hier ist die verborgene Bedeutung⁵⁸ der Einheit, denn die Vollendung des Heiligtums besteht aus etlichen Stufen, wie geschrieben steht: ‚Das Heiligtum wird eines sein.‘ (Ex 26,6) – Um zu erweisen, dass alle Teile des Körpers, sie alle die verborgene Bedeutung des Einen Heiligtums repräsentieren.⁵⁹ In einem Menschen gibt es [auch] etliche Teile – die einen obere und die anderen untere, manche im Inneren des Körpers, manche offen sichtbar – doch sie alle werden Ein Körper genannt und sie werden Ein Mensch genannt,

⁵⁶ Vgl. die Konzepte der Provençalen (Isaak der Blinde; ca. 1165–1235) und seines Geronenser Schülerkreises: Esra (bis ca. 1235), Asri’el, (ca. 1160–1238) und des berühmten Mosche ben Nachman (Nachmanides; 1194–127). Vgl. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, Bd. 2, S. 211–302.

⁵⁷ Vgl. die Traktate Ra’aja Mehemná (II, 114a–121a; III, 97a–104a.108b–112a.121b–126a.251a–259b.270b–283a) und die Tiqquné Sohar (I, 22a–29b; Sohar Chadasch 31a–37c; 93c–122b). Zu den soharischen Konzepten von der Tora und den Geboten vgl. die Essays bei Isaiah TISHBY, *The Wisdom of the Zohar*, Bd. 3, S. 1077–1121 (Tora) sowie S. 1155–1171 (Gebote).

⁵⁸ „Verborgene Bedeutung“: Im aramäischen Text findet sich der *terminus technicus* רסא /rasá (hebr. סוד/ sód). Das Ganze ist schwer einheitlich zu übersetzen. Beide Begriffe bedeuten „Geheimnis“, μυστήριον, weisen aber zugleich auf die esoterische Bedeutungsebene („verborgene Bedeutungsebene“) der Traditionstexte. „Geheimnis“, μυστήριον – wäre im soharischen Sinne am ehesten mit ‚verborgene Absicht‘, ‚letztendliches Ziel‘ zu verstehen.

⁵⁹ In diesem Fall wird auf das gesamte sefirotische System verwiesen, das – wie die Vorhänge des Heiligtums – eine Einheit in zehn Komponenten darstellt.

in einer einigen Verbindung.⁶⁰ So auch dies: Das Heiligtum in all seinen Teilen ist Abbild der Oberen Ordnung und wenn alle vereinigt sind in einer würdigen Einheit, [ist es,] wie geschrieben steht: Und das Heiligtum wird Eines sein.' (ibid.) – entsprechend des Abbilds eines Menschen. Die Gebote der Tora: Sie alle sind Teile und Glieder im Oberen Geheimnis. Und wenn sie alle verbunden sind zu einer würdigen Einheit, dann fügen sie sich alle zu Einem Geheimnis. Die verborgene Bedeutung des Heiligtums, dies sind all die Teile und Glieder, die sich zum Geheimnis des Menschen fügen: als Abbild der Gebote der Tora. Denn die Gebote der Tora sind alle im Geheimnis des Menschen: männlich und weiblich.⁶¹ Männlich verbunden zu einer Einheit sind sie Eines [als] Geheimnis des Menschen. Jeder, der auch nur eines der Gebote der Tora missachtet⁶², ist wie einer, der das Antlitz des Glaubens⁶³ missachtet. Denn sie alle sind Teile und Glieder des Antlitzes des Menschen und insofern fügen sie alle sich zum Geheimnis der Einheit. Und deswegen gilt auch Israel als Ein Volk, wie geschrieben ist: (Ez 34,31) ‚Ihr aber seid meine Herde; die Herde meines Hütens. Ein Mensch seid ihr.‘ Und es steht geschrieben: ‚Wer aber ist wie dein Volk, wie Israel?‘ (2 Sam 7, 23).⁶⁴

Der Sohar bietet eine (esoterische) Interpretation der zehn Leinwände des Wüstenheiligtums, der zufolge deren Zehnzahl (der Schöpfungsworte, des Dekalogs, der Šefirot) auf die alles überstrahlende Bedeutung ihrer letztlichen Einheit in ihrem göttlichen Ursprung weist. Wie das Heiligtum, so bestehen auch der (Ur-)Mensch und die Tora aus einzelnen Teilen, die aber nur in ihrem Zusammenwirken als höherer Einheit ihrer Bestimmung entsprechen.⁶⁵ Daraus ergibt sich, dass die Missachtung auch nur eines Gebots die angestrebte Harmonie, die mit der Schöpfung intendierte allumfassende Einheit aus den Šefirot, der Welt und letztlich auch des Menschen (wie er sein soll) gefährdet. Was bereits von den

⁶⁰ Der Begriff ‚Mensch‘ (אדם/adam) verweist gleichermaßen auf das Himmlische Urbild (Adam Qadmon) wie auf das irdische Abbild des Menschen, wie es in platonischen Konzepten geläufig ist.

⁶¹ Nach soharischer Lesart repräsentieren die 248 (positiven) Gebote die männlichen Šefirot, vor allem Tiḥeret (VI), wohingegen die 365 Verbote die weibliche Malkhut-Schekchina (X) symbolisieren. Vgl. Sohar II, 70b; 91a; 162a; III, 92b u.a.

⁶² Wörtlich: vermindert.

⁶³ Wörtlich: des Vertrauens, der Treue.

⁶⁴ Sohar II 162b. Vgl. auch II, 185b.

⁶⁵ Vgl. die rabbinische Aussage in bMakkot 23b, wonach die Anzahl der Gebote den menschlichen Körperteilen entspricht.

Rabbinen angelegt wurde, sieht sich hier mythisch erweitert: Die Tora (mit all ihren Geboten) liegt an der Wurzel der Schöpfung. Die Welt erhaltende Einheit von (offenbarer) Gottheit und dem Menschen erfüllt sich im Tun der Gebote – aller Gebote. Der Abschluss der Rede ‚Rabbi Chijjás‘ weist die Adressaten auf den partikularen Kontext ihrer Mission hin: Das Tun der Mizwot vollzieht sich im Rahmen des Volkes Israel, das gleichermaßen als eine mystische Einheit auftreten soll.

Der Unterschied zur maimonidischen Parabel ist offenkundig: Wer die Gebote der Tora in ihrer Vollkommenheit und Einheit respektiert, drückt sich nicht – wie bei Maimonides – im Eingangsbereich des königlichen Palasts herum, ohne den Ewigen je zu sehen, sondern erfüllt seine wahre Bestimmung: Er entspricht dem Himmlischen Urbild des Menschen. Die Mizwot verbinden den Menschen unmittelbar mit dem sefirotischen System. Das Tun der Gebote hat theurgische⁶⁶ Kraft – im spezifischen Fall: Welt erhaltend und Welt schaffend. Gleichzeitig schließt der vom Sohar vorgelegte Pfad zur allumfassenden Einheit universalistische Elemente weithin aus: Das Studium der Mathematik oder der Metaphysik führt eben nicht in die königliche Residenz.

Die Macht des (jüdischen) Menschen und mit ihr dessen Verantwortung für den Bestand der Welt wächst in diesem Konzept gewissermaßen ins Unermessliche. Eine Spitzenaussage im Sohar weiß dies zu verdeutlichen:

‚[Wenn ihr in meinen Satzungen [*chuqotai*] wandelt und meine Gebote [*mizwotai*] beachtet] und sie [*otam*] tut‘ (Lev 26,3)⁶⁷ [...] Wenn jemand die Gebote der Tora missachtet, ist es, als wenn der Heilige Name [des Ewigen] beschädigt würde,

⁶⁶ Das Konzept der Theurgie wurde von Iamblichos von Chalkis im 3. Jahrhundert CE in die neuplatonische Philosophie eingeführt. Er ging davon aus, dass der Mensch nicht aus eigener Kraft durch magische Praktiken seine Erlösung erzwingen könne, jedoch hätten die Götter den Menschen die Möglichkeit eröffnet, sich durch symbolisch-rituelle Kulthandlungen göttlichem Einfluss zu öffnen und so in eine engere Beziehung mit dem Göttlichen zu treten; vgl. Gregor STAAB, *Pythagoras in der Spätantike*, München/Leipzig 2002, S. 177–182; Thomas STÄCKER, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Frankfurt am Main 1995; Gregory SHAW, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park 1995, S. 23–69.

⁶⁷ אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם

denn Satzung [*choq*] und Gebot [*mischpat*] sind der Name des Heiligen, Er sei gepriesen, selbst. Und daher [heißt es]: ‚Wenn ihr in meinen Satzungen wandelt‘ (ibid.) [...] ‚Und sie tut‘ (ibid.) Was bedeutet: ‚Und sie tut‘? Wenn es heißt: ‚Ihr sollt wandeln‘ und ‚ihr sollt beachten‘ – wozu [heißt es dann noch]: ‚und ihr sollt tun‘?⁶⁸ Vielmehr: Wenn jemand die Gebote der Tora ins Werk setzt und in Seinen Pfaden wandelt, dann ist es, als hätte er sozusagen⁶⁹ Ihn droben ins Werk gesetzt. Sagt der Ewige, Er sei gepriesen: Als ob er mich gemacht hätte! Das wurde etabliert. Und daher: ‚Und sie tut/ und ihr tut, ihr selbst‘. ‚Und ihr tut, ihr selbst‘, steht geschrieben und deshalb: wenn sie⁷⁰ euretwegen erweckt wird, damit sich einer mit dem anderen⁷¹ vereinigt, dann wird der Heilige Name zurückgewonnen (Sohar III,113a).

Das Tun der Gebote mündet darin, eine kontinuierliche Einheit zwischen den Šefirot zu befördern. Die Einheit der Oberen Kräfte, die in einem harmonischen Miteinander hienieden wurzelt, ist derjenige Segenszustand, der den Erhalt der Schöpfung gewährleistet. Mehr noch: In dem Sinne, dass das menschliche Tun auf Erden entsprechende Reaktionen in den Himmlischen Gefilden auslöst (vgl. Sohar III, 38b u.ö.), kann der Mensch auch die Einheit und Integrität des offenbaren Gottes (!) bewerkstelligen – er ‚schafft‘ gewissermaßen (!) Gott.

Eine noch weiter ausgreifende oder tiefer verankerte Verantwortung oder Begründung für die Mizwot und mit ihr: der jüdischen Identität, erscheint systemisch undenkbar. Wider allen Augenschein, in einer Art Verborgenheit *sub contrario* erweist sich der jüdische Mensch, der seiner verfolgten Tradition die Treue hält, als Garant für die schiere Existenz seiner Verfolger. Entgegen einer scheinbaren christlichen Übermacht ist es gerade das von Konversion oder Vertreibung bedrohte Judentum

⁶⁸ Der Sohar bezieht sich hier auf den hermeneutischen Grundsatz der Rabbinen, demzufolge kein Wort in der Tora überflüssig ist (Prinzip der Omnisignifikanz). Das Hebräische ist eine Konsonantensprache. In heiligen Schriften (wie der Bibel) wurden die Vokale nachträglich eingefügt, um Ambivalenzen auszuschließen. Sakrosankt ist jedoch der Konsonantenbestand der Texte. Die soharische Interpretation operiert mit der Konsonantengleichheit von *אתם* /*otam* (Akkusativ Plural: „sie“) und *אתם* /*atém* (Nominativ Plural: „ihr“).

⁶⁹ Das Wort ‚sozusagen‘ (כְּכִילוּ) weist sehr oft auf eine theologisch steile Aussage hin, die man nur mit Vorsicht verwenden sollte.

⁷⁰ Die Malkhut-Schekhina, die für die Verbote (hier: *chugim*) steht.

⁷¹ Mit der sechsten Šefira Tiferet, die für die positiven Gebote (hier: *mischpatim*) steht.

(kabbalistischer Lesart), welches die Mission des Menschen als Partner des Schöpfers erfüllt.

5 Konsequenzen

In der Hebräischen Bibel, wie auch in den rabbinischen Schriften dienten die Gebote der Tora unter anderem dazu, die Identität Israels bzw. des jüdischen Volkes zu verdeutlichen und zu bewahren. Mizwot wie das Würdigen des Schabbat oder die Durchführung der Beschneidung fungieren auf theologischer wie auch auf sozial-anthropologischer Ebene als Grenzmarkierungen, welche die Zugehörigkeit zum Bund des Ewigen und zur ethnisch-religiösen Gemeinschaft anzeigen. Auf Grundlage der biblischen Texte erweiterten die rabbinischen Gelehrten jedoch den Radius der Betrachtung, in dem sie die Tora als solche (und mit ihr die Mizwot) als Basis und Bauplan der gesamten Schöpfung deuteten. Die Wahrung der Gebote verband sich mit dem Konzept der Welterhaltung und -vollendung; die partikulare Mission Israels erhielt eine universale Dimension.

In den großen religionsphilosophischen Entwürfen des Maimonides wurde die Verbindlichkeit der Gebote für das jüdische Volk (natürlich) nicht in Frage gestellt. Als die ideale menschliche Grundhaltung zum Ewigen galt ihm das (bloße) Halten der Mizwot jedoch nicht. Die größtmögliche Nähe zum transzendenten Schöpfer der Welt erreicht derjenige, der sein Denken – die einzige strukturelle Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott – durch das Studium der Wissenschaften schärft und sich von den materiellen Befindlichkeiten ab- und der Kontemplation des Schöpfers zuwendet. Maimonides integrierte das Konzept der Mizwot in einen größeren (universalistischen?) Plan einer menschlichen Selbstvervollkommenung.

In einer Situation harter äußerer Bedrückung, unter Konversionsdruck und physischer Verfolgung, schien das maimonidische Modell jedoch nicht geeignet, die angefochtene jüdische Gemeinschaft zusammenzuhalten. Die Kabbalisten der Provence und Kastiliens entwickelten daher einen Gegenentwurf zur rationalistischen Philosophie, der den Juden – unter Rückgriff auf rabbinische Entwürfe – vermittelte, dass

ihr Festhalten an den Geboten (der Tradition) Welt erhaltende und theurgische Konsequenzen nach sich ziehen würde.

In mancher Beziehung vollzogen die Entwürfe des Sohar eine Synthese vorangegangener Denkmodelle. Die Verhältnisbestimmung zwischen der eigenen (jüdischen) Identität und den Anderen erfuhr eine neuerliche Wendung. Die Wahrung der Gebote, die Treue zur eigenen Tradition, die scharfe partikulare Abgrenzung galt den Kabbalisten paradoxerweise als der eigentliche Dienst am Universalismus, an der gesamten Schöpfung und ihrem Schöpfer. Nicht nur die christlichen Missionare, die Inquisition oder die königlichen Verfolger, sondern eben auch die wankelmütigen Juden gefährden den Bestand der Welt – und sogar des Ewigen, wenn sie der Missachtung der Tora Vorschub leisten. Die Gebote erscheinen, anders als bei Maimonides, eben nicht nur als Trainingseinheit auf dem Weg zu individueller Perfektionierung.

Deshalb bedarf es in den kabbalistischen Konzepten auch keiner vierzehn Klassen von Mizwot mit jeweils spezifisch gelagerten Begründungsstrukturen. Der entscheidende Grund für alle 613 Gebote besteht in der Einigung zerstörerischer Vielheit. Als solche liegen sie an der Wurzel des offenbaren Gottes, der Schöpfung und des Menschen, zu denen sie im Verhältnis von Ur- und Abbild stehen.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 09.01.2022 überprüft.

Quellen

Emunot we-De'ot, oder Glaubenslehre und Philosophie von Saadja Fajjumi, übers. v. Julius Fürst, Leipzig 1845 [ND Hildesheim/New York 1970].

MAIMONIDES, Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, übers. von Adolf Weiss, 3 Bde., Leipzig 1923–1924 [ND Hamburg 1972],
online verfügbar:
<https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/4090676>.

MAIMONIDES, Moses, The Guide of the Perplexed, übers. v. Shlomo Pines, Chicago/London 1963.

PHILO VON ALEXANDRIA, De somniis, in: On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams, hrsg. u. übers. v. Francis Henry COLSON / George Herbert WHITAKER (Philo, Bd. 5 = Loeb Classical Library 275), London 1934, S. 285–580 u. S. 593–611,
online verfügbar: englische Übersetzung von Charles Duke Yonge, London 1854–1890, <http://www.earlyjewishwritings.com/philo.html>.

PHILO VON ALEXANDRIA, In Flaccum, in: Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence, hrsg. u. übers. v. Francis Henry COLSON / George Herbert WHITAKER (Philo, Bd. 9 = Loeb Classical Library 363), London 1941, S. 295–408,
online verfügbar: englische Übersetzung von Charles Duke Yonge, London 1854–1890, <http://www.earlyjewishwritings.com/philo.html>.

Sefer ha-Zohar 'al ḥamishah ḥumshe Torah, übers. und hrsg. v. Reuven Margulies (= Re'uven Margaliyot), 3 Bde., Jerusalem ⁶1984.

Literatur

ABRAMS, Daniel, Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory. Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism, Jerusalem/Los Angeles 2010.

ALBERTZ, Rainer, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch – Ergänzungsreihe Göttingen), 2 Bde., Göttingen ²1996 und 1997.

ALTMANN, Alexander, Saadyas Conception of the Law, in: Bulletin of the John Rylands Library 28.2 (1944), S. 320–339.

AMIR, Yehoshua, Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo, in: Miqra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II.1), hrsg. v. Martin Jan Mulder, Philadelphia 1988, S. 421–453.

ASSMANN, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ²1999.

- ATTRIDGE, Harold W., *Historiography*, in: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings*, Philo, Josephus, hrsg. v. Michael E. Stone (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* II.2), Assen/Philadelphia 1984, S. 171–183.
- BORGEN, Peder, *Philo of Alexandria*, in: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings*, Philo, Josephus, hrsg. v. Michael E. Stone (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* II.2), Assen/Philadelphia 1984, S. 232–282.
- CAZEAUX, Jacques, Art. „Philon d’Alexandrie, exégète“, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil 2, Bd. 21.1, hrsg. v. Wolfgang Haase, Berlin 1984, S. 156–226.
- CRÜSEMANN, Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 2005.
- GREEN, Arthur, *Introduction to the Zohar*, in: *The Zohar*, hrsg. von Daniel Matt (Pritzker Edition, Bd. 1), Stanford 2004, S. XXXIV–XXXVIII.
- GREEN, Arthur, *A Guide to the Zohar*, Stanford 2003.
- GRÖZINGER, Karl Erich, *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*, Bd. 2: *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus*, Darmstadt 2005.
- GRÖZINGER, Karl Erich, *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*, Bd. 1: *Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, Frankfurt am Main/New York 2004.
- GRÖZINGER, Karl Erich, *Gezwungen, die Welt zu erhalten – Deutungen von Tora und Gesetz im Judentum*, in: *Das Verständnis des Gesetzes bei Juden, Christen und im Islam*, hrsg. v. Udo Kern (*Rostocker theologische Studien* 5), Münster 2000, S. 9–26.
- HALBERTAL, Moshe, *Maimonides. Life and Thought*, Princeton/Oxford 2014.
- HAUPTMAN, Judith, *Mishnah as Response to „Tosefta“*, in: *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, hrsg. v. Shaye J. Cohen (*Brown Judaic Studies* 326), Providence 2000, S. 13–34.
- HEINEMANN, Jitzchak, *טעמי ההמצות בספרות ישראל*, Jerusalem 1959.
- HESZER, Catherine, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine (Texts and Studies in Ancient Judaism 66)*, Tübingen 1997.
- ISIGLER, Hubert (Hrsg.), *Die Identität Israels. Entwicklungen und Kontroversen in alttestamentlicher Zeit (Herders Biblische Studien 56)*, Freiburg 2009.
- KEUPP, Heiner/AHBE, Thomas/GMÜR, WOLFGANG u.a., *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek 2006.
- KEUPP, Heiner/HÖFER, Renate (Hrsg.), *Identitätsarbeit heute*, Frankfurt am Main 1997.
- KOHEN, Mark, R., *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*, München 2005.
- MEROS, Ronit, *Der Aufbau des Buches Sohar*, in: *Pardes* 11, 2005, S. 16–36.
- NIETHAMMER, Lutz, *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek 2000.
- PIETSCH, Michael, *Die Kulturreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit (Forschungen zum Alten Testament 86)*, Tübingen 2013.
- SCHWARTZ, Seth, *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton/Oxford 2001.
- SEESKIN, Kenneth, *Maimonides. A Guide for Today’s Perplexed*, West Orange 1991.

- SHAW, Gregory, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park 1995, S. 23–69.
- SIRAT, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1985.
- STAAB, Gregor, *Pythagoras in der Spätantike*, München/Leipzig 2002.
- STÄCKER, Thomas, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Frankfurt am Main 1995.
- STEMBERGER, Günther, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München ⁹2011.
- STEMBERGER, Günther, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München ²2009.
- STERN, Josef, *Problems and Parables of the Law. Maimonides and Nahmanides on Reasons of the Commandments (Ta'amei Ha-Mitzvot)*, New York 1998.
- TISHBY, Isaiah, *The Wisdom of the Zohar*, Bd. 3, London/Washington ²1994.
- TWERSKY, Isadore, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale 1980.
- ZLOTNICK, Dov, *The Iron Pillar – Mishnah. Redaction, Form and Intent*, New York 1988.

HUBERTUS LUTTERBACH

Kultische Reinheit

Das Wasserzeichen hinter dem (Pflicht-)Zölibat der Kleriker im Mittelalter

Bereits seit Jahrzehnten zählt die Abschaffung des Pflichtzölibates für Kleriker zu den Kernanliegen reformorientierter Initiativen innerhalb der römisch-katholischen Kirche des Westens.¹ So wandten sich aus dem Erzbistum Köln 2017 elf angesehene Priester, die anlässlich ihres Goldenen Priesterjubiläums allesamt auf ein mehr als 50-jähriges Leben im Zölibat zurückblicken konnten, mit einem offenen Brief gegen die verpflichtende Enthaltensamkeit von Priestern. Einer dieser Geistlichen ist Pfarrer Franz Decker, der in einem Interview mit der *Süddeutschen Zeitung* über die Haltung der Briefschreiber zum verpflichtenden Charakter des Zölibats festhält: „Wir sind für Flexibilität. Als Kirchenleitung sollte man den Zölibat nicht allgemein verpflichtend machen. Die Priester sollen die Wahl haben. Natürlich werden sich dann viele dagegen entscheiden. Aber das ist in Ordnung. Die Vorstellung, der Priester könne nur zölibatär ein guter Priester sein, ist eine klassische historisch überholte Männervorstellung einer von Männern dominierten klerikalen Kirche. Diese Vorstellung ist es, die abgeschafft gehört.“²

In ähnlich offensiver Weise äußern sich inzwischen auch einige deutsche Bischöfe. So stellte der Erfurter Bischof Ulrich Neymeyr in einer Predigt jüngst den Gedanken der kultischen Reinheit als ursprüngliches Leitmotiv hinter dem Zölibat heraus: „... das heißt die Forderung, dass der Priester, der den heiligen Dienst vollzieht, sexuell enthaltsam sein

¹ Basisinitiative „Wir sind Kirche“ unter dem Titel „Dauerthema Zölibat“ vom 29./30.07.1995, https://www.wir-sind-kirche.de/?id=129&id_entry=1724&out=pdf.

² Franz DECKER (im Interview mit Felicitas Koch), „Wir wollen mehr als den Zölibat infrage stellen“, <https://www.sueddeutsche.de/panorama/katholische-kirche-wir-wollen-mehr-als-den-zoelibat-infrage-stellen-1.3332013>.

soll. Wer das Allerheiligste betritt und die heiligen Gestalten berührt, soll sich nicht durch sexuelle Begegnungen befleckt haben. Dieser Gedanke ist uns heute auch in der katholischen Kirche eher fremd, war aber vor etwa 50 Jahren noch Selbstverständlichkeit.“³ In der Konsequenz zeigte sich der Bischof in seiner Heilig Abend-Predigt 2018 „offen für verheiratete Priester im Bistum Erfurt“. Er könne sich in seiner Diözese „Zulassungen [von verheirateten Männern] im Einzelfall vorstellen“.⁴

Besondere Schubkraft bezog die Infragestellung des Zölibats zuletzt erstens aufgrund des Missbrauchsskandals, insofern die Autoren nach der MHG-Studie von 2018 zur sexuellen Gewalt von Klerikern gegenüber Kindern in Deutschland im Ergebnis unter anderem eine Debatte über den Zölibat anmahnen.⁵ In der Folge der MHG-Studie äußerten sich sowohl ranghohe Kleriker als auch gesellschaftlich einflussreiche Laien zugunsten der Abschaffung oder zumindest einer Infragestellung des Pflichtzölibats. Zweitens stand das Thema ‚Zölibat‘ auch auf der Tagesordnung der vom Papst einberufenen Synode der Bischöfe aus dem Amazonasgebiet vom 6.–27. Oktober 2019. Als Ausdruck einer Relativierung des priesterlichen Pflichtzölibates heißt es in dem Arbeitspapier, das am 17. Juni 2019 im Vatikan vorgestellt wurde, in Abschnitt 129: „In der Bekräftigung, dass der Zölibat ein Geschenk an die Kirche ist, wird darum gebeten, für die entlegensten Gebiete der Region die Möglichkeit der Priesterweihe für ältere Menschen zu prüfen, vorzugsweise Indigene, die von ihrer Gemeinschaft respektiert und akzeptiert werden, auch wenn sie bereits eine konstituierte und stabile Familie haben, um die Sakramente

³ Ulrich NEYMEYR, Schmalkalder Antithesen (09.09.2017), https://www.bistum-erfurt.de/presse_archiv/predigten_stellungnahmen_vortraege/bischof_dr_ulrich_neymeyr/detail/schmalkalder_antithesen/.

⁴ Ulrich NEYMEYR, Offen für verheiratete Priester im Bistum Erfurt, <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/neymeyr-offen-fur-verheiratete-priester-im-bistum-erfurt>.

⁵ MHG-Studie (Zusammenfassung) Version vom 13.08.2018, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-Endbericht-Zusammenfassung.pdf. Die MHG Studie wurde aufgrund einer Ausschreibung des Verbandes der Diözesen Deutschlands (VDD) von 2014 bis 2018 von einem Konsortium universitärer Institute in Mannheim, Heidelberg und Göttingen (daher die Bezeichnung MHG) durchgeführt.

zu gewährleisten, die das christliche Leben begleiten und erhalten.“ Darüber hinaus akzentuiert das Arbeitspapier, dass die Amazonas-Region im Blick auf den ‚Pflichtzölibat‘ kein Einzelfall ist, sondern vielmehr ein Prüffall, dem Modellcharakter zukommt: Die Verkündigung und das Handeln der Kirche in diesem Teil der Welt seien ein ‚Test‘ für die gesamte Kirche und Gesellschaft.⁶ Bekanntermaßen hat sich Papst Franziskus in seiner abschließenden Stellungnahme zur Amazonas-Synode vom 02. Februar 2020 in puncto ‚Pflichtzölibat‘ inzwischen äußerst reserviert geäußert.⁷

Eine Revision der Dauerkontroverse um den Pflichtzölibat, die über die hier exemplarisch vorgetragenen kritischen Statements hinausweist, zeigt, dass die immer wieder vorgetragenen Pro- und Contra-Argumente seit langer Zeit unverändert auf dem Tisch liegen. Die Befürworter des Pflichtzölibates argumentieren erstens regelmäßig mit dessen langer Tradition, die mitunter bis auf Jesus und die Apostel zurückgeführt wird. Zweitens findet sich – prominent besonders in der Entgegnung von Kardinal Walter Kasper (FAZ 11.02.2011) auf das von 250 Theologieprofessoren unterzeichnete ‚Memorandum‘ (04.02.2011) – der Hinweis darauf, dass der Pflichtzölibat allein im Gesamt der Weltkirche und ansonsten eben überhaupt nicht abgeschafft werden könnte. Drittens richtet man den Blick auf die evangelischen Kirchen, um von deren Situation die Folgerung abzuleiten, dass der Verzicht auf den Pflichtzölibat zur Verbesserung der Kirchensituation dort wenig beigetragen hätte.

Die Gegner des Pflichtzölibates bestreiten erstens seine Verwurzelung im Neuen Testament. Als zweites weisen sie darauf hin, dass die Christen jahrhundertlang (und in den Ostkirchen bis heute) ohne Pflichtzölibat für Priester ausgekommen wären. Drittens führen sie den aktuellen Priestermangel grundlegend auf den Pflichtzölibat zurück;

⁶ A. C. WIMMER, Das Amazonas-Arbeitspapier und die Frage der Einführung verheirateter Priester, <https://de.catholicnewsagency.com/story/analyse-das-amazonas-arbeitspapier-und-die-einfuehrung-verheirateter-priester-4754>.

⁷ Papst Franziskus, Nachsynodales apostolisches Schreiben „Querida Amazonia“, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco-esortazione-ap_20200202-querida-amazonia.html.

dieser sei jedenfalls mitverantwortlich, dass die Ermöglichung der Sonntagseucharistie in jeder Gemeinde auf immer größere Schwierigkeiten stoße. Viertens berge das Festhalten am Pflichtzölibat das Risiko, dass immer mehr beziehungs- und kommunikationsschwache Kandidaten das Priesteramt übernehmen.

Über die bisherigen großen Argumentationslinien hinaus kann der Blick in die Christentums- und Kulturgeschichte zeigen, dass der heutzutage umstrittene Pflichtzölibat nicht aus der gemeindlichen Seelsorgepraxis hervorgewachsen ist. Vielmehr lässt er sich als ein über anderthalb Jahrtausende hinweg vom Mönchtum geprägtes Klerikerideal charakterisieren. So wollten sich die Mönche seit dem 4. Jahrhundert zur Erreichung des ewigen Lebens durch ein ‚Mehr‘ an irdischer Leistung empfehlen: „Auch durch den Verzicht auf die Ausübung der Sexualität suchten sie damit jene Christen zu übertreffen, die ihrer Taufberufung in Ehe und Familie folgten.“⁸ Insofern sich die Priester „von aller Sexualität unberührt“ hielten⁹ und den Mönchen darin über anderthalb Jahrtausende nacheiferten, nahmen sie eine im Vergleich zu den Laien höherwertige Christusnachfolge für sich in Anspruch, wie sich religions- und sozialgeschichtlich rekonstruieren lässt. Zudem suchten sie einem geistlichen Kinder-Ideal zu entsprechen, das uns heute befremdlich erscheinen mag.

1 Vom freiwilligen Sexualitätsverzicht zum Pflichtzölibat

Anfänglich gab es im Christentum für keine soziale Gruppe einen Pflichtzölibat.¹⁰ Vielmehr galt für all jene, die sich der kleinen Gruppe der Christen in der Taufe anschlossen, allein die neutestamentlich vorgegebene

⁸ Hubertus LUTTERBACH, Die Mönche – Besondere Gotteskinder? Die Bedeutung der geistlichen Kindschaft für das christliche Klosterleben, in: *Generations in the Cloister. Youth and Age in Medieval Religious Life*, hrsg. v. Sabine von Heusinger / Annette Kehnel (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 36), Münster 2008, S. 35–63, hier: S 36.

⁹ Hubertus LUTTERBACH, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg/Basel/Wien 2003, S. 137–145, Zitat: S 145.

¹⁰ Knapper Überblick über die Ereignisgeschichte des (Pflicht-)Zölibates bei Hubert WOLF, Zölibat. 16 Thesen, München 2019, S. 16–71.

Gottes- und Nächstenliebe in Leben und Lehre als verbindlich. Nicht zufällig veranschaulicht die in den synoptischen Evangelien überlieferte Begegnung Jesu mit den Kindern, dass es für Christen erstrangig darauf ankommt, das eigene Leben mit der Empfangsbereitschaft der Kleinen wie ein Geschenk anzunehmen: „Amen, das sage ich euch: Wer das Reich Gottes nicht so annimmt wie ein Kind, wird nicht hineinkommen (Mk 10,15)“, wird Jesus als Mahnung zur kindergleichen Offenheit und Empfangsbereitschaft an die Erwachsenen in den Mund gelegt.

Das göttliche Geschenk der eigenen Originalität kann sich gemäß dem Neuen Testament in unterschiedlichen Charismen ausdrücken, eben auch in der Gabe der Ehelosigkeit (1 Kor 7,7). Wer also in der Urgemeinde und in der Frühen Kirche ehelos lebte, tat dies freiwillig aus der Überzeugung, von Gott mit dieser Begabung beschenkt worden zu sein, um dieses Charisma – wie auch all die anderen Charismen – in den Aufbau des gemeinschaftlichen Lebens, vor allem in die Armensorge, einzubringen.

In dem Maße, wie sich die Christen nach der Akzeptanz durch Kaiser Konstantin († 337) im 4. Jahrhundert von einer kleinen, verfolgten und daher unter dem Aspekt der Standfestigkeit im Glauben ‚elitären‘ Schar zu einer sozial geachteten und auch die Oberschichten des Römischen Reiches erfassenden Massenbewegung ausweiteten, entwickelte sich am Rande des Imperium Romanum – im heutigen Ägypten und Syrien – eine Sonderbewegung von leistungsorientierten ‚Verzichts-Christen‘. Sie verkehrten die neutestamentliche Geschenkspiritualität in eine Leistungsspiritualität und beanspruchten in der Gemeinschaft der Christen fortan die Dominanz. Freiwillig verzichteten sie auf menschliche Gemeinschaft, Heimat, Habe, Nahrung, Schlaf und eben auch auf die Ausübung der Sexualität.

Anfänglich lebten die verzichtsfreudigen Asketen allein. Noch im 4. Jahrhundert taten sie sich vermehrt zu klösterlichen Gemeinschaften zusammen, um ihre Verzichtseleistungen im Gehorsam gegenüber einem Klosteroberen zu erbringen. Übereinstimmend enthielten sie sich der Ehe und der Sexualität.

Von Anfang an war die Ehelosigkeit so selbstverständlich mit dem Gemeinschaftsmönchtum verbunden, dass kaum eine Klosterregel seit dem 4. Jahrhundert sie ausdrücklich erläutert. Jene spätantiken und mittelalterlichen Klosterregeln sowie die sonstigen zeitgenössischen mönchischen Vorschriften, die das Thema ‚Ehelosigkeit‘ überhaupt einmal ausdrücklich ansprechen, geben oftmals indirekt zu erkennen, dass sich diese Anforderung nicht immer leicht verwirklichen ließ. Vor allem kam es wiederholt zum Streit darüber, dass für den Klostereintritt von Verheirateten die Zustimmung des Ehepartners vorliegen musste: „Bei der Aufnahme eines verheirateten Mannes soll vor allem überprüft werden, ob er in Übereinstimmung mit seiner Frau handelt; nur unter dieser Voraussetzung kann der Kandidat in Gegenwart mehrerer Zeugen in das Kloster aufgenommen werden.“¹¹ – Insgesamt charakterisiert der Kirchenhistoriker Wolf-Dieter Hauschild die bereits im frühesten christlichen Mönchtum geforderte Ehelosigkeit als eine „Entweltlichung“, welche „als eine neue Form sozialer Praxis konzipiert“ wurde.¹²

Bekanntermaßen bezeichnete man die Bischöfe, Priester und Diakone seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. als Klerus oder Kleriker „im Sinne einer Gruppe kirchlicher Amtsträger, die einen gemeinsamen Status besitzen“, ohne dass bis dahin von einem klerikalen Pflichtzölibat die Rede gewesen wäre.¹³ Freilich begannen mit dem 3. Jahrhundert die Auseinandersetzungen über die Bedingungen der Zulassung zum Klerus. Nicht zufällig hob in diesem Zusammenhang zugleich die Auseinandersetzung darüber an, welche Ämter als priesterlich angesehen wurden. Auch der „Ausschluss der Frauen von Ämtern, die als priesterlich galten“, hat hier seine Wurzeln.¹⁴

¹¹ Hubertus LUTTERBACH, *Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums 44)*, Münster 1995, S. 34.

¹² Wolf-Dieter HAUSCHILD, Art. „Basilius“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 5 (1980), Sp. 301–313, hier: Sp. 308.

¹³ Alexandre FAIVRE, Art. „Kleros“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 21 (1996), Sp. 65–96, hier: Sp. 82.

¹⁴ FAIVRE, Art. „Kleros“, Sp. 85.

Im Westen beförderte sowohl die Befreiung der Kleriker von öffentlichen Lasten (Steuern) als auch die zunehmende Bedeutung der sexuellen Enthaltsamkeit eine Abgrenzung des Klerus nach Außen und seine weitere Hierarchisierung nach Innen. Fortan begann man die sexuelle Abstinenz für all jene Kleriker zu fordern, die mit der Feier der Eucharistie und mit der Berührung der eucharistischen Gaben befasst waren. So sieht auch der Patrologe Alexandre Faivre eine Korrespondenz zwischen der „Gewährung staatlicher Privilegien“ sowie der „Entfremdung“ durch den Kult und der Anordnung sexueller Enthaltsamkeit“. ¹⁵

Seit dem 6. Jahrhundert wurde es immer schwerer, zwischen Mönchen einerseits und Bischöfen, Priestern und Diakonen andererseits zu unterscheiden. So bestanden gemäß dem Vorbild der Klerikergemeinschaft des Bischofs Augustinus von Hippo († 430) an den Bischofssitzen fast regelmäßig Klöster, deren Kleriker in Gemeinschaft sexuell enthaltsam lebten und als vornehmste Aufgabe den Dienst am Heiligtum pflegten. Das Motiv für diese Verbindung von Priestertum und Mönchtum lässt sich – wie schon angesprochen – bereits in der spätantiken Kirche erkennen: Vermittler des Heils konnte nur sein, wer asketisch und ‚rein‘, das heißt sexuell enthaltsam lebte: „Der [sexuell enthaltsam vorgenommene liturgische] Dienst ist die Lebensform, in der die religiöse Entscheidung ihren Ausdruck findet.“ ¹⁶ So glaubte man entsprechend der Logik von menschlicher Leistung und göttlicher Gegenleistung, dass sich die von einem Priester gefeierte Messe durch dessen mönchisch-enthaltssame Lebensweise in ihrer Wirkung für das Diesseits und das Jenseits optimieren ließ.

2 Die kultische Reinheit als Wurzel der Zölibatsforderung

Der seit dem 4. Jahrhundert aus der leistungsfreudigen Welt der Klöster hervorgegangene Impuls zur Installation des Pflichtzölibates für Bischöfe, Priester oder Diakone lässt sich als Abkehr von der

¹⁵ FAIVRE, Art. „Kleros“, Sp. 94.

¹⁶ Angelus HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58), Münster 1973, S. 237.

urgemeindlichen Maßgeblichkeit der Einzelbegabung mit der Ehelosigkeit auch religions- und sozialgeschichtlich verständlich machen.

Auf die Religionsgeschichte geht die Unterscheidung zwischen einer ethisch-gesinnungsorientierten Reinheit und einem urtümlicheren kultischen Reinheitsverständnis zurück. Jesus stellte das Paradigma der kultischen Reinheit, dem zufolge man sich durch den Kontakt mit Körperstoffen (Blut, Spermien etc.) *per se* die Unreinheit zuzieht, entschieden hintan. Stattdessen betonte er die ethisch-gesinnungsorientierte Reinheit (Mk 7,20–23): Persönliche Lebenswahrhaftigkeit und ein ehrlich-mitmenschlicher Umgang gehören zu ihren alltagspraktischen Früchten. In der Konsequenz dieser Spiritualität des reinen Herzens sehen die neutestamentlichen Schriften keinen Pflichtzölibat vor. Tatsächlich setzten Jesus und die Urgemeinde die traditionsreiche Vorstellung außer Kraft, dass sich Menschen dem Heiligen womöglich allein sexuell enthaltsam nähern können.

Freilich sollten im Westen ab dem 6. Jahrhundert neuerlich gegenläufige Tendenzen zu Einfluss gelangen. So identifizierte man die neutestamentlich-ethische Rede von ‚Sünde‘ fortan mit dem ursprünglicheren Terminus ‚Pollution‘ (Lev 15) und interpretierte sie damit kultisch um. Diese veränderte Akzentuierung des neutestamentlichen Reinheitsdenkens ging so weit, dass man fortan jedwede Ausübung von Sexualität als verunreinigend und sündhaft einstufte, ja die ‚Pollution‘ zur ‚Grundkategorie‘ jeder sexuellen Betätigung avancierte.¹⁷ Unabhängig von einer inneren Zustimmung galt hier der nächtliche Samenerguss ebenso als ‚Pollution‘ wie bereits die gedankliche Befassung mit der Sexualität. Beides machte einen Liturgen kultunfähig.

Die karolingische Kirchenreform von 816 räumte der kultischen Reinheit einen sogar entscheidenden Stellenwert ein, insofern sie die einzelnen Weihestufen gemäß ihrer Nähe zum Messopfer definierte und eine entsprechende kultische Reinheit verlangte: Die Subdiakone, die „die Gefäße mit dem Leib und Blut Christi“ in ihre Hände nehmen und

¹⁷ Hubertus LUTTERBACH, Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 43), Köln u.a. 1999, S. 74.

somit „die heiligen Mysterien behandeln“, sollen „keusch sein, sich von Frauen und von aller fleischlichen Unreinheit fernhalten“.¹⁸ Die Diakone, die in weißen Gewändern am Altar stehen, müssen „ein himmlisches Leben führen und zum Opfer weiß und unbefleckt herzutreten, rein und unverdorben in der Scham; solche nämlich beliebt Gott zu Dienern zu haben, die durch keine Berührung des Fleisches verdorben sind, sondern vielmehr durch die Enthaltbarkeit der Keuschheit glänzen“.¹⁹ Für die Priester gilt eine „herausragende Keuschheit“, „insofern nämlich der zur Bereitung des Leibes Christi berufene Geist von allem Schmutz rein und frei sei“.²⁰

Wohl niemals zuvor und niemals später „ist in der mittelalterlichen Kirchengeschichte ein ähnlich umfassender Versuch unternommen worden, um das Leben der Kleriker bis ins einzelne verbindlich zu regeln“.²¹ Der Theologe Regino von Prüm († 915) zitiert zwanzig ältere Kanones zur *continentia sacerdotum*, die ausnahmslos Kleriker ermahnen, nur ja nicht mit Frauen zusammenzuleben.²² Nichtsdestoweniger bleibt alltagskonkret festzuhalten: „Während des ersten Jahrtausends der Kirchengeschichte war die große Mehrheit der Geistlichen verheiratet.“²³

Erst mit dem Beginn des zweiten Jahrtausends nahm die endgültige Verpflichtung zum Zölibat ihren Lauf. Entscheidend schaltete sich Papst Gregor VII. († 1085) in diese Entwicklung ein und agierte hier „mit allen

¹⁸ Concilium Aquisgranense (a. 816). *Institutio canonicorum* 6 (ed. Werminghoff; MGH Concilia Aevi Karolini 2,1), S. 320, Z. 30–33. Zur Auflösung dieser und der im Folgenden abgekürzt zitierten Quellentexte vgl. das Literaturverzeichnis.

¹⁹ Concilium Aquisgranense (a. 816). *Institutio canonicorum* 7 (ed. Werminghoff; MGH Concilia Aevi Karolini 2,1), S. 321, Z. 30–34.

²⁰ Concilium Aquisgranense (a. 816). *Institutio canonicorum* 9, (ed. Werminghoff; MGH Concilia Aevi Karolini 2,1), S. 325, Z. 31f.

²¹ Rudolf SCHIEFFER, *Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland* (Bonner historische Forschungen 43), Bonn 1976 [ND 1982], S. 232.

²² REGINO VON PRÜM, *De synodalibus causis* 1,85–105, in: Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, hrsg. v. F. G. A. Wasserschleben, Leipzig 1840, S. 62–70.

²³ Richard M. PRICE, Art. „Zölibat II (Kirchengeschichtlich)“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 36 (2004), S. 722–739, hier: S. 722.

ihm verfügbaren Mitteln“.²⁴ Die Fastensynode von 1074 erließ aufbauend auf Beschlüsse der Lateransynode von 1059 ein explizites Verbot der Klerikerehe.

Ein Jahr später wies Papst Gregor VII. Bischof Dietwin von Lüttich († 1075) an: „... dass Du alle Diener geistlichen Grades ermahnst und zwingst, keusch zu leben und Konkubinen gänzlich aufzugeben!“²⁵ Im Sinne einer ‚Sicherungsmaßnahme‘, die schon die radikalen Anführer der Mailänder Pataria, Arialdo und Landulf, 1057 als wirkungsvolles Druckmittel eingesetzt hatten, schärfte der Papst den Laien ein, dass sie die Messfeiern nicht enthaltsam lebender Kleriker boykottieren sollten: „Priestern, Diakonen und Subdiakonen, die im Verbrechen der Hurerei ausharren, verbieten wir im Namen des allmächtigen Gottes und in der Vollmacht des heiligen Petrus den Eintritt in die Kirche, bis sie Buße tun und sich bessern. Dagegen soll das Messopfer derer, die lieber in ihrer Sünde verharren wollen, nicht von Euch gehört werden, denn der Segen eines solchen [Zelebranten] wendet sich in Fluch und sein Gebet in Sünde.“²⁶

Markant spiegelt die Durchsetzung des Zölibats wider, wie stark das kultisch geprägte Reinheits- und Unreinheitsdenken auf die Einschätzung und die Ausübung der Sexualität im Mittelalter einwirkte: Als Leitbild schlechthin galt schließlich ein Leben unter möglichst weitreichendem – idealiter sogar vollständigem – Verzicht auf jedwede sexuelle Praxis. Das Optimum sah man in einer von Sexualität – wörtlich – „unkorrupten“ Lebensweise. Allein wer in seinem irdischen Leben derart ‚außerirdisch‘, gewissermaßen ‚engelgleich-weltabgehoben‘ oder

²⁴ Martin BOELEN, Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahr 1139, Paderborn 1968, S. 122.

²⁵ Gregor VII., Brief 49 (a. 1075), in: Quellen zum Investiturstreit 1: Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, bearb. v. Irene Schmale-Ott, hrsg. v. Franz-Josef Schmale, FSGA 12a), Darmstadt 1978, S. 155.

²⁶ Gregor VII., Brief 139 (a. 1079), in: Quellen zum Investiturstreit 1: Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, bearb. v. Irene Schmale-Ott, hrsg. v. Franz-Josef Schmale, FSGA 12a), Darmstadt 1978, S. 405 und 407.

„dauer-zölibatär“ gelebt hatte, durfte – so glaubte man – für sich in Anspruch nehmen, eine bestmögliche Vorsorge für das eigene Fortleben im Jenseits getroffen zu haben.

Im Sinne einer Bestätigung für den Einfluss des kultischen Reinheitsdenkens auf das Priesteramt ruft der Liturgiehistoriker Peter Browe († 1949) sogar noch über das Spätmittelalter hinausreichende Wunderberichte in Erinnerung, denen zufolge sich der göttliche Herr bei der eucharistischen Wandlung jenen Priestern auf sichtbare Weise entzogen habe, welche sich zuvor sexuell betätigt hätten: Der „Hauptzweck [dieser Verwandlungswunder] wird die gnadenvolle Beseligung und Belohnung [des Priesters] für Frömmigkeit und [sexualitätsfreie] Heiligkeit [gewesen sein]. Das ist das Neue.“²⁷

Hinter der religionsgeschichtlichen Entwicklung des Pflichtzölibates seien die maßgeblichen sozialgeschichtlichen Koordinaten zumindest angedeutet. So vermochte der Niedergang der römischen Zivilisation ab dem 5. Jahrhundert im Westen die Entwicklung zugunsten des Pflichtzölibates mitsamt seiner kultischen Begründung zu begünstigen. Die Entvölkerung von Städten sowie die damit verbundene Schließung von Universitäten und Schulen trafen das Bildungsniveau im Allgemeinen und die Buchreligion Christentum insbesondere schwer.

Das so entstandene ‚theologische Vakuum‘ wurde durch einfachreligiöse Überzeugungen und Religionspraktiken ausgefüllt, darunter die Ausweitung eines ehemals auf die Mönche begrenzten Pflichtzölibates. Dieser galt als Verwirklichung der primärreligiösen Leistungs- und Verdienstlogik wie auch des urchristlichen kultischen Reinheitsstrebens: Kultisch „reine Hände und Zölibat“ gehörten im Mittelalter zusammen, wie der Kirchenhistoriker Arnold Angenendt maßgeblich und mit Blick weiter über das Mittelalter hinaus hervorhebt, wenn er die Wirkungen dieses Junktums für die Liturgiegeschichte exemplarisch in den Blick nimmt: „Für das Erfordernis, heilige Handlungen nur mit ‚reinen Händen‘ vorzunehmen, erweiterte die karolingische Liturgie das Ritual der Priesterweihe um die Salbung der Hände. Auch wusch sich fortan der

²⁷ Peter BROWE, Die eucharistischen Wunder des Mittelalters (Breslauer Studien zur historischen Theologie 4), Breslau 1938, S. 100.

zelebrierende Priester nach Entgegennahme der von unreinen Laien dargebrachten Opfergaben die Hände und betete darum, das Opfer rein darbringen zu können.“²⁸

Kurzum: Die Kausalität zwischen der seit dem 4. Jahrhundert zunehmend als Sakralritus verstandenen Eucharistiefeier und der entsprechend bedeutsamer gewordenen Verpflichtung der Priester zum Zölibat ist seitdem unübersehbar und artikuliert sich schließlich auch lehramtlich. Während das Zweite Laterankonzil 1139 in Rom nach der Priesterweihe geschlossene Ehen für ungültig erklärte²⁹ (nicht aber verheiratete Priesterkandidaten ablehnte³⁰), gibt es die lehramtlich verbindliche Vorschrift

²⁸ Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 32005, S. 456.

²⁹ Lateranense II (a. 1139), can. 7, in: *Dekrete der ökumenischen Konzilien 2: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil [1123] bis zum Fünften Laterankonzil [1512–1517], ins Deutsche übertr. und hrsg. v. Josef Wohlmuth*, Paderborn 2000, S. 198: „Außerdem ... bestimmen [wir]: Niemand darf die Messe derer hören, von denen er weiß, dass sie Ehefrauen oder Konkubinen haben. Damit sich das Gesetz der Enthaltensamkeit und die gottgefällige Reinheit unter den kirchlichen Personen und in den höheren Stufen des Ordo ausbreitet, bestimmen wir: Bischöfe, Presbyter, Diakone, Subdiakone, Regularkanoniker, Mönche und Konversen mit Profeß, die ihren heiligen Entschluss übertreten und es wagen, mit Frauen zusammenzuleben, sollen sich [von ihnen] trennen. Denn eine solche Verbindung, die offenkundig gegen die kirchliche Regel eingegangen wurde, ist nach unserem Urteil keine Ehe“ (*Ad haec ... praecipimus, ut nullus missas eorum audiat quos uxores vel concubinas habere cognoverit. Ut autem lex continentiae et deo placens munditia in ecclesiasticis personis et sacris ordinibus dilatetur statuimus, quatenus episcopi presbyteri diaconi subdiaconi regulares canonici et monachi atque conversi professi qui sanctum transgredientes propositum uxores sibi copulare praesumpserint, separentur. Huiusmodi namque copulationem, quam contra ecclesiasticam regulam constat esse, contractam matrimonium non esse censemus*). Ganz ähnlich lautete schon 1135 der entsprechende Beschluss des Konzils von Pisa; Robert SOMERVILLE, *The Council of Pisa, 1135. A Re-Examination of the Evidence of the Canons*, in: *Speculum* 45 (1970), S. 98–114, hier: S. 106.

³⁰ Neu war 1135/1139 vor allem die Vorstellung, dass die von einem Priester nach der Weihe eingegangene Ehe von vornherein ungültig sei, d.h. in der Sprache des späteren Kirchenrechts höhere Weihen vom Subdiakonat aufwärts ein trennendes Ehehindernis darstellten. Zahlreiche Reformsynoden vom Konzil von Pavia 1122 und der Lateransynode von 1059 bis hin zum Ersten Laterankonzil 1123 hatte insbesondere Priestern und Diakonen das Zusammenleben in häuslicher Gemeinschaft mit Konkubinen untersagt und den Gläubigen verboten, bei einem Priester die Messe zu hören, wenn sie wussten, dass er nicht enthaltsam lebte. Für verheiratete Priester war die Trennung von ihren Ehefrauen angeordnet

eines ausschließlich ehelosen Klerus erst seit dem Konzil von Trient (1521–1545).

3 Besondere Gotteskinder aufgrund des Pflichtzölibats

Das Aufkommen des Pflichtzölibates wirkte sich auch auf das Verständnis der neutestamentlichen Bildersprache aus. Die Schriften des Neuen Testaments sehen unterschiedslos alle Getauften als Geschwister gegenüber dem einen väterlich verstandenen Gott an. Die Begabung mit der Gotteskindschaft galt als sein himmlisches Geschenk. Indem allerdings die Mönche – und in der Konsequenz die Bischöfe, Priester und Diakone – ihre Mönchwerdung bzw. Weihe selbstbewusst als eine zweite Taufe auffassten, verstanden sie sich alsbald als die erstrangigen, eben als die besonderen Gotteskinder. Zugleich verkehrten sie damit – wie oben schon angesprochen – das ursprüngliche Geschenk der Gotteskindschaft in eine menschlich herstellbare Verzichtleistung. In der Konsequenz wurde so das neutestamentliche Ideal der einen Geschwisterschaft unter allen Getauften verdunkelt; denn zu den Kernkompetenzen der neuen klerikalen ‚Berufsauffassung‘ zählte das Mühen um die kultische Reinheit. Allein wer diese Verpflichtung auf sich nahm, durfte darauf hoffen,

worden, ohne jedoch die Gültigkeit einer nach der Weihe geschlossenen Ehe in Zweifel zu ziehen; Stephan DUSIL, Wissensordnungen des Rechts im Wandel. Päpstlicher Jurisdiktionsprimat und Zölibat zwischen 1000 und 1215 (Mediaevalia Lovaniensia. Series 1: Studia 47), Leuven 2018, S. 52–60; Bernhard SCHIMMELPFENNIG, Zölibat und Lage der ‚Priester-söhne‘ vom 11.–14. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 227 (1978), S. 1–44, hier: S 8; Martin BOELENS, Die Klerikerehe. – Angesichts der Aufwertung der Ehe als gleichberechtigtes Sakrament neben Taufe, Eucharistie und Weihe in der Theologie der Frühscholastik, die das Zweite Laterankonzil in can. 23 (Lateranense II, S. 201) in Auseinandersetzung mit der häretischen Armutsbewegung ausdrücklich bestätigte, schien 1139 die bloße Androhung disziplinarischer Maßnahmen, bis hin zu dem auch durch das Zweite Laterankonzil bestätigten Verlust kirchlicher Ämter und Pfründen für verheiratete oder im Konkubinat lebende Kleriker (can. 6: *ut ii qui in ordine subdiaconatus et supra uxores duxerint aut concubinas haberint officio atque ecclesiastico beneficio careant*; Lateranense II, S. 197) allein nicht mehr ausreichend; Jörg OBERSTE, Prediger, Legaten und Märtyrer. Die Zisterzienser im Kampf gegen die Katharer, in: Studia monastica. Beiträge zum klösterlichen Leben im Mittelalter, Gert Melville zum 60. Geburtstag, hrsg. von Reinhardt Butz/Jörg Oberste, Münster 2004, S. 73–92, hier: S 77.

dass seine sakralen Handlungen vor Gott den optimalen Effekt erzielen, so gab man sich überzeugt.

Bemerkenswerterweise orientierte sich die besondere Gotteskinderschaft der Mönche und Priester exklusiv am Ideal des Kindes. Diese Ausrichtung war auch optisch sichtbar – bis hin zu den in der Antike als charakteristisch erachteten Erkennungszeichen für die Kinder: Kurzhaarfrisur und Kapuze. Analog zur ersten Taufe schnitt man den Mönchen anlässlich ihrer zweiten Taufe der Mönchwerdung die Tonsur und übergab ihnen die Kapuze (bzw. dem Priester die aufgeschnittene Kapuze in der Gestalt des Schultertuchs). Eindeutig sollte der Mönch in seiner Körperlichkeit die Existenz des (kultisch reinen) Kindes exklusiv aktualisieren.³¹ Somit waren die an Jahren älteren Mönche und Priester (selbstverständlich auch die Diakone!) dem Kinderideal gleichfalls derart verpflichtet, dass sie ihre sexuellen Regungen so weit auf Distanz hielten, wie das bei Kindern ohne Anstrengung der Fall ist. Die Rede vom „Mann mit kindergleicher Qualität“ (*senex puer*) bringt die Verkörperung des kindorientierten kultischen Reinheitsideals bei erwachsenen Mönchen und Priestern pointiert zum Ausdruck.³² – An welche Traditionen konnten die Mönche und die Priester (und in dieser Spur alle zum Zölibat verpflichteten Kleriker) im Blick auf die Zuschreibung ‚Mönch/Priester = Kind‘ anknüpfen?

Schon in den antik-heidnischen Kulturen galten die Kinder unter anderem dann als besonders hilfreich, wenn ihre Sexualität noch nicht erwacht war und man deshalb ihre kultische Reinheit als intakt ansah. In der Konsequenz wertschätzte man die Kinder als äußerst wirkungsvolle Träger kultischer Akte. Als Kennerin der antiken griechischen Welt unterstreicht Hilde Rühfel: „Man glaubte, dass von ihrem erblühenden Wachstum und ihrem unschuldigen Wesen geheimnisvolle Kräfte ausgehen würden. (...) Den zu kultischen Handlungen herangezogenen Kindern kam [in den Kulthandlungen] eine geheiligte Rolle zu.“³³

³¹ LUTTERBACH, Gotteskindschaft, S. 137–145.

³² LUTTERBACH, Gotteskindschaft, S. 124–128.

³³ Hilde RÜHFEL, Kinderleben im klassischen Athen. Bilder auf klassischen Vasen (Kultgeschichte der antiken Welt 19), Mainz 1984, S. 82f.

Genauerhin zeigte sich die kultisch bedeutsame Rolle der Kinder, wenn sie beim Vollzug von Opfern oder Riten assistierten oder wenn sie hohe Aufgaben im Dienst einer Gottheit wahrnahmen. Im Sinne einer Bilanz kann die Kunsthistorikerin festhalten, dass – angeregt durch entsprechende Vorbilder im Mythos – junge Ministranten bei feierlichen Opferhandlungen unverzichtbar waren: „In der Vasenmalerei des fünften Jahrhunderts [vor Christus] begegnen wir wiederholt dem jungen Opferdiener, der dem Priester am Altar zur Hand geht.“³⁴ Mitunter betätigten sich während ihrer Kindheit sogar Persönlichkeiten in heidnischen Kulturen, die nach ihrer Konversion zum Christentum daselbst einflussreiche Amtsträger werden sollten. Erinnerung sei hier allein an den späteren Bischof Cyprian von Karthago († 258), der als Kind von noch nicht einmal sieben Jahren im Mithraskult ministrierte, als Zehnjähriger im Kult der Demeter und Kore assistierte sowie anschließend auf der Athener Akropolis im Kult der Schlange von Pallas Athene kultische Funktionen übernahm.³⁵

Auf eben dieser Verständnislinie führte innerhalb des bildungsarmen mittelalterlichen Christentums die neutestamentlich nicht bezeugte, eben primärreligiöse Gleichsetzung von *puer* („Kind“ / „Knabe“) und *purus* („rein“) zu der weitaus häufigeren Aufnahme von Kindern als von Erwachsenen in die Klöster. Vor allem galten Kinder als die bevorzugten Fürbitter vor Gott. Gott liebe und erhöhe erstrangig die von sexueller Kontamination freien Bitten der Kinder mit deren hellen Stimmen (*vox clara*), so darf man die hintergründige Überzeugung paraphrasieren.³⁶

³⁴ RÜHFEL, Kinderleben, S. 89.

³⁵ RÜHFEL, Kinderleben, S. 94; zur Assistenz von Kindern in Geheim- und Mysterienkulturen s. auch Albrecht OEPKE, Art. „pais“, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 5 (1954), S. 636–653, S. 643f.

³⁶ Zu diesem Motiv s. diachron Hubertus LUTTERBACH, „Kindergebet dringt durch die Wolken.“ Zum Zusammenhang von Askese, kindlichen Stimmen, kirchlicher Liturgie und karitativer Wirkung, in: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, S. 81–104.

Auch als Lektoren „erscheinen seit dem 4. Jahrhundert im Abendland und besonders in Rom vorwiegend Knaben“.³⁷

Sie befanden sich manchmal in ihrem siebenten Lebensjahr, bisweilen waren sie auch jünger.³⁸ So schärft Papst Siricius († 399) im Jahre 385 mittels der ältesten überhaupt erhaltenen päpstlichen Dekretale ein: „Wer sich dem kirchlichen Dienst weihet, soll in seiner Kindheit vor der Geschlechtsreife getauft und unter die Lektoren aufgenommen werden (*Quicumque itaque se Ecclesiae vovit obsequiis, a sua infantia ante pubertatis annos baptizari et lectorum debet ministerio sociari*).“³⁹

Die Kinderlektoren waren offenbar weit verbreitet; zumindest die Zeugnisse aus den damaligen christlichen Metropolen legen einen derartigen Eindruck nahe: So rühmt Bischof Ambrosius von Mailand († 397) die Stimme eines jungen Lektors (*vox lectoris parvuli*).⁴⁰ Sidonius Apollinaris († 480/490) unterstreicht im Blick auf Bischof Johannes von Chalon, dass dieser seine Tätigkeit als Lektor von Kindheit an (*ab infantia*) ausgeübt hätte.⁴¹ Aus dem 6. Jahrhundert ist durch Kyrillos von Skythopolis (* 524; Todesjahr unbekannt) überliefert, dass Euthymios der Große

³⁷ Maria-Regina BOTTERMANN, Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie 175), Frankfurt am Main/Bern 1982, S. 54.

³⁸ Erik PETERSON, Das jugendliche Alter der Lektoren, in: *Ephemerides Liturgicae* 48 (1934), S. 437–442.

³⁹ SIRICIUS, *Epistula ad Himerium Episcopum Terraconnensem* IX.13 (ed. Migne; PL 13), Sp. 1142f. Mignes vielzitierte Ausgabe von 1845 folgt Pierre COUSTANT, *Epistulae Romanorum Pontificum*, Paris 1721, Bd. 1, Sp. 683. Diese ist jetzt ersetzt durch: Klaus ZECHIEL-ECKES, Die erste Dekretale. Der Brief Papst Siricius’ an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385 (JK 255). Aus dem Nachlass mit Ergänzungen hrsg. v. Detlev Jasper (MGH Studien und Texte 55), Hannover 2013; vgl. *Regesta Pontificum Romanorum*, Tomus I (ab a. 39 – ad a. 604), bearb. v. Klaus Herbers, Göttingen 2016, S. 113, Nr. 605 (385 Feb. 11). Der Brief des Siricius (Dekretale JK 255) fand Eingang in alle wichtigen kirchenrechtlichen Sammlungen und wurde so schließlich mit dem *Decretum Gratiani* (Dist. 77, c. 3) Bestandteil des bis 1917 für die gesamte katholische Kirche maßgeblichen *Corpus Iuris Canonici*.

⁴⁰ AMBROSIIUS VON MAILAND, *De excessu fratris Satyri* (ed. Faller; CSEL 73), lib. 1, cap. 61, S. 240f.: *Unde non inmerito quantus fuerit, hodie quoque per vocem lectoris parvuli spiritus sanctus expressit. Innocens minibus et mundo corde...*

⁴¹ SIDONIUS, *Epistula* 4 (ed. Migne; PL 58), cap. 25, Sp. 532A.

(† 473) als Zweijähriger in einem einzigen rituellen Akt getauft, tonsuriert und zum Lektor geweiht worden sei.⁴²

Im Blick auf die frühmittelalterliche Tradition ist herauszustellen: „Besonders seit dem 5. Jahrhundert werden die jungen Lektoren in eigenen Kommunitäten herangebildet, vor allem in Italien, Gallien, Spanien und Afrika. Diese *schola lectorum* wird zum Beispiel von den Konzilien von Vaison (529) und Toledo (531) empfohlen, sogar für jedes Pfarrhaus.“⁴³ Johannes Quasten erläutert die für die Einführung von ‚Kinderlektoren‘ offenbar maßgeblich Motivation: So sei die kindliche ethische und sexuelle Unschuld als besonders wirkungsvoll angesehen worden, um das Wort Gottes aus der Heiligen Schrift in den Mund zu nehmen und es der Gemeinde, von Leidenschaften unverfälscht, zu verkünden.⁴⁴

Wichtig: Die Idealvorstellung des ‚rein gestimmten‘ Kindes, das die heiligen Texte vortrug, vermochte sich derart durchzusetzen, dass Henri Leclercq zufolge Lektoren seit altkirchlicher Zeit und durch das Mittelalter hindurch als ‚unschuldige Knaben‘ (*pueri innocentes*)⁴⁵ oder sogar als ‚Kleinkinder‘ (*infantuli*) bezeichnet wurden, einerlei wie es um ihr tatsächliches biologisches Alter stand.⁴⁶ Konsequenz beeinflusste das Kinderideal auch sprachlich die Bezeichnung der unteren Weihegrade: Gemäß du Cange meinte der Terminus ‚Knaben‘ (*pueri*) die Angehörigen aller niederen Weihestufen, ja, konnte zuweilen überdies die Subdiakone

⁴² Vita Euthymii (ed. Schwartz; TUGAL 49,2), cap. 3, S. 10f.

⁴³ Theodor SCHNITZLER, Art. „Lektor“, in: Lexikon für Theologie und Kirche 6 (1961), Sp. 936–937.

⁴⁴ Johannes QUASTEN, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25), Münster 1930, S. 133 und 138. Übrigens lässt sich diese angedeutete Linie weiterverfolgen, bis die Kinder mit ihren reinen Kinderstimmen die Rollen von Engeln und Heiligen seit dem 16. Jahrhundert auch in den Opernaufführungen verkörperten, bevor sie schließlich von Kastraten und aktuell von Countertenören abgelöst wurden.

⁴⁵ Henri LECLERCQ, Art. „Lecteur“, in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie 8,1 (1929), Sp. 2241–2269, Sp. 2247.

⁴⁶ Pierre COURCELLE, L'enfant et les ‚sorts bibliques‘, in: Vigiliae Christianae 7 (1953), S. 194–220, S. 208f.

und Diakone mit umfassen.⁴⁷ Wer sich männlicherseits zur besonderen Nachfolge entschloss, wurde unabhängig von seinem biologischen Alter zum ‚Knaben‘ (*puer*), wie noch weiter auszuführen sein wird.

In den Horizont einer als ‚besonders‘ in Anspruch genommenen göttlichen Kindschaft fügen sich schließlich auch die seit dem Hochmittelalter sogenannten ‚evangelischen Räte‘ aus Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam nachvollziehbar ein: Der Mönch (und in seiner Spur der Priester) soll im Sinne der Gütergemeinschaft arm wie ein Kind, sexuell rein wie ein Kind und gehorsam wie ein Kind leben.⁴⁸ Wie stark innerhalb dieser leistungsasketisch motivierten Trias die sexuelle Reinheit herausragt, wird anhand zahlreicher Belege – beginnend seit dem 8. Jahrhundert in St. Gallen – auch daran deutlich, dass im Hoch- und Spätmittelalter meist am Festtag des Heiligen Nikolaus oder am Fest der Unschuldigen Kinder ein mit bischöflichen Insignien ausgestattetes Kind der Liturgie an der Kathedralkirche (mit Ausnahme der Messfeier) vorstand.⁴⁹ Einmal mehr macht diese Tradition der sogenannten ‚Kinderbischofe‘ das mittelalterliche Ideal anschaulich, wie es Mönch und Priester verkörpern sollten: das sexuell reine, eben ‚unschuldige‘ Kind.

Nach mittelalterlicher Vorstellung war die sexuelle Enthaltsamkeit und sonstige Vermeidung kultischer Befleckung Teil einer mönchischen Umgestaltung des Körpers, die letztlich dazu führen sollte, dass der Körper der kultisch rein Gebliebenden auch nach dem irdischen Tod nicht verweste. Reihenweise finden sich in der mittelalterlichen Hagiographie die Belege dafür, dass sich diese Verstorbenen im Grab durch Wundertaten bemerkbar machten, daraufhin in einem feierlichen Akt exhumiert wurden, bevor man sie mit einem ‚unverwesten Leib‘ auffand. Wie sehr selbst

⁴⁷ Charles du Fresne DU CANGE, Art. „puer“, in: *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (ed. Favre), Bd. 6, Sp. 558b: „Pueri, dicti clerici minores“, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/puer>; ebd. zahlreiche Belege, die auch das Diakonenamt umfassen.

⁴⁸ LUTTERBACH, *Gotteskindschaft*, S. 145–151.

⁴⁹ Tanja SKAMBRACKS, *Das Kinderbischofsfest im Mittelalter* (Micrologus Library 62), Mannheim 2014, S. 181–206 („Die Verehrung der Unschuldigen Kinder“). Lesenswert auch Timo BÜLTERS, *Das Kinderbischofsfest im Mittelalter*, <http://geschichte-in-kurz.blogspot.com/2015/10/das-kinderbischofsfest-im-mittelalter.html>.

diese Heiligenleiber noch kindlich gezeichnet waren und die Krafteinwirkung aus dem Himmel zeigten, erwies sich oftmals anhand ihres rosafarbenen Gesichtes, ihres jung gebliebenen Antlitzes oder ihres rosengleichen Duftes.⁵⁰

Kurzum: Da den Menschen des Mittelalters aufgrund ihrer Sorge vor der kultischen Verunreinigung ein Leben ohne die Ausübung von Sexualität als Ideal galt, erteilte die Heiligsprechung erstrangig Mönche und Priester. Darin sahen mittelalterliche Menschen keine Geringschätzung der Laien, sondern vielmehr einen Hinweis darauf, welcher Umgestaltung der menschliche Körper über die Ausübung der Barmherzigkeit hinaus bedarf, um in seiner kindergleichen Reinheit bei Gott auf größtmögliches Wohlgefallen zu treffen.

Zuletzt sei im Dienste eines möglichst weit ausgreifenden Längsschnitts immerhin noch angedeutet, dass die Mönche und die Priester die kindorientierte Leitspiritualität selbst in jenem Milieu verkörperten, das wir hierzulande als den Beginn der Volkskirche im 19. Jahrhundert bezeichnen. Insofern sich damals alle Christen dem (von Sexualität freien) Leitbild der Heiligen Familie mit dem Jesuskind in der Mitte unterstellen und es in den unterschiedlichen Sozialgestalten verwirklichen sollten (Kleinfamilie aus Vater, Mutter und Kind in der Mitte; Vereine und Verbände wie die Kolpingsfamilie aus Gesellenvater, Hl. Maria als Patronin und [Gesellen-]Sohn in der Mitte etc.), kam der mönchischen heiligen Familie aus Vater Abt, Hl. Maria als Patronin und ‚Mönchssohn‘ in der Mitte eine besondere Rolle zu. Im Sinne eines geistlichen Leitbildes verwirklichten die Mönche so zum einen mit ihrem Stundengebet das regelmäßige Einstimmen in die Himmlische Liturgie als Kraftquelle für das gesamte katholische Milieu. Zum anderen verkörperten sie die kultische Reinheit – so glaubte man – unter allen Erwachsenen in unübertroffener Weise.⁵¹

Tatsächlich darf die Benediktinerabtei Beuron mit ihrem Abt Maurus Wolter († 1890) als der volkskirchliche Ausgangspunkt dieser

⁵⁰ So z. B. GREGOR VON TOURS, In gloria confessorum (ed. Krusch; MGH SS rer. Merov. 1,2), cap. 83, S. 352.

⁵¹ Dazu s. umfassend LUTTERBACH, Gotteskindschaft, S. 322–411.

kindorientierten Mönchsspiritualität gelten, insofern dieser Klostervorsteher gezielt auf die entsprechenden mittelalterlichen Traditionen zurückgriff. Schon mit seinem ins Auge gefassten Leitspruch am Klostereingang bringt Maurus Wolter zum Ausdruck, wie er das monastische Ideal versteht: „Auch über der Klosterpforte würden, und zwar treffender als anderswo, die einladenden Worte passen: ‚Kommt, Kinder! Wofern ihr nicht wie die Kindlein werdet, könnt ihr hier nicht eingehen.‘ Habt ihr aber den Geist der Kindlichkeit, dann kommet, tretet ein in die Hochschule des Herrn!“⁵² Genauerhin werden alle Lebensvollzüge der im 19. Jahrhundert populären Kleinfamilie im geistigen Sinne auch auf die monastische Familie übertragen: „Das Wort: ‚Siehe, Kinder sind des Herrn Erbe‘, gilt dem Vater der Klosterfamilie, der in allem Gottes Willen sucht. Je größer die Treue in der Observanz, desto zahlreicher werden die ‚Kinder‘, die Novizen sein, die seiner Leitung sich unterstellen. Wunderbare ‚Kindschaft‘, die, ganz übernatürlich und geistig, nur Christo, der ‚Leibesfrucht‘ der himmlischen Jungfrau, ihren Ursprung verdankt ... Sie werden im Noviziate ‚neu geboren‘ und schauen ‚Gottes Reich.‘“⁵³

4 Kinder als pastorale Hauptkonkurrenten der Zölibatspflichtigen

Bis heute ist der zivilisationsprägende Beitrag der Kleriker zur Kinderbildung und zum Kinderschutz unmittelbar nachvollziehbar. Als Ausdruck einer um Nächstenliebe bemühten neutestamentlichen Ethik setzten sich die Bischöfe und die Priester in altkirchlicher und mittelalterlicher Zeit für die Kinder ein, weil sie in der Gesellschaft zu den Schwächsten zählten und ursprünglich wenig Ansehen hatten.⁵⁴ Dagegen wirkt es im Rückblick irritierend, wenn die an Jahren noch jungen Kinder aufgrund ihrer kultischen Reinheit, die man über mehr als anderthalb

⁵² Maurus WOLTER, *Psallite sapienter. Psallieret wise! Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets und der Liturgie*, 5 Bde., Freiburg i.Br. 1871–1890, hier: Bd. 1, S. 563.

⁵³ WOLTER, *Psallite sapienter*, Bd. 5, S. 107.

⁵⁴ Hubertus LUTTERBACH, *Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart*, Stuttgart 2010, S. 61–69.

Jahrtausende an ihnen besonders würdigte, am Ende des Spätmittelalters sogar als Hauptkonkurrenten der zölibatspflichtigen Mönche/Priester auf dem Feld der Pastoral auftraten.

Nachdem die große Zeit der mehrheitlichen Aufnahme von Kindern in die Klöster seit hochmittelalterlicher Zeit ihrem Ende entgegenging,⁵⁵ prägten die Kinder seit dieser Zeit auch außerhalb der Klöster ihre Mitchristen – und zwar im unmittelbaren Wettstreit mit den Mönchen und Priestern, die sich allesamt dem Kinderideal im Dienste an der kultischen Reinheit durch Gelübde bzw. Weihe verpflichtet hatten.

Ganze Städte vertrauten auf das von kultischer Reinheit geprägte Wirken der Kinder, wenn sie in unseren Breiten gemäß den vielfältig überlieferten Prozessionsordnungen das Allerheiligste bei den liturgischen Umzügen flankierten. In der maßgeblichen Untersuchung der Mediävistin Andrea Löther heißt es: „Ein typisches Element mittelalterlicher Fronleichnamsprozessionen waren Kinder, meist Knaben, die vor dem Sakrament gingen und Kerzen trugen, kleine Glocken läuteten oder Blumen streuten.“⁵⁶ Diese Kinder könnte man einerseits als diejenigen betrachten, die in ihrer Reinheit – darin den Mönchen und Priestern gleich – dem Sanctissimum unter allen Bürgern der Stadt am ähnlichsten waren bzw. am nächsten standen; zum anderen personifizierten sie die damals plausible pädagogisierende Mahnung an die erwachsenen Christen, das durch Gott von jedem Menschen gewünschte sexualitätsfreie Leben ihrerseits gleichermaßen radikal zu verwirklichen.

⁵⁵ Siehe dazu umfänglich Mayke DE JONG, *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Leiden / New York 1996; Maria LAHAYE-GEUSEN, *Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter* (Münsteraner Theologische Abhandlungen 13), Altenberge 1991.

⁵⁶ Andrea LÖTHER, *Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit* (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit 12), Köln/Weimar/Wien 1999, S. 115. Vgl. auch Hubertus LUTTERBACH, *Die Kultische Reinheit – Bedingung der Möglichkeit für sexuelle Gewalt von Klerikern gegenüber Kindern?*, in: *Unheilige Theologie. Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*, hrsg. v. Magnus Striet/Rita Werden (Katholizismus im Umbruch 9), Freiburg/Basel/Wien 2019, S. 175–195.

Kann es da verwundern, dass man die Kinder beispielsweise bei der ‚Neu-Evangelisierung‘ der im 15. Jahrhundert moralisch heruntergekommenen Stadt Florenz (grassierende Prostitution, zerbrechende Ehen und Familien etc.) höchst wirkungsvoll voranschickte und sie als kultisch reine Vorzeigechristen zu einer geistig-moralischen Wende aufrufen ließ? Die besonderen Gotteskinder, die man ehemals mit exklusivem Anspruch in den Klöstern versammelt gesehen hatte, glaubte man fortan in den christlich erzogenen Kindern der Stadt vor sich: „Die heranwachsenden Kinder sah man seit dem 14. Jahrhundert als die männlichen ‚Retter‘ (*saviors*) der Gesellschaft; eine Rolle, die man traditionell den Klöstern und Regierungen zugeschrieben hatte. Die jungen Leute wurden in dem Maße einbezogen als Retter, in dem die Klöster an Einfluss abnahmen.“⁵⁷

Wenn man den Kindern im 15. Jahrhundert auch in Florenz eine vertiefte und möglichst umfassende Schulbildung ermöglichte, stand im Hintergrund das Ziel, die sexuell unschuldigen Kinder als moralische Vorbilder heranzubilden, damit sie in der Liturgie als Sänger und Ministranten tragende Rollen übernehmen konnten. Eine tägliche Prozession von der Schule zur Kathedrale gehörte ebenso zu ihren Verpflichtungen wie die tägliche Mitgestaltung aller in der Mutterkirche anstehenden Liturgien.⁵⁸

Vermag es angesichts derartiger Vorläufertraditionen noch zu irritieren, dass auch die Franziskanermissionare in Mexiko im 16. Jahrhundert erstrangig auf die Kinder mit ihrer kultischen Reinheit setzten, um die Andersgläubigen zur Übernahme des christlichen Glaubens zu bewegen?⁵⁹ Tatsächlich gelang „der Kindermission der Durchbruch erst,

⁵⁷ Richard TREXLER, *Ritual in Florence. Adolescence and Salvation in the Renaissance*, in: *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, hrsg. v. Charles Trinkhaus / Heiko A. Obermann (Studies in Medieval and Reformation Thought 10), Leiden 1974, S. 200–264.

⁵⁸ TREXLER, *Ritual in Florence*, S. 216f. Zur Ausbildung dieser Kinder als Vorzeigechristen s. LUTTERBACH, *Gotteskindschaft*, S. 225–228.

⁵⁹ Dazu s. umfassend Richard TREXLER, *From the Mouth of Babies. Christianization by Children in 16th century New Spain*, in: *Church and Community 1200–1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, hrsg. v. Richard Trexler (Storia e letteratura 168), Rom 1987, S. 549–537.

nachdem die europäischen Ordensleute die Bedeutung von Tanz und Gesang sowie die dabei tragende Rolle der Kinder in den Liturgien der Indianer erkannt“ und für ihre eigenen Zwecke übernommen hatten.⁶⁰ Somit waren die von Natur aus kultisch reinen Kinder mit ihren Umerziehungsmaßnahmen sowohl in Florenz als auch in Mexiko mindestens ebenso erfolgreich wie die um die kultische Reinheit bemühten Mönche und Priester, die der Sozialhistoriker Richard Trexler als „types of eternal children“ charakterisiert!⁶¹

Fassen wir zusammen: Aufgrund des ihnen zugebilligten Exklusivmerkmals ‚Kultische Reinheit‘ verbindet beide Gruppen (Mönche/Priester und Kinder), dass sie beachtliche seelsorgerliche Erfolge erzielten – innerhalb wie außerhalb der Klöster. Ja, sie setzten die kultische Reinheit sogar als Umerziehungsziel für die Mitchristen, näherhin für die erwachsenen Laien, fest! Obwohl also bis in die 1960er Jahre auch die Laien das Ideal der kultischen Reinheit zumindest ‚auf Zeit‘ innerhalb des Kirchenjahres (zum Beispiel während der ehemals drei jährlichen 40-tägigen Fastenzeiten) leben sollten, spiegelten ihnen die liturgischen Feiern und das kirchliche Alltagsleben zurück, dass sie mit ihren Anstrengungen insgesamt weit hinter den zölibatären Mönchen/Priestern und Kindern zurückblieben.⁶²

⁶⁰ LUTTERBACH, Gotteskindschaft, S. 229.

⁶¹ TREXLER, *From the Mouth of Babes*, S. 550f. und 570.

⁶² Übrigens mag das Gefühl der Minderwertigkeit, das die Laien gegenüber den zölibatspflichtigen Mönchen/Priestern in puncto ‚kultische Reinheit‘ empfanden, mit dazu beigetragen haben, dass sich die Mönche/Priester der (innerkirchlichen) Kontrolle von Laienchristen bis heute mit Machtbewusstsein und Stolz entzogen haben. Zugleich könnte sich auf diese Weise ein sozialer Raum innerhalb der katholischen Kirche aufgetan haben, in dem die Kinder und die Mönche/Priester ein Eigenleben führten, das keine Kontrolle von Laienchristen erfuhr – und in der Konsequenz die sexuelle Gewalt von Mönchen/Priestern gegenüber Kindern begünstigt haben mag. Umso mehr verwundert es, dass es in der katholischen Kirche bis heute noch immer allein die Jesuiten sind, die kenntnisreichen Laien den kontrollierenden Zutritt zu ihrem Orden und seinen Einrichtungen ermöglicht haben. Dazu s. Hubertus LUTTERBACH, *Spiritualität und Missbrauch. Werdet wie die Kinder. Die Vorstellung von der kultischen Reinheit, die Priester und Kinder verbindet*, in: *Herder Korrespondenz* 73 (2019), S. 48–51.

5 Christentumsgeschichtliches Plädoyer für ein Ende des Pflichtzölibats

Martin Luther († 1546) hatte bereits im 16. Jahrhundert seine Einsicht auf den Punkt gebracht, dass vor Gott allein die neutestamentlich *eine* Taufe und die *eine* Gotteskindschaft aller Getauften zähle. Wer mit der Taufe beschenkt sei, verfüge damit über die grundlegende Voraussetzung, in Freiheit jedes gemeindliche Amt zu übernehmen und in Freiwilligkeit jede Lebensweise zu wählen. Dagegen lehnte Martin Luther einen Pflichtzölibat im Dienste der Leistungsaskese und des kultischen Reinheitsstrebens als eine menschliche Erfindung ohne neutestamentliche Wurzeln ab. Konsequentermaßen ermahnte er alle Christen zur Gottes- und Nächstenliebe, anstatt fälschlich auf die Mönchskapuzen (und Schultertücher) der Pflichtzölibatären zu vertrauen: „Dis werck des 1. gebots ist größer, ja viel größer denn alle Mönchskappen.“⁶³

In der römisch-katholischen Kirche verabschiedete man sich lehramtlicherseits erst 400 Jahre später von der Höherbewertung des auf die ‚evangelischen Räte‘ Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam verpflichteten ‚Rätestandes‘ vor anderen ehelichen und nicht-ehelichen Lebensweisen. So heißt es in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, freilich ohne jeden Hinweis auf den Pflichtzölibat: „Eines ist also das auserwählte Volk Gottes – ein Herr, ein Glaube eine Taufe (Eph 4,5); gemeinsam ... die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit. ... Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi.“⁶⁴

Tatsächlich wird man im Anschluss an eine christentums- und kulturgeschichtliche Revision festhalten müssen, dass der Pflichtzölibat ohne Wurzeln im Neuen Testament ist. Durchzusetzen vermochte er sich vornehmlich aufgrund eines Rückgangs an Reflexionstheologie, der

⁶³ LUTHER, Martin, Auslegung des 1. und 2. Kapitels Johannis in Predigten 1537 und 1538, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Bd. 46, Weimar 1912, S. 664.

⁶⁴ Vaticanum II, Kap. 3, Lumen Gentium (ed. Rahner/Vorgrimler), S. 162.

sozialgeschichtlich mit einem gesamtgesellschaftlichen Rückgang an Bildung im Westen seit dem Ende der Spätantike zu erklären ist. An die Stelle der Hochtheologie traten primärreligiöse Praktiken, die vom Neuen Testament ehemals überwunden worden waren: erstrangig die Hochschätzung der Entsprechung von menschlicher Leistung und göttlicher Gegenleistung sowie die Dominanz der kultischen gegenüber der ethischen Reinheit. Beides lebten die Mönche mit der ihnen zugesprochenen und an den Kindern orientierten Leitspiritualität allen anderen Christen über anderthalb Jahrtausende hinweg vor. Schließlich folgte daraus auch für die Bischöfe, Priester und Diakone der Pflichtzölibat.

Angesichts dieses christentumsgeschichtlichen Befundes stellen sich kirchliche Hierarchen wie der Kirchenhistoriker Kardinal Walter Brandmüller (FAZ 26.01.2011) mit seinem inzwischen mehrfach wiederholten Vorwurf, dass die Gegner des Pflichtzölibates Jesus beleidigten, ein fragwürdiges Zeugnis aus. In der Sache inkonsequent bleibt letztlich auch der Kirchenhistoriker Arnold Angenendt (SZ 08.02.2011), der zwar den Pflichtzölibat als Ausdruck einer „archaischen Religiosität“ erschließt, allerdings dessen Abschaffung pastoral erst dann für angezeigt hält, wenn er der Kirche nicht länger nützlich sei.

Stattdessen gilt es den Blick auf das im Zweiten Vatikanischen Konzil ermöglichte Diakonat für Verheiratete⁶⁵ zu richten und für die Ausweitung dieser ‚pflichtzölibatsfreien‘ Amtsauffassung einzutreten. Mit der diakonatsbezogenen lehramtlichen Festschreibung wird nämlich erstens anerkannt, dass es für Christen im Neuen Testament keine Zölibatsauflagen gibt. Zweitens ruft der Beschluss in Erinnerung, dass es bei aller Wertschätzung der christlichen Tradition eine Aufgabe der Theologie ist, religionsgeschichtlich zwar erklärbare, jedoch historisch-theologisch heutzutage nicht mehr zu rechtfertigende Entwicklungen wie den Pflichtzölibat vernehmlich in Frage zu stellen. Auch damit kommen Theologinnen und Theologen – zuletzt synthetisierend der Kirchenhistoriker Hubert Wolf mit seinen 16 *Thesen* zum Thema ‚Zölibat‘ – dem Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils nach, die innere Erneuerung der

⁶⁵ Vaticanum II, Kap. 3, Lumen Gentium (ed. Rahner/Vorgrimler), S. 160f.

Kirche zu fördern und deren „segensreiche Präsenz in der heutigen Welt ... [zu] erhalten und [zu] vertiefen“. ⁶⁶

Jedenfalls fällt erst in dem Moment neuer Glanz auf die neutestamentliche Rede von der Begabung mit der Ehelosigkeit, wenn der Einspruch – hier: der Christentums- und Kulturgeschichte – gegenüber der gegenwärtigen römisch-katholischen Verpflichtung zum Zölibat auf Gehör stößt. Und selbst wenn man weltkirchlich am Pflichtzölibat festhält, müsste den Ortsbischöfen zumindest die Möglichkeit offenstehen, einen Priester oder Priesterkandidaten im Bedarfsfall von der Zölibatsverpflichtung zu dispensieren. Eine solche Dispens stünde somit im Dienste einer vertieften und an der Einzelpersonlichkeit orientierten priesterlichen Spiritualität. Sie müsste im Blick auf die Priester ebenso einhergehen mit einer intensivierten Schulung ihrer Kommunikationsfähigkeit wie mit der gründlichen Förderung ihres Liturgieverständnisses und ihrer Weise der Liturgiefeier. Insofern genügt es nicht, wenn immer wieder allein die Freigabe des Pflichtzölibates gefordert wird; denn ebenso kommt es zukünftig mehr denn je auf eine identitäts- und spiritualitätsvertiefende theologische Ausbildung der Priester(-kandidaten) an, um das priesterliche Leitungsscharisma umso intensiver zur Geltung zu bringen. Tatsächlich steht die römisch-katholische Kirche hier am Anfang eines neuen Weges, der das kirchliche wie das universitäre Lehramt gleichermaßen herausfordert, zumal beide im Dienste aller Getauften und der Welt von heute stehen.

⁶⁶ Vaticanum II, Kap. 9, Gravissimum educationis (ed. Rahner/Vorgrimler), S. 347 f.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 09.01.2022 überprüft.

Quellen

- AMBROSIUS VON MAILAND, *De excessu fratris Satyri*, hrsg. v. Otto Faller (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 73), Wien 1955.
- Concilium Aquisgranense (a. 816). *Institutio canonicorum* 6, hrsg. v. Albert Werminghoff (*Monumenta Germaniae Historica. Concilia aevi Karolini* 2,1), Leipzig 1908.
- Concilium Aquisgranense (a. 816). *Institutio canonicorum* 7, hrsg. v. Albert Werminghoff (*Monumenta Germaniae Historica. Concilia aevi Karolini* 2,1), Leipzig 1908.
- Concilium Aquisgranense (a. 816). *Institutio canonicorum* 9, hrsg. v. Albert Werminghoff (*Monumenta Germaniae Historica. Concilia aevi Karolini* 2,1), Leipzig 1908.
- COUSTANT, Pierre, *Epistulae Romanorum Pontificum*, Bd. 1, Paris 1721.
- Decretum magistri Gratiani. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richter curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, Leipzig 1879 (*Corpus iuris canonici* 1), online verfügbar:
<https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>.
- GREGOR VII., Brief 49 (a. 1075), in: *Quellen zum Investiturstreit 1: Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 12a)*, bearb. von Irene Schmale-Ott, hrsg. v. Franz-Josef Schmale, Darmstadt 1978, S. 155.
- GREGOR VII., Brief 139 (a. 1079), in: *Quellen zum Investiturstreit 1: Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 12a)*, bearb. von Irene Schmale-Ott, hrsg. v. Franz-Josef Schmale, Darmstadt 1978, S. 405 u. 407.
- GREGOR VON TOURS, *In gloria confessorum* 83, hrsg. v. Bruno Krusch (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum* 1,2), Hannover 1885.
- Lateranense II (a. 1139), in: *Dekrete der ökumenischen Konzilien 2: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil [1123] bis zum Fünften Laterankonzil [1512–1517]*, ins Deutsche übertr. und hrsg. v. Josef Wohlmuth, Paderborn 2000.
- LUTHER, Martin, *Auslegung des 1. und 2. Kapitels Johannis in Predigten 1537 und 1538*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, Bd. 46, Weimar 1912.
- Regesta Pontificum Romanorum: Tomus I (ab a. 39 – ad a. 604)*, bearb. v. Klaus Herbers, Göttingen 2016, S. 113, Nr. 605 (385 Feb. 11).
- REGINO VON PRÜM, *De synodaliibus causis: Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodaliibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, hrsg. v. F.G.A. Wasserschleben, Leipzig 1840.
- SIDONIUS, *Epistulae et carmina*, hrsg. v. Jacques-Paul Migne (*Patrologia Latina* 58), Paris 1862, Sp. 435–752.
- SIRICIUS, *Epistulae et decreta*, hrsg. v. Jacques-Paul Migne (*Patrologia Latina* 13), Paris 1845, Sp. 1015–1196.

Vaticanum II, *Gravissimum educationis*, in: *Kleines Konzilskompendium* (Herderbücherei 270), hrsg. v. Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, Freiburg / Basel / Wien 1966 [ND 1986], S. 335–348.

Gravissimum educationis online verfügbar:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_ge.html.

Vaticanum II, *Lumen Gentium*, in: *Kleines Konzilskompendium* (Herderbücherei 270), hrsg. v. Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, Freiburg / Basel / Wien 1966 [ND 1986], S. 123–197.

Lumen gentium online verfügbar:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html.

Vita Euthymii 3, ed. Eduard Schwartz (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 49,2), Leipzig 1939.

ZECHIEL-ECKES, Klaus, Die erste Dekretale. Der Brief Papst Siricius' an Bischof Himerius von Tarragona vom Jahr 385 (JK 255). Aus dem Nachlass mit Ergänzungen hrsg. v. Detlev Jasper (*Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte* 55), Hannover 2013.

Literatur

ANGENENDT, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt ³2005.

BOELEN, Martin, *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahr 1139*, Paderborn 1968.

BOTTERMANN, Maria-Regina, *Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute* (*Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie* 175), Frankfurt am Main / Bern 1982.

BROWE, Peter, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters* (*Breslauer Studien zur historischen Theologie* 4), Breslau 1938.

COURCELLE, Pierre, *L'enfant et les „sorts bibliques“*, in: *Vigiliae Christianae* 7 (1953), S. 194–220.

DU CANGE, Charles du Fresne, Art. „puer“, in: *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, bearb. v. Léopold Favre, Niort 1883–1887, Bd. 6, Sp. 558b, online verfügbar: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/puer>.

DUSIL, Stephan, *Wissensordnungen des Rechts im Wandel. Päpstlicher Jurisdiktionsprimat und Zölibat zwischen 1000 und 1215* (*Mediaevalia Lovaniensia. Series 1: Studia* 47), Leuven 2018.

FAIVRE, Alexandre, Art. „Kleros“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 21 (1996), Sp. 65–96.

HAUSCHILD, Wolf-Dieter, Art. *Basilius*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 5 (1980), S. 301–313.

HÄUSSLING, Angelus, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit* (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 58), Münster 1973.

- DE JONG, Mayke, In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West, Leiden/New York 1996.
- LAHAYE-GEUSEN, Maria, Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter (Münsteraner Theologische Abhandlungen 13), Altenberge 1991.
- LECLERCQ, Henri, Art. „Lecteur“, in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie 8,1 (1929), Sp. 2241–2269.
- LÖTHER, Andrea, Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit 12), Köln/Weimar/Wien 1999.
- LUTTERBACH, Hubertus, Die Kultische Reinheit – Bedingung der Möglichkeit für sexuelle Gewalt von Klerikern gegenüber Kindern?, in: Unheilige Theologie. Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester, hrsg. v. Magnus Striet/Rita Werden (Katholizismus im Umbruch 9), Freiburg/Basel/Wien 2019, S. 175–195.
- LUTTERBACH, Hubertus, Spiritualität und Missbrauch. Werdet wie die Kinder. Die Vorstellung von der kultischen Reinheit, die Priester und Kinder verbindet, in: Herder Korrespondenz 73 (2019), S. 48–51.
- LUTTERBACH, Hubertus, Kinder und Christentum. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf Schutz, Bildung und Partizipation von Kindern zwischen Antike und Gegenwart, Stuttgart 2010.
- LUTTERBACH, Hubertus, „Kindergebet dringt durch die Wolken.“ Zum Zusammenhang von Askese, kindlichen Stimmen, kirchlicher Liturgie und karitativer Wirkung, in: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Werner Röske/Julia Weitbrecht (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, S. 81–104.
- LUTTERBACH, Hubertus, Die Mönche – Besondere Gotteskinder? Die Bedeutung der geistlichen Kindschaft für das christliche Klosterleben, in: Generations in the Cloister. Youth and Age in Medieval Religious Life, hrsg. v. Sabine v. Heusinger/Annette Kehnel (Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 36), Münster 2008, S. 35–63.
- LUTTERBACH, Hubertus, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg/Basel/Wien 2003.
- LUTTERBACH, Hubertus, Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 43), Köln u. a. 1999.
- LUTTERBACH, Hubertus, Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums 44), Münster 1995.
- OBERSTE, Jörg, Prediger, Legaten und Märtyrer. Die Zisterzienser im Kampf gegen die Katharer, in: Studia monastica. Beiträge zum klösterlichen Leben im Mittelalter, Gert Melville zum 60. Geburtstag, hrsg. von Reinhardt Butz/Jörg Oberste, Münster 2004, S. 73–92.
- OEPKE, Albrecht, Art. „pais“, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 5 (1954), S. 636–653.
- PETERSON, Erik, Das jugendliche Alter der Lektoren, in: Ephemerides Liturgicae 48 (1934), S. 437–442.

- PRICE, Richard, Art. „Zölibat II (Kirchengeschichtlich)“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 36 (2004), S. 722–739.
- QUASTEN, Johannes, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25), Münster 1930.
- RÜHFEL, Hilde, *Kinderleben im klassischen Athen. Bilder auf klassischen Vasen* (Kulturgeschichte der antiken Welt 19), Mainz 1984.
- SCHIEFFER, Rudolf, *Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland* (Bonner historische Forschungen 43), Bonn 1976 [ND 1982].
- SCHIMMELPFENNIG, Bernhard, *Zölibat und Lage der ‚Priestersöhne‘ vom 11.–14. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 227 (1978), S. 1–44.
- SCHNITZLER, Theodor, Art. „Lektor“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (1961), Sp. 936–937.
- SKAMBRAS, Tanja, *Das Kinderbischofsfest im Mittelalter* (Micrologus Library 62), Mannheim 2014.
- SOMERVILLE, Robert, *The Council of Pisa, 1135. A Re-Examination of the Evidence of the Canons*, in: *Speculum* 45 (1970), S. 98–114.
- TREXLER, Richard, *From the Mouth of Babes. Christianization by Children in 16th Century New Spain*, in: *Church and Community 1200–1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, hrsg. v. Richard Trexler (Storia e letteratura 168), Rom 1987, S. 549–573.
- TREXLER, Richard, *Ritual in Florence. Adolescence and Salvation in the Renaissance*, in: *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, hrsg. v. Charles Trinkhaus/Heiko A. Obermann (Studies in Medieval and Reformation Thought 10), Leiden 1974, S. 200–264.
- WOLF, Hubert, *Zölibat. 16 Thesen*, München 2019.
- WOLTER, Maurus, *Psallite sapienter. Psallieret weise! Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets und der Liturgie*, 5 Bde., Freiburg i. Br. 1871–189.

Internetlinks

- Basisinitiative „Wir sind Kirche“ unter dem Titel „Dauerthema Zölibat“ vom 29./30.07.1995, https://www.wir-sind-kirche.de/?id=129&id_entry=1724&out=pdf.
- BÜLTERS, Timo, *Das Kinderbischofsfest im Mittelalter*, <http://geschichte-in-kurz.blogspot.com/2015/10/das-kinderbischofsfest-im-mittelalter.html>.
- DECKER, Franz (im Interview mit Felicitas Koch), „Wir wollen mehr als den Zölibat infrage stellen“, <https://www.sueddeutsche.de/panorama/katholische-kirche-wir-wollen-mehr-als-den-zoelibat-infrage-stellen-1.3332013>.
- PAPST FRANZISKUS, *Nachsynodales apostolisches Schreiben „Querida Amazonia“*, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco-esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html.
- NEYMEYR, Ulrich, *Schmalkalder Antithesen* (09.09.2017), https://www.bistum-erfurt.de/presse_archiv/predigten_stellungnahmen_vortraege/bischof_dr_ulrich_neymeyr/detail/schmalkalder_antithesen/.

- NEYMEYR, Ulrich, Offen für verheiratete Priester im Bistum Erfurt,
<https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/neymeyr-offen-fur-verheiratete-priester-im-bistum-erfurt>.
- MHG-Studie (Zusammenfassung) Version vom 13.08.2018,
https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-Endbericht-Zusammenfassung.pdf.
- WIMMER, A.C., Das Amazonas-Arbeitspapier und die Frage der Einführung verheirateter Priester,
<https://de.catholicnewsagency.com/story/analyse-das-amazonas-arbeitspapier-und-die-einfuehrung-verheirateter-priester-4754>.

Bilder und Bilderverbot in islamischen Kulturen

Im Rahmen einer Vorlesungsreihe über Gebote und Verbote im Mittelalter liegt es aus Sicht eines Orientfaches nahe, das sogenannte ‚Bilderverbot‘ in islamischen Kulturen zu thematisieren.¹ Erst 2007 hat die neuere monographische Studie von Silvia Naef² wichtige Tatsachen zusammenfassend dargestellt und aus kunstwissenschaftlicher Perspektive beleuchtet, doch gilt es offenbar immer noch mit verbreiteten und fest eingewurzelten Vorurteilen aufzuräumen. Selbst in einem einschlägigen und bedeutungsvollem neueren Werk zur Einführung der Perspektive in der bildenden Kunst, das mit dem Untertitel „Eine westöstliche Geschichte des Blicks“ den Anspruch umschreibt, einen transkulturellen

¹ Gegenüber dem Vortrag am 23.06.2014 wurde der Text ausgearbeitet und die Vielzahl an erläuternden Beispielen stark gekürzt. Für die wohlwollend-kritische Lektüre und für wertvolle Literaturhinweise bin ich Julia Gonnella zu herzlichem Dank verpflichtet. Auch Ilse Sturkenboom sei für Literaturhinweise freundlichst gedankt. Erst nach Abschluss des Manuskripts sind mir die vielversprechenden Beiträge in dem von Houari TOUATI herausgegebenen Aufsatzband bekanntgeworden: Houari TOUATI (Hrsg.), *De la figuration humaine au portrait dans l'art islamique* (Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 116), Leiden/Boston 2015. Mittlerweile sind weitere einschlägige Beiträge zur Forschung erschienen; vgl. Finbarr B. FLOOD, *Idol-Breaking as Image-Making in the 'Islamic State'*, in: *Religion and Society. Advances in Research* 7 (2016), S. 116–138; Finbarr B. FLOOD, *Signs of Silence. Epigraphic Erasure and the Image of the Word*, in: *The Image Debate. Figural Representation in Islam and across the World*, hrsg. v. Christiane Gruber, London 2019, S. 46–71; Wendy SHAW, *What is 'Islamic' Art? Between Religion and Perception*, Cambridge 2019, insb. S. 33f., 44–56. – Bei Datierungen ist zunächst das Jahr nach muslimischer Zeitrechnung mit der Abkürzung „H.“ für „nach der Hīġra“ angegeben, gefolgt von der Jahresangabe nach christlicher Zeitrechnung. Bei der Umschrift arabischer und persischer Namen und Begriffe wurde im Haupttext zugunsten leichterer Lesbarkeit größtenteils auf die Wiedergabe diakritischer Zeichen verzichtet; eine an das Englische angelehnte Aussprache von ‚j‘ und ‚sh‘ gibt die arabischen und persischen Laute annähernd wieder.

² Vgl. (auch im Folgenden) Silvia NAEF, *Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit*, München 2007.

Ansatz in die Kunstgeschichte einzuführen, ist wiederholt vom bildlosen Orient die Rede, der „von sich selbst keine Bilder hatte, weil er die Welt nicht in Bildern darstellte“³ – was dann wie selbstverständlich in Kontrast zum Bilder-geübten christlichen Abendland gesetzt wird. Es fällt nicht schwer, diesem Klischee zu widersprechen. Wohl kaum entgeht es einem Leser, der sich auch nur ansatzweise mit der Kunstgeschichte des islamischen Orients beschäftigt, dass es eine glanzvolle und faszinierende Geschichte der Buchmalerei gab, die in der Epoche begann, die wir landläufig als Hochmittelalter bezeichnen. Die grandiosen Illustrationen des persischen Königsbuches, des *Shahname*, die in immer neuen illustrierten Manuskripten entstanden, sind weithin bekannt. Die islamischen Kulturen dieser Zeit waren alles andere als bildlos. Selbst wenn gelegentlich noch diesbezügliche Stereotypen in der Literatur auftauchen, kann sich ein Beitrag zur Bildkultur im islamischen Mittelalter nicht damit begnügen, bloß ein weiteres großes Fragezeichen am plakativen Gebrauch des Stichwortes ‚islamisches Bilderverbot‘ anzubringen.⁴

Im Folgenden sollen daher verschiedene Fragen angesprochen werden, deren Diskussion zu einem tiefergehenden Verständnis von Bildergebrauch und Bildervermeidung anregen könnte. Erstens: Auf welche Gebiete erstreckte sich der Umgang mit Bildern in islamischen Kulturen

³ Hans BELTING, *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2008, S. 58.

⁴ Allgemein und einführend vgl. Mazhar Şevket İPŞİROĞLU, *Das Bild im Islam. Ein Verbot und seine Folgen*, Wien/München 1971; NAEF, *Bilder und Bilderverbot*. Aus den Überblickswerken zur Malerei in der islamischen Welt seien herausgegriffen zur Malerei in arabischen Manuskripten Richard ETTINGHAUSEN, *Die arabische Malerei*, Genf 1962; zur persischen Malerei Oleg GRABAR, *Mostly Miniatures. An Introduction to Persian Painting*, Princeton 2000, sowie Eleanor SIMS/Boris I. MARSHAK/Ernst J. GRUBE, *Peerless Images. Persian Painting and its Sources*, New Haven/London 2002; zur Malerei unter den Osmanen Serpil BAĞCI u.a., *Osmanlı resim sanatı*, Ankara 2006 (engl. Übers.: *Ottoman Painting*, Ankara 2010). – Knappe Darstellungen der Problematik von Bildkunst und Bilderverbot finden sich bei Johann Christoph BÜRGE, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991, S. 280–283; Doris BEHRENS-ABOUSEIF, *Schönheit in der arabischen Kultur*, München 1998, S. 146–151, sowie Priscilla SOUCEK, Art. „taşwîr 1. Painting and Other Representational Art“, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* 10, Leiden 2000, S. 361–363.

des Mittelalters?⁵ Sicherlich kann etwas über die gängigen Themen bildlicher Darstellungen und über die bildnerischen Mittel ausgesagt werden. Vielleicht können daraus Schlüsse auf kommunikative Funktionen gezogen werden, die man dem Bild zutraute. Zweitens: Was bedeutete die Tatsache, dass Bilder in bestimmten Bereichen verpönt waren? Islamisch-religiöse Begründungen für die Vermeidung von Bildern sagen etwas über die Fähigkeiten aus, die man Bildern zuschrieb. Darüber hinaus informieren uns die einschlägigen Texte über Wertsetzung, Rechtsfindung und Rechtspraxis aus der Sicht der Religionsgelehrten des islamischen Mittelalters. Dennoch ist vor dem Hintergrund der existierenden Bildkulturen immer wieder in Frage zu stellen, wie islamisch der Orient eigentlich war, oder in welcher Hinsicht die muslimische Lebenswelt dem Islam der Gelehrten folgte. Nur sehr kurz kann schließlich eine weitere Dimension des Umgangs mit Bildern angerissen werden: Aus heutiger Sicht könnte man den Bildbegriff erweitern, um damit die Bandbreite der künstlerischen Phänomene besser zu erfassen, die in islamischen Kulturen des Mittelalters und der frühen Neuzeit eine Rolle spielten. Sie werden oftmals mit der Bezeichnung als ‚Kalligraphie‘ von der bildenden Kunst abgetrennt, könnten aber zum besseren Verstehen der Praxis bildlicher Darstellungen beitragen.

Mit diesen Überlegungen sind mehrere Thesen verknüpft, die sich auf den Charakter islamischer Kulturen beziehen. Erstens: Islamische Kulturen im Vorderen Orient sind nicht deckungsgleich mit islamischer Religion. Mit der Ausbreitung islamischer Herrschaft und der Herausbildung islamischer Kulturen wurden die älteren Traditionen orientalischer Kulturen auch im Bereich der Malerei nicht ausgetilgt, sondern viele

⁵ Von Kulturen (im Plural) ist hier die Rede, weil die kulturgeographischen und politisch-sozialen Verschiedenheiten der Islamischen Welt zwischen Córdoba und Samarkand auch dann nicht egalisiert wurden, als das Kalifat der Umayyaden und der Abbasiden diese Regionen zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert umfasste und einer mehr oder weniger einheitlichen Verwaltung unterwarf. Dass es dennoch gemeinsame kulturelle Elemente, dass es ein Gefühl der Zusammengehörigkeit auf der Basis der gemeinsamen Religion und Geschichte gab, soll damit selbstverständlich nicht bestritten werden.

Elemente daraus lebten weiter, wurden adaptiert und weiterentwickelt.⁶ Zweitens: Die islamische Religion selbst hat in Bezug auf ihre Wertsetzungen, deren Herleitungen und Umsetzung in gelebte Praxis Entwicklungen durchlaufen.⁷ Auch in Bezug auf die bildende Kunst hat sich die Haltung der islamischen Religion durch die Jahrhunderte gewandelt, und dieser Wandel dauert bis in die Gegenwart an. Drittens: Ein wichtiges Merkmal islamischer Kulturen war die Ambiguität im Umgang mit einander widersprechenden Strömungen (im Sinne Thomas Bauers); auch der Umgang mit figürlichen Darstellungen ist durch diese Uneindeutigkeit gekennzeichnet.

Die heute dominierende Ansicht von der Bildlosigkeit islamischer Religion ist durch die Perspektive sunnitischer Religionsgelehrter geprägt, die sich im Laufe der klassischen Zeit, also etwa zwischen dem 8. und 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, herausbildete und die bis in die Neuzeit an Einfluss gewann. Eine kulturhistorische Analyse darf sich nicht auf die Postulate von Koran und Hadith beschränken und sich auch nicht auf die Perspektive der Religionsgelehrten einengen, sondern muss den Blick öffnen für die breite Palette der Praktiken von Bildverwendung und Bildervermeidung. Die folgenden Abschnitte können also nur anschneiden, was in breiteren Studien zur Bildpraxis im islamischen Orient für jeweils verschiedene Epochen und verschiedene soziale und religiöse Kontexte untersucht werden müsste.

1 Zum Umgang mit Bildern in islamischen Kulturen

Als Einstieg mag der Bericht des Chronisten der Ghaznaviden Abu l-Fadl Muhammad b. al-Husain al-Baihaqi über einen Skandal am Hof des Sultans Mahmud von Ghazna dienen. Baihaqi konnte als Kanzleibeamter die Vorgänge direkt mitverfolgen, die er in seiner Chronik unter dem Jahr

⁶ Die Aufnahme und Verarbeitung von Elementen früherer Kulturen ist in der islambezogenen Altertumsforschung vor allem im frühen 20. Jahrhundert erkannt und betont worden; vgl. beispielsweise Carl Heinrich BECKER, *Islamstudien*, Leipzig 1924, S. 16–21.

⁷ Zur Historizität von Frömmigkeitsvorstellungen vgl. Norbert OBERAUER, *Frömmigkeitsvorstellungen im Islam*, in: *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, hrsg. v. Rainer Brunner, Stuttgart 2016, S. 278–293.

421 H./1030 schildert. Sultan Mahmud hatte aufmerksam und vorausschauend die Aktivitäten seines Sohnes, des Thronfolgers Mas'ud, überwachen lassen, der als Gouverneur in der ca. 600 km entfernten Stadt Herat residierte. Dem Sultan wurde hinterbracht,

wie dieser ohne Wissen des Vaters Wein trank und, verborgen vor dem Eunuchen Raihan, außerhalb (oder: im Untergeschoss) des Palastes exklusive Zusammenkünfte mit Frauen pflegte, zu denen er Musiker, Männer und Frauen, auf verborgenen Wegen herbeiholen ließ. Im Pavillon des Adnani-Gartens befahl er ein Gebäude für den Mittagsschlaf zu errichten, in dem Wasserleitungen angelegt und Fächervorhänge aufgehängt wurden, so dass das Wasser aus den Vorratsbecken floss und über eine besondere Mechanik auf das Dach des Hauses geleitet wurde, durch die Leitungen hinuntergelangte und die Fächer befeuchtete.⁸ Dieses Gebäude malte man vom Dach bis zum Boden mit erotischen Bildern aus, auf denen Frauen und Männer sich miteinander zu schaffen machten, allesamt nackt, in einer Weise, dass sie all jene Bücher und Erzählungen und Geschichten abbildeten. Außerdem malten sie Bilder passend zu diesen Bildern. Der Amir pflegte zur Zeit des Mittagsschlafs dorthin zu gehen und dort zu ruhen. So ist es eben mit den jungen Leuten.⁹

Auch die genaue Lage der ausgemalten Räume wurde Sultan Mahmud berichtet. Offenbar wollte er seinen Sohn und Thronfolger nun mit der Aufdeckung des heimlichen Freizeitvergnügens konfrontieren. Er beauftragte einen Sondergesandten, einen zu Verschwiegenheit verpflichteten Getreuen, der mit einem schnellen Pferd und einer Vollmacht ausgerüstet wie ein Teufel reitend in acht Tagen nach Herat gelangte und sich dort bei Hofe vorstellte. Auf irgendeinem Weg hatte jedoch Prinz Mas'ud bereits Wind vom Vorhaben des Gesandten bekommen. Es gelang ihm, ihn noch einen Tag lang hinzuhalten; währenddessen befahl er insgeheim einigen Gipsern, sofort die Malereien mit einer Putzschicht zu überziehen. Als der Gesandte im Adnani-Garten eintraf und sich dort auf recht grobe Art Zutritt zu den gut verschlossenen Räumen verschaffte, fand er nur glatt geweißte Wände vor. Auch die anderen Teile des Palastes wurden

⁸ Ähnliche Methoden der Klimatisierung durch Verdunstungskälte waren bis ins 20. Jh. in mehreren Regionen des Vorderen Orients in Gebrauch, doch wird sie hier mit der Anlage eines eigenen Wassertanks auf dem Dach in besonders aufwendiger Art beschrieben.

⁹ Abūl-Faḍl Muḥammad b. Ḥusain BAIHAQI, *Tārīḥ-i Baihaqī*, hrsg. v. Ḥalil Ḥaṭīb Rahbar, Tehran 1371Š/1992, S. 172–173.

ihm gezeigt – er konnte keinerlei Hinweis auf irgendwelche ungewöhnliche Ausstattung entdecken. Zurück in Ghazni fiel sein Bericht entsprechend nüchtern aus. Sultan Mahmud blieb nichts anderes übrig als zu schließen, dass die Leute eben eine Menge Gerüchte über seinen Sohn verbreiteten.¹⁰

Worüber Mahmud sich entrüstet hatte, war nicht die Tatsache, dass sein Thronfolger sich einen Raum des Palastes mit figürlichen Darstellungen hatte ausmalen lassen; es müssen die erotischen Inhalte gewesen sein. Das schließen wir jedenfalls aus den archäologischen Befunden im ghaznavidischen Palast von Lashkari Bazar bei Bust, im Südwesten des heutigen Afghanistans.¹¹ Der Hauptpalast der ausgedehnten Anlage wurde unter Sultan Mahmud errichtet. In dem als Thronsaal identifizierten Raum des Palastes waren die Wände mit Malereien versehen, die eine Reihe nebeneinanderstehender Figuren in zeremonieller Haltung, Kleidung und Bewaffnung zeigen. Vielleicht stellen sie die Garde des Sultans, vielleicht auch Würdenträger des Staates dar. Die lebensgroßen Bilder sind vermutlich so zu verstehen, dass sie das Geschehen im Empfangsbereich des Palastes bildlich ergänzten und bereicherten.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Vgl. Daniel SCHLUMBERGER/Janine SOURDEL-THOMINE, *Lashkari Bazar. Une résidence royale ghaznévide et ghoride*, Paris 1963–1978.



Abb. 1: Lashkari Bazar (Afghanistan), Wandmalerei
(nach SCHLUMBERGER/SOURDEL-THOMINE, Lashkari Bazar)

Indem Mahmud seine eigene Residenz mit figürlichen Darstellungen ausmalen ließ, die seine Rolle als Herrscher betonten, bewegte er sich ganz im Rahmen der iranischen Tradition in Persien und Zentralasien. Hier sind aus vorislamischer Zeit mehrere Ensembles von Wandmalereien erhalten, die Residenzen und Paläste schmückten. In Pendžikent im heutigen Tadschikistan zeigen die Bilder unter anderem ein Bankett mit Höflingen, Schlachtszenen und den Kampf eines Helden (mit dem wohl der legendäre Rustam gemeint sein dürfte) mit einem Drachen. In Afrasiyab, dem alten Stadtgebiet von Samarkand vor der Zerstörung des 13. Jahrhunderts, zeigen die ins 7. Jahrhundert n. Chr. datierbaren

Wandmalereien unter anderem Gesandtschaften, die zum Empfang am Hof des Herrschers reisen.¹²

Die bildnerischen Mittel dieser Malereien sind geeignet, eine Erzählung darzustellen, die sich in der Beschränkung auf wenige Figuren auf das Wesentliche, teils dramatische Geschehen konzentriert. Der niedrige Horizont reduziert den Bildraum auf einen schmalen Streifen, auf dem die Figuren in Seitenansicht aufgereiht sind, sich jedoch teilweise überschneiden. Die Erstreckung in der Horizontalen kann räumliche Entfernungen oder eine zeitliche Abfolge wiedergeben. Auf epische Inhalte scheint diese Bildersprache besonders gut abgestimmt zu sein.¹³

Eine etwas andere Tradition der Wandmalerei erhielt sich in weiter westlich gelegenen Regionen der islamischen Welt und kann an Werken der Umayyadenzeit besonders gut abgelesen werden. In den Randgebieten des östlichen Mittelmeeres war ein antik-hellenistisches Repertoire von Motiven und malerischen Techniken verbreitet, das in den ersten Jahrhunderten n. Chr. auch für christlich-religiöse Zwecke dienstbar gemacht worden war. Die Ausstattung einiger umayyadischer Residenzen aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts zeigt, wie dieses hellenistische Erbe aufgegriffen, abgewandelt und umgedeutet wurde. In der Badeanlage von Qusair Amra im heutigen Jordanien wurde der Empfangsraum mit einem umfangreichen Zyklus von Wand- und Deckenmalereien ausgeschmückt, deren Bildprogramm ganz verschiedene Bereiche darstellt: Jagdvergnügen, Badeszenen und Bauhandwerk können sich unmittelbar auf das Geschehen in der Anlage und um sie herum beziehen. Die Darstellung des thronenden Herrschers an der Rückwand der Mittelnische in der Hauptachse des Gebäudes weist jedoch einen ganz anderen, zereemoniellen Charakter auf. Der frontal abgebildete Herrscher sitzt auf

¹² Vgl. Guitty AZARPAY, *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art*, Berkeley 1981; Boris I. MARSHAK, *Pre-Islamic Painting of the Iranian Peoples and its Sources in Sculpture and the Decorative Arts*, in: *Peerless Images. Persian Painting and its Sources*, hrsg. von Eleanor Sims/Boris I. Marshak/Ernst J. Grube, New Haven/London 2002, S. 7–19.

¹³ Ganz ähnliche bildnerische Mittel wurden auch im Flachrelief verwendet, wie die in Stuck geschnittenen Schlachtszenen an den Wänden eines Palastes (?) in Bandiyan bei Darre Gaz (Nordost-Iran) zeigen, die in die späte Sassanidenzeit datiert werden.

einem Thronessel und wird von einem Baldachin überhöht. Diener mit *flabella* entsprechend einer realen Audienzsituation unterstreichen seine Würde, während die Darstellung von Wasser und Fischen zu seinen Füßen einen kosmologischen Aspekt der Herrschaft andeutet. Dieses Thronbild in der Mittelnische des Raumes lässt sich zusammen mit einem benachbarten Wandbild sehen, in dem sechs Könige großer Reiche mit huldigenden Gesten darauf hinweisen. Nach den Inschriften über den Köpfen der Könige handelte es sich um die Herrscher unterworfenener oder benachbarter Reiche (der Kaiser von Byzanz, der Westgotenkönig Roderich, der sassanidische Großkönig und der Negus von Abessinien sind eindeutig zu identifizieren). Anscheinend mischen sich in diesen Darstellungen Elemente der hellenistisch-römischen und der sassanidischen Herrscher-Ikonographie.¹⁴

Auch in der Residenz von Qasr al-Hair al-Gharbi im heutigen Syrien wurden antike Bildmotive aus West und Ost aufgegriffen. So wird zum einen der herrscherliche Zeitvertreib der Jagd zu Pferde in einer Weise dargestellt, die den Reliefs auf sassanidischen Silbertellern recht genau entspricht; zum anderen wurde das hellenistische Motiv der Erdgöttin Gē in exakt derselben Gestalt wiedergegeben wie es ein Mosaik (wohl des 4.–5. Jahrhunderts) in Antiochia zeigt, jedoch ohne die griechische Beischrift.¹⁵ In beiden Fällen ist zu bezweifeln, dass die umayyadischen ‚Kopien‘ dieselben Inhalte vermitteln sollten wie ihre antiken Vorbilder – eine unmittelbare Reverenz an die Erdgöttin kann für das Milieu des umayyadenzeitlichen Syrien sicherlich ebenso ausgeschlossen werden wie eine Verherrlichung des sassanidischen Großkönigs. Damit wird zweifelhaft, ob die umayyadenzeitlichen Bilder überhaupt auf denselben Ebenen von Darstellung und Bedeutung operierten wie ihre antiken Vorbilder – waren hier noch dieselben Motive gemeint? War es für einen

¹⁴ Vgl. Garth FOWDEN, *Qusayr ‘Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Berkeley/Los Angeles 2004.

¹⁵ Vgl. Oleg GRABAR, *The Formation of Islamic Art*, New Haven/London 1973, insb. S. 75–103. – Zu weiteren Elementen umayyadischer Bildprogramme vgl. Nadia ALI, *Pour une étude globale de l’iconographie des Omayyades de Syrie et d’Espagne. Le cas des calendriers agricoles*, in: *Anales de Historia del Arte* 22 (2012), S. 1–26.

Zeitgenossen des frühen 8. Jahrhunderts zwingend, den bogenschießenden Reiter als Herrscher aufzufassen? Sah er das weibliche Brustbild mit den Früchten als allegorische Darstellung an? Oder ging es bei der Ausstattung dieser Paläste eher darum, mit unspezifisch verwendeten Motiven eine Atmosphäre des Luxus zu evozieren, die sich an die Interieurs römischer Villen und sassanidischer Paläste anlehnte? In welcher Weise die umayyadischen Zeitgenossen die antiken Motive verstanden, kann mangels zeitgenössischer Beschreibungen nur ungefähr aus dem Kontext ihrer Verwendung und aus der gleichzeitigen Literatur erschlossen werden – ein Potenzial, das noch nicht ausgeschöpft ist.¹⁶ Es ist keineswegs ausgeschlossen, dass die Umayyaden auf die römische Kaiserzeit als eine vergangene Epoche rekurrten und sich sehr bewusst einiger Elemente ihrer Kunst bedienten, selbst wenn sie keine *renovatio imperii* anstrebten.¹⁷

Die Verherrlichung des Herrschers und die Ausgestaltung des Kalifenhofes war sicherlich das Gebiet, auf dem in der Umayyaden- und Abbasidenzeit besonders häufig figürliche Darstellungen verwendet wurden.¹⁸ Dabei kamen alle möglichen Medien und Techniken zum Einsatz, von der Wandmalerei über die Plastik (aus Stuck und Stein) bis hin zur Münzprägung, wobei jedoch die Freiplastik seit Beginn der Abbasidenzeit offenbar stark an Bedeutung verlor. Aus den Residenzen der abbasidischen Kalifen sind keine Herrscherbilder erhalten, jedoch kann man postulieren, dass es sie gegeben haben muss. Darauf lassen die erhaltenen Beispiele aus der vorangegangenen Zeit wie aus nachfolgenden Epochen schließen. Hinzu kommen Silbermedaillen, die die Kalifen al-

¹⁶ Vgl. FOWDEN, Qusayr ‘Amra.

¹⁷ Mit ihrem Herrschaftsanspruch standen die Umayyaden in unmittelbarem Gegensatz zum Imperium in Gestalt des benachbarten Oströmischen Reiches.

¹⁸ Vgl. SOUCEK, Art. „taşwîr“; Eva BAER, *The Human Figure in Islamic Art. Inheritances and Islamic Transformations* (Bibliotheca Iranica. Islamic Art and Architecture Series 11), Costa Mesa 2004, mit einem Überblick zur Geschichte der figürlichen Darstellungen in der islamischen Kunst von den Anfängen bis in die frühe Neuzeit. Baers Monographie konzentriert sich auf die Ikonographie der einzelnen Figur und auf Elemente der Stilgeschichte; Fragen nach Auftraggeber und Adressaten, Kontext und Funktionen von Bildern werden nur gestreift.

Mutawakkil (reg. 847–861) und al-Muqtadir (reg. 908–932) prägen ließen, und auf denen Herrscherporträts das Hauptmotiv der Vorderseiten bilden. Während sich al-Mutawakkil im Brustbild darstellen ließ, zeigt das Bild al-Muqtadirs den Herrscher in ganzer Figur auf einem Thronpodest, einen Pokal in der Rechten zum Trunk erhoben.¹⁹

In den erhaltenen Wandmalereien der Abbasidenzeit umfasst der Motivschatz symbolische Repräsentationen und metaphorische Verkürzungen ebenso wie szenisch-erzählende Darstellungen. Ein Beispiel sind die Wandmalereien aus dem Kalifenpalast von Samarra (um die Mitte des 9. Jahrhunderts).²⁰ Auch hier speist sich die Bildwelt noch aus antiken Traditionen. Beispielsweise kommen weit ausgebreitete belebte Rankengebilde vor, in die einzelne Menschen- und Tierfiguren eingefügt sind. Daneben gab es auch flächenfüllende einzelne Bilder, die offenbar Szenen des Hoflebens darstellten, wie die beiden Tänzerinnen, die in einer anspruchsvollen (wenn auch etwas hölzern wiedergegebenen) Choreographie Wein in Schalen einschenken.

Nach den erhaltenen Werken mit figürlichen Darstellungen kann der Eindruck entstehen, dass auf die noch von vorislamischen Traditionen bestimmten Anfänge unter den Umayyaden eine Verengung des Repertoires und eine allgemeine Abnahme des Gebrauchs von Bildern unter den Abbasiden folgte. Dieser Eindruck ist wahrscheinlich nicht ganz richtig. Schriftliche Quellen bezeugen, dass in der Kultur des abbasidischen Bagdad die Malerei ein vertrautes Medium darstellte.²¹ Weiteres ist aus den vielen Objekten zu schließen, die mit figürlichen Darstellungen gestaltet und verziert wurden; zu nennen sind etwa die Keramiken mit Lüsterbemalung auf weißer Glasur, bei denen die Oberfläche einer Schale oder eines Tellers vollständig als Bildfläche genutzt wurde. In Ägypten entstanden um die Jahrtausendwende Meisterwerke der Lüsterkeramik,

¹⁹ Vgl. Janine SOURDEL-THOMINE/Berthold SPULER, *Die Kunst des Islam* (Propyläen Kunstgeschichte 4), S. 240, Nr. 154 d–e, 155 a–b.

²⁰ Vgl. Eva HOFFMAN, *Between East and West: The Wall Paintings of Samarra and the Construction of Abbasid Princely Culture*, in: *Muqarnas* 25 (2008), S. 107–132.

²¹ Vgl. z. B. Josef HOROVITZ, *Die Beschreibung eines Gemäldes bei Mutanabbi*, in: *Der Islam* 1 (1910), S. 383–389; vgl. auch unten zur Mimesis in der Malerei.

bei denen die Lebendigkeit von Bewegung und Mimik entweder auf direkte Naturbeobachtung oder auf ein ungebrochenes Fortleben hellenistischen Figurenstils schließen lässt.²² Die frische, jedoch routinierte Zeichnung macht deutlich, dass die Werkstätten, die diese Lüstermalerei produzierten, mit Übung und Verve arbeiteten. Einen ganz anderen Stil vertreten die etwa gleichzeitigen Keramiken aus Nishapur in der ostiranischen Provinz Khurasan, die mit mehrfarbigen Glasuren figürliche Motive, etwa bewaffnete Reiter, mit Schrift- und Dekorelementen kombinierten und dabei auch die Darstellung des menschlichen Körpers stark vom Naturvorbild abstrahierten.

Die Einführung des Papiers in der islamischen Welt ab etwa 750 n. Chr. hatte weitreichende Folgen für die gesamte Buchproduktion und den Umgang mit Schriftstücken im Alltag. Um 800 nahmen Papiermühlen in Bagdad den Betrieb auf, und Papier als Beschreibstoff erfuhr eine rasche Verbreitung im ganzen Kalifat. Auch Bilder konnten nun billig gezeichnet und verbreitet werden. Erhaltene Zeichnungen bzw. Überreste davon aus dem fatimidischen Ägypten verdeutlichen, dass es eine große Menge an Zeichnungen figürlicher und nichtfigürlicher Sujets gab.²³ Der meist fragmentarische Zustand legt auch eine hohe Verlustrate nahe. Die Themen – unter anderem Krieger und üppige Frauenkörper – lassen keinen direkten Schluss darauf zu, ob diese Bilder aus einem offiziellen Kontext stammten oder eher privat gebraucht wurden.

So erscheint es nur teilweise berechtigt, von einem starken Entwicklungsschub der bildlichen Darstellungen zu sprechen, der nach der Jahrtausendwende im Bereich der Buchmalerei einsetzte, denn unsere Kenntnis der materiellen Kultur des abbasidenzeitlichen Bagdad ist stark durch Verluste beeinträchtigt. Dennoch kann als sicher gelten, dass die Buchillustration sich in dieser Zeit zunächst an wissenschaftlichen Werken ausprägte und dann auf andere Gebiete, auch auf die Erzählliteratur,

²² Vgl. SEIPEL, Wilfried, *Nobiles officinae*: Die königlichen Hofwerkstätten zu Palermo zur Zeit der Normannen und Staufer im 12. und 13. Jahrhundert [Ausstellungskatalog Wien und Palermo, 2003–2004], Wien 2004, Kat.-Nr. 51–61.

²³ Vgl. SEIPEL, *Nobiles officinae*, Kat.-Nr. 21–30.

ausweitete.²⁴ Die frühesten erhaltenen illustrierten Manuskripte datieren um die Jahrtausendwende, und ab dem 12. Jahrhundert sind vermehrt bebilderte Handschriften erhalten. Neben die Illustration sternkundlicher und pharmakologischer Inhalte trat in diesen Werken schon die szenische Darstellung erzählter Episoden, etwa zur Entdeckung von Gegengiften und zur Zubereitung von Arzneien durch berühmte Ärzte und Pharmakologen des Hellenismus. In einem nächsten Schritt folgte dann die Illustration der Erzählstoffe der Fabelsammlung *Kalila wa-Dimna* und der *Maqamat* des Hariri mit ihrer detailreichen Darstellung des Alltags im Vorderen Orient des 12.–13. Jahrhunderts. Es ist aber nicht plausibel anzunehmen, dass die Maler der sogenannten ‚Bagdader Schule‘ oder die Maler Nordmesopotamiens und Syriens alle ihre Motive neu erfinden mussten. Vielmehr gibt es deutliche Hinweise auf Kontakte zur christlichen Malerei dieser Region und auf erhaltene antike Werke, die den Schluss nahelegen, dass hier ältere Traditionen mit einfließen.²⁵ Welche bildlichen Darstellungen im Irak des 10.–11. Jahrhunderts kursierten, ist nur schwer rekonstruierbar, aber es kann vermutet werden, dass hier eine Parallele zu den Zeichnungen in Ägypten existierte.

In der Buchmalerei hielten sich neben der Illustration des Textes auch weiterhin bildliche Elemente, die letztlich aus der antiken Tradition abzuleiten sind, nämlich das Autorenporträt und das Widmungsbild. Das Autorenporträt war mit der naturkundlichen und philosophischen Wissenschaftsliteratur verbunden und signalisierte wahrscheinlich Authentizität und Autorität.²⁶ Dagegen konnte das Bild des Fürsten, der als Auftraggeber eines Werkes oder seiner Abschrift fungierte, ganz

²⁴ Vgl. ETTINGHAUSEN, Arabische Malerei, S. 67–96; Eva HOFFMAN, The Beginnings of the Illustrated Arabic Book. An Intersection between Art and Scholarship, in: Muqarnas 17 (2000), S. 37–52.

²⁵ Vgl. Marcus MILWRIGHT, Rum, Sin and the Idea of the ‚Portrait‘ in Medieval Arabic Literary and Visual Culture, in: Journal of Modern Hellenism 28 (2010/2011), S. 75–102.

²⁶ Vgl. Eva HOFFMAN, The Author Portrait in Thirteenth Century Arabic Manuscripts. A New Islamic Context for a Late Antique Tradition, in: Muqarnas 10 (1993), S. 6–20; Oya PANCAROĞLU, Socializing Medicine. Illustrations of the Kitāb ad-Diryāq, in: Muqarnas 18 (2001), S. 155–172.

unabhängig von der Art des Textes sein.²⁷ So zeigen die Widmungsbilder, die wir von einer mehrbändigen Abschrift des *Buches der Lieder* des Abu l-Faraj al-Isfahani kennen, am Anfang jedes Bandes aufs Neue den Herrscher von Mossul Badr ad-Din Lu'lu' (st. 657 H./1259), für den offensichtlich diese Kopie bestimmt war. Er wird in den verschiedensten Situationen, thronend oder zu Pferd, dargestellt. Die Ikonographie der Thronbilder war in Nordmesopotamien in dieser Zeit fest etabliert.²⁸ Sie hat enge Parallelen in verschiedenen Kunstgattungen in mehreren Regionen der islamischen Welt, so zum Beispiel in der Wandmalerei von Afasiyab in Zentralasien, wo im 12.–13. Jahrhundert höfische Szenen dargestellt wurden.²⁹ In einem etwas anderen Kontext wurde die Figur des Fürsten häufig mit Darstellungen von Personen des Gefolges oder Jagdszenen, Kampf, Empfängen mit Musik und Tanz kombiniert. Bilder aus diesem *princely cycle* konnten zur Gestaltung fast aller Arten von kostbaren Gegenständen verwendet werden. Das regelrechte Herrscherbild hielt sich in der Buchmalerei; in einer Variation des Widmungsbildes als Frontispiz war es bis ans Ende der Timuridenzeit im späten 15. Jahrhundert verbreitet. Manuskripte mit derartigen Bildern zeigen auch an, dass von den Fürstenhöfen weiterhin starke Impulse für die Produktion bebildeter Handschriften ausgingen.³⁰

Außerhalb des höfischen Bereichs waren figürliche Darstellungen ebenfalls weit verbreitet, wie die zahlreichen Keramiken und Metallwaren bezeugen, die auch für ‚bürgerliche‘ Kunden hergestellt wurden. Die Ikonographie ist dabei teilweise höfisch, wie beispielsweise in der Darstellung von fürstlichen Empfängen oder Jagdszenen, die häufig auf Bronzegegenständen eingraviert sind. Sicherlich wurde so eine

²⁷ Vgl. Robert HILLENBRAND, *The Schefer Ḥarīrī. A Study in Islamic Frontispice Design*, in: *Arab Painting. Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts*, hrsg. v. Anna Contadini (Handbuch der Orientalistik 1.90), Leiden/Boston 2007, S. 117–134.

²⁸ Vgl. Estelle WHELAN, *The Public Figure. Political Iconography in Medieval Mesopotamia*, London 2006.

²⁹ Vgl. Yury KAREV, *Qarakhanid Wall Paintings in the Citadel of Samarqand. First Report and Preliminary Observations*, in: *Muqarnas* 22 (2005), S. 45–84, insb. S. 64.

³⁰ Vgl. SIMS/MARSHAK/GRUBE, *Peerless Images*, S. 51–60.

Atmosphäre von Luxus vermittelt, selbst wenn es sich manchmal um eher bescheidene Objekte handelt.³¹ Auch bei den Handschriften sind gelegentlich höfische Kreise als Auftraggeber auszuschließen, so etwa bei dem Pseudo-Galenos von 595 H./1199.³² Von den illustrierten Handschriften der Maqamat des Hariri ist ebenfalls vermutet worden, dass sie für bürgerliche Auftraggeber angefertigt wurden. Die Lebenswelt der Maqamat ist im Alltag der einfacheren Bevölkerung und des Bazars angesiedelt. Nicht zuletzt das satirische Spiel mit hohl gewordenen Autoritäten, das in den Illustrationen Yahya b. Muhammad al-Wasitis sichtbar wird (datiert 634 H./1237), spricht für einen Abnehmerkreis außerhalb des Hofes.³³

Die bildnerischen Mittel der genannten Handschriften waren denen der ersten islamischen Jahrhunderte noch recht ähnlich. Eine gewisse Tendenz den Bildraum tiefer anzulegen, zeigt sich in einigen Maqamat-Handschriften, bei denen größere Menschenmengen dargestellt sind, so dass sich die Überschneidungen vervielfältigen oder gar vereinzelt Ansätze zur Veränderung der Perspektive zu sehen sind. Insgesamt herrscht jedoch der in zwei Dimensionen wie eine schmale Bühne angelegte Bildraum vor. Der niedrige Horizont, die Art der architektonischen Rahmung und der meist freigelassene, unbemalte Hintergrund legen eine Verbindung zum Schattenspiel nahe.³⁴ Erst mit der Verarbeitung ostasiatischer Einflüsse, die unter der Herrschaft der Mongolen nach Iran gelangten, erweiterte sich der Bildraum durch die Einführung eines hohen Horizonts. Hinzu kamen Wolken und Himmel als Teile des Bildhintergrundes. Das Bildformat wurde durch die neu eingeführte Rahmung als

³¹ Vgl. GRABAR, *Islamic Art*, S. 173–177; Terry ALLEN, *Five Essays on Islamic Art*, Sebastopol 1988, S. 23–36.

³² Paris, Bibliothèque Nationale, MS arabe 2964; vgl. Oya PANCAROĞLU, *Socializing Medicine*.

³³ Paris, Bibliothèque Nationale, MS arabe 5847; vgl. ETTINGHAUSEN, *Arabische Malerei*, S. 115; Alain GEORGE, *Orality, Writing, and the Image in the Maqamat. Arabic Illustrated Books in Context*, in: *Art History* 35 (2012), S. 10–37.

³⁴ Vgl. Alain GEORGE, *The Illustrations of the Maqamat and the Shadow Play*, in: *Muqarnas* 28 (2011), S. 1–42.

Ausschnitt aus der Wirklichkeit definiert, der wie durch ein Fenster gesehen präsentiert wird. Damit wurde eine optische Perspektive verwirklicht, die zuvor in der Malerei nicht zu sehen war.

Die vielfältige Entwicklung der Malerei in Iran während des 14. Jahrhunderts brachte unter anderem die Eroberung der Landschaft, die nicht mehr nur als Staffage szenischer Darstellung diente, sondern selbst zum Bildgegenstand und zum Bedeutungsträger werden konnte. Hinzu kam die Entdeckung von Emotion und Dramatik, wie sie vor allem an Illustrationen zum *Shahname* mit seinen teils tragischen Stoffen entwickelt werden konnte. Im 15. Jahrhundert erlebte die persische Buchmalerei, in der nun wieder höfische Werkstätten und fürstliche Auftraggeber die führende Rolle spielten, eine Verfeinerung der Linienführung, der Abstimmung von Farben und eine Ausarbeitung von Kompositionen, die insgesamt vor allem die poetischen Werte der dargestellten Szenen unterstrich. Von einer Nachahmung der optischen Erscheinung des Naturvorbildes hielt sich diese Malerei weit entfernt, sie neigte vielmehr zu Idealisierung und Heroisierung und kann auch in diesem Sinne als ‚klassisch‘ bezeichnet werden.³⁵

Das figürliche Wandbild blieb zumindest in Iran ein Medium, das sowohl in der Halböffentlichkeit des Palastes als auch in der Öffentlichkeit zur Darstellung herrscherlicher Pracht und militärischer Stärke genutzt wurde.³⁶ Diese Nutzung von Bildern für die Selbstdarstellung der Safaviden-Dynastie hatte eine Parallele im religiösen Bereich, wo großformatige Bilder mit Szenen aus dem Martyrium al-Ḥusains für die Selbstvergewisserung der herrschenden Konfession gebraucht wurden. Tafelbilder sind für die islamischen Kulturen vor 1450 nicht belegt; großformatige Herrscherporträts entstanden aber mit dem Aufenthalt Gentile Bellinis in Konstantinopel um 1480 und unter den Mogulherrschern in

³⁵ Vgl. GRABAR, *Mostly Miniatures*, S. 56–59.

³⁶ Ein bedeutendes Beispiel stellt Markus RITTER, *Zum ‚Siegesmonument‘ in islamischer Kunst. Schlachtenbild und Trophäen an einem Portal im safawidischen Isfahan, Iran 17. Jahrhundert*, in: *Inszenierung des Sieges – Sieg der Inszenierung*, hrsg. v. Michaela Fahlenbock/Lukas Madersbacher/Ingo Schneider, Innsbruck 2011, S. 181–198 vor.

Indien ab dem frühen 17. Jahrhundert.³⁷ Außerdem erlebte das Einzelblatt mit der Darstellung einer Figur – sei es ein Herrscher, seien es Würdenträger am Hof oder auch andere bemerkenswerte Gestalten der Gesellschaft – in Iran und in Indien um 1600 eine bemerkenswerte Konjunktur. Diese Erweiterung der malerischen Genres und der Verwendung von Bildern ging mit einem verstärkten Austausch mit der europäischen Malerei einher.

Mit der kolonialen Durchdringung des Vorderen Orients durch die politische und wirtschaftliche Expansion europäischer Mächte lässt sich auch ein kultureller Wandel beobachten, der durch die Rezeption europäischer Kulturelemente auf Seiten der orientalischen Eliten gekennzeichnet war. Somit entstanden im Osmanischen Reich seit dem späten 18. Jahrhundert Tafelbilder, die bedeutende Staatsereignisse festhielten, und für die Shahs der Qajaren-Dynastie in Iran wurden seit dem frühen 19. Jahrhundert nicht nur lebensgroße Herrscherporträts, sondern auch Schlachtengemälde angefertigt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ging die Orientierung an europäischen Bildgewohnheiten so weit, dass man in Ägypten und in Iran Reiterstandbilder des Herrschers auf öffentlichen Plätzen aufstellte.³⁸ Im Osmanischen Reich nahm Sultan Abdülaziz offenbar Rücksicht auf konservativ-religiöse Kreise, als er sein Reiterstandbild im Innern des Beylerbeyi-Palastes postierte – sichtbar nur für die Gäste des Sultans in einem Sommerpalast von beschränkter Größe. Solche Bedenken wurden mit der zunehmenden Säkularisierung der Kulturen des Vorderen Orients nach dem Ersten Weltkrieg vollends unwirksam. Mit zunehmender Dominanz des Westens in allen

³⁷ Zu den osmanischen Porträts vgl. Filiz ÇAĞMAN/Gülru NECİPOĞLU/Ayşe ORBAY (Hrsg.), *The Sultan's Portrait. Picturing the House of Osman* [Ausstellungskatalog], Istanbul 2000; zu den indischen Porträts vgl. Milo Cleveland BEACH, *Mughal and Rajput Painting* (The New Cambridge History of India I.3), Cambridge 1992, S. 80–111; Rosemary CRILL, *The Indian Portrait, 1560–1860* [Ausstellungskatalog], London 2010.

³⁸ Vgl. Klaus KREISER, *Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840–1916*, in: *Muqarnas* 14 (1997), S. 103–117; Klaus KREISER, *The Equestrian Statue of the Qajar Ruler Nāṣir ad-Dīn Shāh in Teheran*, in: *Iran und iranisch geprägte Kulturen. Studien zum 65. Geburtstag von Bert Fregner*, hrsg. v. Markus Ritter/Ralph Kauz/Birgitt Hoffmann, Wiesbaden 2008, S. 389–398.

Bereichen der Kultur arbeiteten auch Malerei und Skulptur überwiegend nach westlichen Sehgewohnheiten.³⁹

Der mittelalterliche muslimische Umgang mit Bildern zeigt die Sensibilität für deren Mächtigkeit. Bilder konnten erzählen, sie waren darüber hinaus in der Lage, Stimmungen zu vermitteln und Emotionen zu erzeugen. Noch wichtiger erscheint aber die Grundtatsache der potentiellen Identität von Dargestelltem und Abbild, die Vergegenwärtigung und Symbolisierung durch figürliche Bilder. Dieser Mechanismus der bildlichen Darstellung war nicht aus der Welt zu schaffen; er ist auch durch eine aufgeklärte Betrachtungsweise nicht ganz auszutilgen, die aufgrund ihrer jahrhundertelangen Erfahrung mit Bildern und den Grenzen der Bildlichkeit konsequent zwischen dem Abbild und dem Dargestellten unterscheidet.⁴⁰ Eben diese Identität von Dargestelltem und Repräsentant ist es, die den puritanischen Richtungen islamischer Gelehrsamkeit von Grund auf suspekt erschien, und ihr wollten sie mit der Interpretation des göttlichen Gesetzes einen Riegel verschieben.

2 Islamisch-religiöse Ikonophobie

Die Entstehung des Tafelbildes in der mittelalterlichen Kunstgeschichte des Abendlandes ist, wie Hans Belting herausgearbeitet hat, aus den Ikonen der byzantinisch-ostkirchlichen Tradition herzuleiten.⁴¹ Die Ikonen verkörperten die Heiligen, die sie darstellten, und waren selbst verehrungswürdig. Die Lehren der griechischen Kirche – formuliert im siebten ökumenischen Konzil von Nikäa 787 – ebenso wie die Päpste des frühen Mittelalters bekräftigten nicht nur die didaktische Nützlichkeit der Bilder,

³⁹ Vgl. Wendy SHAW, *Ottoman Painting. Reflections of Western Art from the Ottoman Empire to the Turkish Republic*, London 2011.

⁴⁰ Diese Unterscheidung ist als Errungenschaft abendländischer Kultur unterstrichen worden von Horst BREDEKAMP, *Doppelmord an Mensch und Werk. Interview mit Kia Vahland*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 12.01.2015, S. 9; vgl. dagegen die immer noch grundlegende Betrachtung zur Untrennbarkeit von Abbild und Dargestelltem bei Ernst H. GOMBRICH, *The Story of Art*, London ¹⁵1989, S. 19–27.

⁴¹ Vgl. Hans BELTING, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, insb. S. 391ff.

sondern sahen in ihnen auch eine Bestätigung der Wirklichkeit von Gottes Inkarnation in Christus.⁴² Die heiligen Bilder demonstrierten, dass auch der Mensch ein Schöpfer von gnadenhaltigen Dingen sein konnte. Sie sollten zur Verehrung der dahinterstehenden göttlichen Wahrheit anleiten. Das bedeutete nicht, dass man das Bild selbst anbetete. Diese Unterscheidung hatten Theologen wie Johannes Damascenus zu einer genauen Differenzierung vorangetrieben. Sie hing auch mit der Naturenlehre zusammen. Die Entscheidung der christlichen Mehrheitskirchen zugunsten der Bilder prägte die Kulturen des mittelalterlichen Europas ebenso wie die der orientalischen Christen.

Im Herrschaftsbereich des Islam fiel die Entscheidung bekanntlich in eine andere Richtung. Nachweisbar ist gegen Ende des 7. bis Anfang des 8. Jahrhunderts unter den Kalifen Abd al-Malik und al-Walid I., also zwei bis drei Generationen nach dem Propheten Muhammad, dass im Bereich der Religion und dort, wo sich der Staat religiös definierte, auf figürliche Darstellungen verzichtet wurde.⁴³ Der Felsendom in Jerusalem und die Umayyadenmoschee in Damaskus sind Bauten ersten Ranges in der Hauptstadt des Reiches und am vormaligen Standort des jüdischen Tempels, also an Orten, denen das besondere Augenmerk der Umayyaden galt. Beide weisen reichen bauzeitlichen Mosaikdekor auf. In Damaskus sind es prächtige Architekturen an Wasserläufen zwischen gigantischen Bäumen, die das jenseitige Paradies darstellen; in Jerusalem schmücken Akanthusranken mit Juwelenbesatz auf Goldgrund, dazu Palmen und Blütenbäume den Raum um den verehrten Felsen auf dem ehemaligen Tempelberg. In beiden Fällen wurde auf die Darstellung von Menschen und Tieren verzichtet, mit den Traditionen christlicher religiöser Kunst also gebrochen. Die Vermeidung von figürlichen Bildern setzt sich in der religiösen Kunst des Islam fort, also vor allem in der Ausstattung von Moscheen, in der Gestaltung von Koranmanuskripten, weiterhin im Baudekor von Lehreinrichtungen (vor allem Madrasen) und Mausoleen ebenso wie in der Gestaltung von Manuskripten, etwa aus

⁴² Vgl. Kallistos WARE, Die östliche Christenheit, in: Geschichte des Christentums, hrsg. v. John MacManners, Frankfurt am Main/New York 1993, S. 145–174, hier: S. 155–157.

⁴³ Vgl. im Folgenden GRABAR, *Islamic Art*, S. 72–98.

dem Bereich der Prophetenüberlieferung (*ḥadīṭ*) und des religiösen Rechts, der Scharia.



Abb. 2: Umayyadische Silbermünzen aus der Prägestätte Dimashq (Damaskus). Der Dirham aus dem Jahr 73 H./692–93 zeigt noch die Königsbüste der vorislamischen sassanidischen Münzen, jedoch mit dem islamischen Glaubensbekenntnis in der arabischen Randlegende. Der Dirham aus dem Jahr 114 H./732–33 ist rein epigraphisch gestaltet; er zeigt im Feld die Formel: „Es gibt keinen Gott außer Gott dem einen, er hat keinen Teilhaber“ (Universität Tübingen, Forschungsstelle für Islamische Numismatik)

Besonders deutlich ist die Entscheidung gegen die figürliche Darstellung in der Münzprägung der Umayyadenkalifen zu sehen. In den beiden älteren Großreichen, die das Kalifat beerbt hatte, wurden Münzen als Mittel zur Darstellung staatlicher und religiöser Doktrinen gebraucht. Nachdem die vorhandenen sassanidischen und byzantinischen Münztypen im Kalifat zunächst weitergeprägt wurden, begann unter Abd al-Malik 72 H./691–92 die Abwandlung dieser Tradition, kurze Zeit später gefolgt vom Versuch, eine eigene islamische Ikonographie auf den Münzen zu schaffen. Im Jahr 77 H./697 beendete man dieses Experiment und begann mit der Prägung rein epigraphischer Münzen. Selbst wenn die

Prägung der Münzen mit dem islamischen Glaubensbekenntnis aus einer aktuellen Zuspitzung der Gegnerschaft zu Byzanz erklärt werden kann, so passte sie doch so gut in das übergreifende Konzept der Selbstdarstellung des Kalifats, dass das Modell der epigraphischen Münzen für Jahrhunderte gültig blieb.⁴⁴ Wie oben dargestellt, gab man der islamisch-religiösen Identität des Kalifats bei der Ausstattung der Paläste offenbar weniger Priorität. Wandmalereien und Skulpturen in den Palästen der Umayyaden und Abbasiden waren fester Teil der herrscherlichen Repräsentation und außerdem nur einer ausgewählten Öffentlichkeit zugänglich.

Die Bildervermeidung ging normalerweise nicht mit der Zerstörung vorhandener Bildwerke einher. In den Gebieten des Vorderen Orients, die die arabisch-islamischen Eroberer im 7. Jahrhundert unterworfen hatten, ließ man die zahlreichen Bilder mit wenigen Ausnahmen unbeschädigt (bei der Sprengung der Buddhas von Bamiyan konnten sich die Taliban also nicht auf eine vorherrschende Praxis der ersten islamischen Jahrhunderte berufen; allerdings wurden in späteren islamischen Jahrhunderten an vielen Stellen Bilder durch Verstümmelung ‚unschädlich gemacht‘). Daher ist häufig vom ‚Anikonismus‘ der islamischen Kunst, im Gegensatz zum bildzerstörenden Ikonoklasmus, die Rede.⁴⁵ Jedoch ist bei der Bezeichnung der frühislamischen Haltung in der Bilderfrage Vorsicht geboten: David Freedberg hat die Vorstellung, dass Kulturen ohne Bilder auskommen könnten, als „Mythos des Anikonismus“ bezeichnet.⁴⁶ Diese Kritik ist nicht nur deshalb berechtigt, weil es in allen islamischen Kulturen auch bildliche Darstellungen gegeben hat (wie oben überblicksweise gezeigt), sondern auch insofern, als die

⁴⁴ Vgl. Jere L. BACHARACH, Signs of Sovereignty. The Shahāda, Qur’anic Verses, and the Coinage of ‘Abd al-Malik, in: Muqarnas 27 (2010), S. 1–30; Stefan HEIDEMANN, The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery, in: The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu, hrsg. v. Angelika Neuwirth/Nicolai Sinai/Michael Marx, Leiden 2010, S. 149–195.

⁴⁵ Vgl. ALLEN, Five Essays, S. 18–23.

⁴⁶ Vgl. David FREEDBERG, The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response, Chicago 1989.

Entscheidung gegen die Verwendung von Bildern im religiösen Bereich eben nicht denkbar ist ohne die Erfahrung der Macht der Bilder. Oder, um einen rezenten Autor zu zitieren: „Iconoclasm presupposes idolatry.“⁴⁷ Die frühen Muslime müssen sich der Macht der Bilder sehr wohl bewusst gewesen sein. Vielleicht wäre es besser, die Bildervermeidung im religiösen Bereich als *Ikonophobie* zu bezeichnen, ohne sie damit in irgendeiner Weise bewerten zu wollen.

Im Koran findet sich kein echtes ‚Bilderverbot‘. Dennoch enthält der Text einige Passagen, die auf den Stellenwert von Bildern, figürlichen Darstellungen und vor allem figürlicher Plastik aus der Sicht des frühen Islam hinweisen. In der späteren juristischen Literatur hat die Auseinandersetzung mit dem Bild verschiedene Aspekte erfasst und eine eindeutiger Haltung zur Verwendung von Bildern angestrebt, wie Rudi Paret herausgearbeitet hat.⁴⁸

Zunächst wird das Bild (‚Bildwerk‘, arabisch *tamṭīl*, pl. *tamāṭīl*) als historisch gegeben erachtet: Koran 21, 52f. berichtet: „Als er (sc. Abraham) zu seinem Vater und seinen Leuten sagte: ‚Was sind das für Bildwerke, denen ihr euch hingebt?‘ Sie sagten: ‚Wir haben unsere Väter dabei vorgefunden, dass sie ihnen dienten.‘“ Doch wird die Verwendung von Bildern für religiöse Zwecke in der Vita des Propheten Muhammad als Relikt des Polytheismus dargestellt, das es zu beseitigen galt. Der Redakteur der Prophetenbiographie Ibn Hisham lässt auf die Besetzung der Stadt Mekka durch die in Medina ansässigen Muslime im Jahre 8 H./630 unmittelbar den Besuch des Propheten an der Ka’ba folgen: „Nachdem die Leute sich beruhigt hatten, begab er sich zur Ka’ba und ritt siebenmal um sie herum (...). Man öffnete ihm das Heiligtum, und er trat ein. Er fand darin eine Holztaube, er zerbrach sie mit eigener Hand und warf sie

⁴⁷ David MORGAN, *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley 2005, S. 117.

⁴⁸ Vgl. Rudi PARET, Textbelege zum islamischen Bilderverbot, in: *Das Werk des Künstlers*. Festschrift Hubert Schrade, Stuttgart 1960, S. 36–48; Rudi PARET, Die Entstehung des Bilderverbots, in: *Kunst des Orients* 11 (1976/77), S. 158–181 (und mehrere weitere Aufsätze desselben Autors).

weg.“⁴⁹ Jedoch ließ der Prophet ein Bild von Jesus und Maria, das sich ebenfalls in der Ka'ba befand, bestehen und schützte es vor übereifrigen Händen; es wurde wohl erst beim Brand der Ka'ba 64 H./683 zerstört.⁵⁰



Abb. 3: Der Prophet Muhammad und sein Cousin Ali entfernen Götzenbilder von der Ka'ba. Raudat as-Safa des Mir Khvand, Iran um 1590.

Museum für Islamische Kunst Berlin, Inv.-Nr. I. 44/68.

Copyright: Museum für Islamische Kunst, SMB, Fotograf: Wolfgang Selbach.

⁴⁹ IBN ISHAQ, Muhammad, Das Leben des Propheten [= As-Sira an-nabawiya], übers. v. Gernot Rotter (Bibliothek arabischer Klassiker 1), Katern 1999, S. 222.

⁵⁰ Vgl. Arent Jan WENSINCK/ Toufic FAHD: Art. „sūra“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition 9, Leiden 1997, S. 891.

Eindeutig negativ konnotiert waren Idole (arab. *ṣanam*, pl. *aṣnām*), die in der Bedeutung ‚Götzenbilder‘ mehrfach im Korantext vorkommen. So heißt es in Koran 6, 74: „Und als Abraham zu seinem Vater Azar sagte: ‚Nimmst du dir Götzen (*aṣnām*) zu Göttern? Wie ich sehe, befindest du dich mit deinen Leuten offensichtlich im Irrtum.‘“ Ähnlich auch Koran 5, 90: „Ihr Gläubigen! Wein, Losspiel, Opfersteine (*aṣnām*) und Lospfeile sind Greuel und des Satans Werk. Meidet es! Vielleicht wird es euch dann gut ergehen!“ – Das Bilderverbot des Dekalogs (2. Mose 20, 4–5) scheint hier durch, in dem die Anbetung von Bildern verdammt wird.

Die Gefahr des Götzendienstes, die ja auch in der christlichen Debatte die zentrale Rolle spielte, wurde von muslimischen Religionsgelehrten als Hauptargument gegen die Verwendung von Bildern ins Feld geführt. Ein zweites Argument war die Sünde der Anmaßung, Gott in seiner Schöpfertätigkeit imitieren zu wollen. Als klassischer Wortlaut der Begründung gilt das Prophetenhadith: „Wer ein Bild malt, den wird Gott so lange bestrafen, bis er dem, was er dargestellt hat, Leben einzuhauchen vermag. Und niemals wird er dazu in der Lage sein.“⁵¹ Die Androhung passt zum Koranvers 5, 110, in dem die göttliche Erlaubnis erwähnt wird, mit der Jesus einen Vogel aus Lehm erschaffen und ihm Leben einhauchen konnte. Denn: „Er ist Gott, der Schöpfer, Erschaffer und Gestalter (*al-ḥāliq al-bārī' al-muṣawwir*). Ihm stehen die schönen Namen zu. Ihn preist, was im Himmel und auf der Erde ist. Er ist der Mächtige und Weise“ (Koran 59, 24). Von diesen Positionen zum Bildergebrauch im Verhältnis zwischen Mensch und Gott stellte es zwar noch einen weiteren Schritt dar, das Bild (*ṣūra*) ganz generell zu verdammen. Jedoch postuliert ein Prophetenhadith unumwunden, dass Häuser, in denen sich Bilder, Hunde und rituell unreine Leute befinden, von den Engeln gemieden würden.⁵²

Eine solche grundlegende Verdammung figürlich-bildlicher Darstellungen ist wohlgemerkt erst durch die klassischen Hadithwerke des 9. Jahrhunderts belegt, doch kann die Entstehung dieser Überlieferung

⁵¹ AL-BUḤĀRĪ, Muḥammad b. Ismā'īl, Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad [= al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ], übers. v. Dieter Ferchl, Stuttgart 1991, S. 252f.

⁵² Vgl. Buḥārī, al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ: Bad' al-ḥalq, bāb 17.

wohl schon deutlich früher datiert werden. In der Hadithwissenschaft stehen zwei verschiedene Datierungen um 700 und um 750 gegeneinander.⁵³ Die frühere Datierung steht im Einklang mit der Beobachtung an der Münzprägung und an islamischen Bauwerken, wo ja bereits im späten 7. Jahrhundert der Verzicht auf figürliche Darstellungen unverkennbar belegt ist. Die spätere Datierung würde nahelegen, dass die islamische Diskussion um das Bilderverbot vom ikonoklastischen Disput in Byzanz beeinflusst wurde. In jedem Fall scheint es, als habe der Bedarf zur expliziten Begründung des Bildverbots erst mit dem Aufleben der allgemeinen theologischen Diskussion im Islam eingesetzt. Man unterwarf die Entscheidung gegen die Bilder demselben Vorgang der Legitimierung durch Hadithe, wie man dies bei Praktiken des Kultus oder des Alltagslebens auch getan hatte. Welche Debatten bei der Weichenstellung unter Abd al-Malik eigentlich geführt wurden, kann höchstens ansatzweise und auf Umwegen erschlossen werden.

War mit der umayyadenzeitlichen Entscheidung gegen die Verwendung von Bildern nicht die Zerstörung existierender Werke impliziert, so sind aus späteren Jahrhunderten stellenweise Entstellungen von Bildern zu verzeichnen. Ein Besitzer des Maqamat-Manuskriptes des Petersburger Instituts für Orientalistik⁵⁴ machte sämtliche figürliche Darstellungen ‚unschädlich‘, indem er die Hälse jeweils mit einem Federstrich durchkreuzte. In einer anderen Maqamat-Handschrift⁵⁵ ging der fromme Eifer so weit, dass alle Gesichter der dargestellten Menschen und Tiere ausradiert wurden. Es ist interessant, dass nicht etwa die Handschriften insgesamt zerstört oder auch nur die Bilder in ihnen vollständig ausgelittet wurden. Im Gegenteil, die Szenen bleiben einschließlich der menschlichen Figuren erkennbar, und im Falle der Petersburger Handschrift wurden auch die Gesichter der Figuren nicht angetastet. An diesen

⁵³ Vgl. PARET, Entstehung des Bildverbots, insb. S. 177f.; dagegen Dan VAN REENEN, The ‚Bilderverbot‘. A New Survey, in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 67 (1990), S. 27–77, insb. S. 70f.

⁵⁴ MS 23, entstanden vermutlich im Irak um 1230.

⁵⁵ Istanbul-Süleymaniye, Esad Efendi 2916, entstanden vermutlich im Irak zwischen 1242 und 1258.

Buchmalereien konnte sich also eine bilderfeindliche Tendenz demonstrativ ausleben, die das veränderte, nicht mehr zu eigenem ‚Leben‘ fähige Bildnis zu ihrer eigenen Selbstvergewisserung nutzte. Der Schluss liegt nahe, dass bestimmte Richtungen muslimischer Frömmigkeit sich in dieser radikalen Verneinung erst so recht konstituierten: „(Iconoclasts) need the other to destroy in order to construct a new order in which to exist.“⁵⁶

In diese Richtung weist jedenfalls auch der Bericht des Usama b. Munqidh, der in seiner Autobiographie das Leben im Kontakt mit den Kreuzfahrern in Syrien um die Mitte des 12. Jahrhunderts schildert. Eine Episode spielt während eines Besuchs, den der Fürst von Damaskus den heiligen Stätten in Jerusalem abstattete, die trotz der lateinisch-christlichen Herrschaft für einige Muslime zeitweise zugänglich waren:

Ich sah einmal einen Franken (= Westeuropäer) zum Emir Mu'inaddin kommen, als dieser sich gerade im Felsendom aufhielt. Der Franke fragte: ‚Möchtest du Gott als kleines Kind sehen?‘ Der Emir bejahte, worauf der Franke nahe vor uns hintrat und ein Bild Mariens mit dem Messias – Friede sei über ihm! – als kleines Kind auf dem Schoß zeigte. Er sprach: ‚Dies ist Gott als kleines Kind!‘ Aber weit erhaben ist Gott über allem, was die Ungläubigen sagen!⁵⁷

Es scheint, dass die islamische Art des Umgangs mit Bildern auf das gegensätzliche Gegenüber besonders abhob, um sich abzugrenzen und ihre Eigenarten auszuprägen. Die Selbstvergewisserung muslimischer Identität funktionierte also auch über das Merkmal der Bildervermeidung.

Bekannte und weithin akzeptierte Formulierungen zum Bilderverbot gehen auf den Juristen an-Nawawi (starb 676 H./1277) zurück. Er legte sie in seinem Kommentar zum Hadithwerk des Muslim b. al-Hajjaj nieder.⁵⁸ Demnach ist die Darstellung von (beseelten) Lebewesen verboten (*ḥarām*), weil der Mensch sich damit die Schöpfertätigkeit Gottes anmaße. Daher mache es keinen Unterschied, ob die dargestellten Wesen hoch oder niedrig geschätzt würden. Erlaubt sei die Darstellung

⁵⁶ MORGAN, *Sacred Gaze*, S. 117.

⁵⁷ Usāma b. MUNQIDH, *Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere* [= *Kitāb al-I'tibār*], übers. v. Gernot Rotter (Bibliothek arabischer Klassiker 4), Tübingen/Basel 1978, S. 153f.

⁵⁸ Vgl. WENSINCK/FAHD: Art. „šūra“, S. 890–891.

unbelebter Dinge „wie Bäume oder Kamelsättel“. Der Gebrauch von Gegenständen mit bildlichen Darstellungen sei verboten, sofern sie an die Wand gehängt oder an der Kleidung getragen würden. Wenn man jedoch über die Gegenstände liefe oder auf ihnen sitze (wie zum Beispiel bei Teppichen oder Kissen), so seien die Bilder auf ihnen nicht verboten. Ob die bildlichen Darstellungen einen Schatten besitzen oder nicht, spiele dabei keine Rolle – diese Unterscheidung gebe eine veraltete Lehrmeinung wieder. Manche Juristen sähen Bilder und den Gebrauch von Gegenständen mit Bildern generell als verboten an, andere dagegen betrachten auf Stoff gestickte Bilder (gleich welchen Gebrauchs) als erlaubt, Bilder mit Schatten aber als verabscheuungswürdig (*makrūh*; in der Kategorienstaffel menschlicher Handlungen nach der Scharia über *ḥarām* angesiedelt). Es bestehe Konsens, dass Bilder mit Schatten verboten seien und ihre Entstellung obligatorisch (*wāǧib*). Über Puppen als Kinderspielzeug seien die Meinungen geteilt.

Nawawis Darstellung kann nur für die shafi'itische Rechtsschule als verbindlich gelten. Die Haltungen der anderen sunnitischen Rechtsschulen und der anderen muslimischen Konfessionen wie Schia und Ibadiya können davon abweichen. Hierzu liegen noch keine Quellenstudien vor, die einen ausreichenden Überblick ermöglichen.⁵⁹ In der Praxis fällt auf, dass im schiitischen Bereich ganz allgemein eine Vielzahl von Bildern mit religiösen Themen in Gebrauch war und noch ist, von kleinformatiger Grafik bis hin zum lebensgroßen Reiterstandbild.⁶⁰ Ein Beispiel für die detailliert ausgeformte Ikonographie schiitischer Bilder ist in der Vorhalle des Isfahaner Heiligtums Harun Vilayat erhalten. In den Wandfeldern zu beiden Seiten des Eingangs zum Grabraum sind Mitglieder der Familie des Propheten dargestellt, rechts der Kalif Ali mit seinen beiden Söhnen al-Hasan und al-Husain, links nochmals al-Husain mit zwei Begleitern.⁶¹ Weitere Bilder in der Vorhalle zeigen unter anderem

⁵⁹ Vgl. jedoch Rudi PARET, Das islamische Bilderverbot und die Schia, in: Festschrift Werner Caskel, hrsg. v. Erwin Gräf, Leiden 1968, S. 224–232.

⁶⁰ Vgl. mehr Ali NEWID, Der schiitische Islam in Bildern. Ritual und Heilige, München 2006, insb. S. 160–265.

⁶¹ Vgl. NEWID, Schiitischer Islam in Bildern, S. 191f., S. 209f.

Schlachtszenen und Engel. Die Heiligenbilder waren spätestens ab dem 19. Jahrhundert in den Details ihrer Ikonographie festgelegt, werden jedoch nicht wie Ikonen verehrt. Sie bilden Anhaltspunkte für einen Glauben, der sich nicht nur am Gotteswort des Korans, sondern auch an rituell inszenierter Überlieferung aus der Geschichte der Gemeinde festmacht.



Abb. 4: Isfahan, Harun Vilayat, Vorhalle (Foto L. Korn 2009)

Auch in sunnitischen Regionen der islamischen Welt sind trotz der vorherrschenden Bildervermeidung im religiösen Bereich immer wieder figürliche Darstellungen zu finden. Ihre Verwendung konnte mit ganz unterschiedlichen Ursachen und Zwecken verbunden sein. So finden sich an der Quwwat al-Islam-Moschee in Delhi, der ersten monumentalen Moschee der muslimischen Eroberer Zentralindiens, Werkstücke aus Hindu-Tempeln wiederverwendet – nicht bei allen sind die figürlichen Reliefs abgemeißelt, sondern in manchen Fällen wurden die bildlichen Darstellungen aufrecht und erkennbar an prominenten Stellen des Baues, etwa als Fensterstürze, verbaut. Sicherlich zeigte die Verwendung als Spolien einerseits die Überwindung des Hinduismus an, dessen Relikte der neuen herrschenden Religion zu Diensten sein mussten. Andererseits behielten die figürlichen Darstellungen ihren Reiz und einen Teil

ihrer Macht. Diese musste man nutzen, wenn man sie nicht verdrängen konnte.⁶²

Einer ganz anderen Welt gehören die Buchmalereien an, die den Propheten Muhammad und andere Propheten darstellen und die als Illustration der teils aus biblischen Zusammenhängen überlieferten Erzählungen dienten.⁶³ Die Szenen aus den Geschichten der alttestamentlichen Propheten wie beispielsweise Josephs, aus dem Leben des Propheten Muhammad, einschließlich der Legende seiner Himmelsreise, gehören teilweise zu historischen Werken, teilweise zu den in Versen gefassten Epen. Diese Erzählungen konnten belehrenden und unterhaltenden Charakter haben. Eine mystische Komponente konnte Bestandteil der Interpretation sein, war aber nicht zwangsläufig in den Bildern oder Texten angelegt. Ebenso wenig kann ein schiitischer Hintergrund für die Entstehung der Prophetenbilder verantwortlich gemacht werden, denn sie wurden teils im sunnitischen Milieu des vorsafawidischen Iran, teils im Osmanischen Reich angefertigt. Die genauen Zusammenhänge der Entstehung und Entwicklung dieser Propheten-Ikonographie und ihrer Verwendungsbereiche sind noch weiter zu erforschen.

⁶² Eine etwas andere Art des Umgangs, die wohl die als magisch angesehene Macht der Bilder an figürlichen Spolien aus vorislamischer Zeit bändigen sollte, ist an mamlukenzeitlichen Bauten in Syrien zu beobachten; vgl. Julia GONNELLA, Columns and Hieroglyphs. Magic Spolia in Medieval Architecture of Northern Syria, in: *Muqarnas* 27 (2010), S. 103–120.

⁶³ Vgl. Rachel MILSTEIN/Karin RÜHRDANZ/Barbara SCHMITZ, Stories of the Prophet. Illustrated Manuscripts of *Qışaṣ al-Anbiyāʾ* (Islamic Art and Architecture Series 8), Costa Mesa 1999; Oleg GRABAR/Mika NATIF, The Story of Portraits of the Prophet Muhammad, in: *Studia Islamica* 96 (2003), S. 19–38; Christiane GRUBER, Between Logos (*kalima*) and Light (*nūr*). Representations of the Prophet Muhammad in Islamic Painting, in: *Muqarnas* 26 (2009), S. 229–262. – Zu den Divinationsbüchern, deren großformatige Abbildungen das vorhergesagte Schicksal in bestimmte Bereiche des religiösen Lebens einordneten, vgl. Massumeh FARHAD/Serpil BAĞCI, *Falnama. The Book of Omens* [Ausstellungskatalog Washington D. C.], London 2009.

3 Mimesis und Porträt

Wie schon angedeutet, spielte der abbildende Charakter figürlicher Darstellungen, die intime Beziehung zwischen dem Bild und seinem Inhalt – mit dem Begriff der *mimēsis* schlagwortartig umschrieben – eine wesentliche Rolle für die Missbilligung von Bildern durch religiöse Kreise. Gäbe es keine Ähnlichkeit zu Vorbildern in der Natur, so wäre der Vorwurf der Anmaßung des Schöpfertums quasi gegenstandslos; auch die Gefahr der Idolatrie ist bei nichtfigürlichen oder gar nicht-darstellenden Bildern nahezu ausgeschlossen. Wie aber stand es in islamischen Kulturen des Mittelalters mit dem Extremfall der figürlichen Darstellung, bei dem die Nähe zum Naturvorbild an der individuellen Ähnlichkeit festzumachen ist, wie stand es mit dem Bildnis?

Die antike Tradition des Herrscherbildes war in der Umayyaden- und Abbasidenzeit in die islamische Kunst aufgenommen worden. Bereits erwähnt wurden vereinzelte Silberprägungen mit Bildnissen der Kalifen. Diese waren zweifellos idealisiert und stilisiert. Auch bei späteren Beispielen von Herrscherbildern in der Buchmalerei geht die Kunstgeschichte davon aus, dass das Erscheinungsbild der dargestellten Person vom Naturvorbild abweicht und bestimmten Schemata unterworfen war.⁶⁴ Als eines der ersten möglichen ‚Porträts‘ im Sinne einer äußerlichen Ähnlichkeit der Person ist gelegentlich das Einzelblatt mit der Darstellung eines Fürsten angesehen worden, der meist mit dem timuridischen Herrscher von Herat im späten 15. Jahrhundert, Husain Baiqara, identifiziert wird.⁶⁵ Tatsächlich entstanden in der nachfolgenden Epoche des moghulzeitlichen Indien, aber auch im safavidischen Iran um 1600, Darstellungen von Einzelpersonen, denen die Orientierung am natürlichen Erscheinungsbild deutlich anzusehen ist.⁶⁶ Die äußerliche

⁶⁴ Vgl. die bei Priscilla SOUCEK, *The Theory and Practice of Portraiture in the Persian Tradition*, in: Muqarnas 17 (2000), S. 97–108, hier: S 97f. angeführte Literatur. Zur Frage des Porträtcharakters von Herrscherbildern vgl. MILWRIGHT, *Idea of the ‚Portrait‘*, S. 74–80.

⁶⁵ Vgl. SIMS/MARSHAK/GRUBE, *Peerless Images*, S. 269f.

⁶⁶ Vgl. bereits KÜHNEL, Ernst, *Miniaturmalerei im islamischen Orient*, Berlin 1923, S. 44–46. Dagegen ist im osmanischen Bereich eine andere Entwicklung festzustellen: Bei Sultransbildnissen des 17. Jahrhunderts reduzierten sich die individuellen Züge auf

Ähnlichkeit war intendiert, wie die häufig annotierte Bezeichnung als Porträt (*šabih*) verdeutlicht.⁶⁷ Dass es sich um eine Erscheinung der höfischen Gesellschaften des Safaviden- und des Moghulreichs handelte, legt die Tatsache nahe, dass diese Einzelblätter zunächst in den Hauptstädten Isfahan und Delhi gemalt wurden.

Jedoch war das Phänomen des Porträts bereits lange zuvor bekannt, wie das Vorkommen von Bildnissen in literarischen Werken belegt, in deren Handlung die Wiedererkennbarkeit des Naturvorbildes eine entscheidende Rolle spielt. So etwa in Nizamis Epos *Chosrou und Schirin*, das im späten 12. Jahrhundert entstand. In ihm schickt der junge Großkönig Chosrou seinen Getreuen, den klugen und begabten Schapur, um nach der Prinzessin Schirin zu forschen und um sie zu werben. Schapur fertigt ein „getreues, kunstreiches Abbild Chosrou“ an und plaziert es so, dass Schirin es im Kreise ihrer Zofen findet:⁶⁸

„Bringt jenes Bild herbei“, gebot sie den Schönen. „Wer hat es gemalt? Verheimlicht es nicht!“ Sie brachten nun der reizenden Schirin das Porträt, die sich ein Weilchen darin vertiefte. Weder vermochte ihr Herz sich von dem Bilde zu lösen, noch auch verstattete ihr der Anstand, es an die Brust zu drücken. Jeder Blick, den sie dem Bilde schenkte, betörte, jeder Becher, den sie von diesem Weine schlürfte, berauschte sie. Blickte sie hin, wurde ihr Herz vor Leidenschaft schwach; verbarg man es vor ihr, suchte und fand sie es von neuem. Die Zofen aber, befürchtend, Schirin werde ob dieses Bildes noch schwermütig, zerrissen zuletzt das erlesene Gemälde, neben dem die gesamte chinesische Malkunst verblaßte. Tat aber Schirin des Bildes Erwähnung, so sprachen sie: „Dämonen haben es versteckt! Dies ist ein Garten böser Feen. Laß uns aus dieser Gegend fliehen und uns anderen Ortes vergnügen!“ Von diesem Vorfall erglüht, als saßen sie in

vergleichsweise untergeordnete Attribute; vgl. David ROXBURGH, Concepts of the Portrait in Islamic Lands, c. 1300–1600, in: Dialogues in Art History, from Mesopotamian to Modern. Readings for a New Century, hrsg. v. Elizabeth Cropper, Washington, D. C./New Haven 2009, S. 119–137.

⁶⁷ Vgl. CRILL, The Indian Portrait.

⁶⁸ NIZAMI, Chosrou und Schirin, Übertragung aus dem Persischen, Nachwort und Erläuterungen von Johann Christoph Bürgel, Zürich 1980, S. 31–32; vgl. auch Friederike WEIS, Das Bildnis im Bild – Porträts und ihre Betrachter auf persischen und moghulischen Miniaturen, in: Taswir. Islamische Bildwelten und Moderne, hrsg. von Hendrik Budde/Almut S. Bruckstein Çoruh, Berlin 2009, S. 175–178, hier: S. 175.

einer Räucherpfanne, verbrannten sie Raute, um die bösen Geister zu vertreiben, und zogen davon.

Offenbar erschienen den Zeitgenossen des Dichters zweierlei Phänomene möglich oder gar selbstverständlich: Erstens die Ähnlichkeit des Porträts mit dem Dargestellten und zweitens die Macht, die es über seine Betrachter ausüben kann.⁶⁹ Selbst wenn das literarische Motiv des Bildes, in das man sich verliebt, aus antiken Kulturen übernommen worden sein kann, bedurfte es doch der Vertrautheit mit dem Phänomen, damit der Verweis darauf bei Lesern und Hörern ankam; diese Art der ‚Magie des Bildes‘ kann also nicht fremd gewesen sein.⁷⁰ Die Buchmalerei hat ihrerseits mehrfach die Szenen dargestellt, in denen Porträtzeichnungen betrachtet werden.⁷¹

Die Schriften arabischer Philosophen und Naturwissenschaftler vor allem des 10.–12. Jahrhunderts befassen sich auch mit der Malerei und ihrer Fähigkeit zur Wiedergabe der Wirklichkeit. Mimesis in der Abbildung (*sūra*, *tamtīl*) und verblüffende Wirkung auf den Betrachter (*taʿaǧǧub*) erscheinen geradezu als ihre vornehmsten Zwecke.⁷² Dies

⁶⁹ Vgl. Priscilla SOUCEK, Nizāmī on Painters and Painting, in: Islamic Art in the Metropolitan Museum, hrsg. v. Richard Ettinghausen, New York 1972, S. 9–21, hier: S. 15–19; anhand anderer literarischer Beispiele SOUCEK, Theory and Practice of Portraiture, S. 103.

⁷⁰ Vgl. Johann Christoph BÜRGE, Love on Sight of Pictures. A Case Study in the Magic of the Pictorial Art, in: The Feather of Simurgh. The ‚Licit Magic‘ of the Arts in Medieval Islam, hrsg. v. Johann Christoph Bürge, New York/London 1988, S. 119–137, insb. S. 129–131; vgl. auch sehr kurz zusammengefasst BÜRGE, Allmacht, S. 283. – SOUCEK, Nizāmī, S. 18f., vermutet, dass Nizāmīs Feststellung, die Maler malten aus ihrer Vorstellung (*hiyāl*) heraus, womöglich der Ablehnung der Malerei durch religiöse Bilderfeinde entgegenwirken sollte. Dagegen ist einzuwenden, dass ein solcher argumentativer Aufwand wohl vergeblich gewesen wäre. Viel wahrscheinlicher ist eine Herleitung dieses Gedankens aus platonischen oder neuplatonischen Lehren, dass nämlich die Maler ihre Abbilder auf das Urbild einer Idee zurückführten, bzw. dass auch die direkte Anschauung erst einmal durch Wahrnehmung und Erinnerung hindurchwandern und von dort abgerufen werden müssten; diese Vorstellung lässt sich in Schriften der arabischen Naturwissenschaftler und Philosophen wie Ibn Sina nachweisen; vgl. Güler NECİPOĞLU, The Scrutinizing Gaze in the Aesthetics of Islamic Visual Cultures, in: Muqarnas 32 (2015), S. 23–61, hier: S. 33.

⁷¹ Vgl. WEIS, Bildnis im Bild.

⁷² Vgl. NECİPOĞLU, Scrutinizing Gaze, S. 31–35.

kann auch aus den Anekdoten zu Malerwettbewerben abgeleitet werden, die in der mittelalterlichen arabischen Literatur überliefert wurden. Eine Überlieferung besagt, dass ein fatimidischer Wesir einen irakischen und einen ägyptischen Maler im Wettbewerb in einer höfischen Versammlung gegeneinander antreten ließ. Während der irakische Künstler eine Figur so malen wollte, dass der Betrachter sie aus der Wand heraustreten sähe, kündigte der ägyptische Konkurrent an, er male seine Figur so, als ob sie in die Wand hineinginge. Beide malten die Figuren und machten dabei ihre Ankündigungen wahr, so dass sie reichlichen Lohn erhielten; jedoch wurde der Einfall des Ägypters als bewundernswürdiger gelobt.⁷³ Eine der berühmtesten Anekdoten, die in verschiedenen Versionen überliefert wurde, berichtet von dem griechischen und chinesischen Maler, die vor dem Herrscher (in Nizamīs Version handelt es sich um Alexander) darum wetteifern, jeweils ein Bild zu malen. Sie werden während ihrer Arbeit durch einen Vorhang voneinander getrennt. Als der Vorhang gelüftet wird, zeigen beide Seiten in verblüffender Übereinstimmung dasselbe Bild. Jedoch erweist sich, dass das Bild des griechischen Malers auf der anderen Seite durch die aufs Feinste polierte Wand des chinesischen Künstlers gespiegelt wird. Während die Spiegelung noch stärkere Leuchtkraft und Schönheit aufweist als das ‚Original‘, ist sie doch nur eine vergängliche Reflexion.⁷⁴ Der Erzählstoff belegt, dass Malerei sowohl als Abbild (Reflexion) der Wirklichkeit wie auch als Annäherung an ein Schönheitsideal geschätzt wurde.

Damit ist ausreichend nachgewiesen, dass es in der islamischen Welt des 10. bis 13. Jahrhunderts genügend Vertrautheit mit Bildern und ihrem mimetischen Potenzial gab, auch eine philosophische Verankerung des Umgangs mit Bildern und ihrer kommunikativen Eigenschaften,

⁷³ Vgl. al-Maqrīzī, *Taqī d-Dīn Aḥmad b. ‘Alī: al-Mawā‘iz wal-i‘tibār fī ḍikr al-ḥiṭaṭ wal-aṭār*, ed. A. F. Sayyid, London 2002–2004, 289–290, zit. nach MILWRIGHT, *Idea of the ‚portrait‘*, S. 85 und NECİPOĞLU, *Scrutinizing Gaze*, S. 36.

⁷⁴ Vgl. NIZAMĪ, *Das Alexanderbuch. Iskandarnama*, Übertragung aus dem Persischen, Nachwort und Erläuterungen von Johann Christoph Bürgel, Zürich 1991, S. 288–291; vgl. SOUCEK, *Nizāmī*, S. 13–14; MILWRIGHT, *Idea of the ‚Portrait‘*, S. 84f.; NECİPOĞLU, *Scrutinizing Gaze*, S. 46.

dass eine direkte Erfahrung damit erschlossen werden kann, sofern sie nicht schon auch durch die erhaltenen Beispiele belegt war. Die geistige Auseinandersetzung mit dem Sehen, dem Ansehen der Natur und ihrer Wiedergabe in Bildern, war nach den griechischen Philosophen weiterentwickelt worden. In der Praxis ist von einer eingewohnten Verwendung von Bildern in bestimmten Lebensbereichen auszugehen, zu denen mit Sicherheit der Hof, aber auch wissenschaftliche Kreise zu rechnen sind.

Als weitgehend überholt muss wohl die Sichtweise bezeichnet werden, die eine Erklärung für die reichliche Verwendung von Bildern im Einfluss der islamischen Mystik gesehen hat. Den Sufis mit ihrer liberalen Auslegung des religiösen Gesetzes traute man zu, auch in Bezug auf die Bilderfrage offener für verschiedene Praktiken gewesen zu sein. Ihr Einfluss habe sich, auch über die politisch Mächtigen, auf die Buchkunst ausgewirkt.⁷⁵ Wäre dies der Fall, dann würde man allerdings erwarten, dass Sufi-Themen in der gesamten Bildwelt der islamischen Malerei stärker im Vordergrund stünden. Die Herrscherbilder, die Maqamat-Illustrationen und die bebilderten Shahname-Erzählungen sind auf diese Weise nicht erklärbar. Mehr Raum für die Erklärung des vielfältigen Phänomens figürlicher Darstellung in der islamischen Kunst bietet die Perspektive einer Kultur der Uneindeutigkeit, der Ambiguität.

Die Gleichzeitigkeit von Bilderverbot und bildlicher Praxis, die in der islamischen Vormoderne festzustellen ist, passt gut zum Konzept der Ambiguität, wie es Thomas Bauer für die Kulturen dieses Bereichs entworfen hat.⁷⁶ Damit wäre in diesem Fall gemeint, dass eine weitgehende Bildervermeidung mit der Absicht der ‚reinen‘ Gottesverehrung ebenso wie eine Praxis der bildlichen Darstellung nebeneinander gepflegt werden konnten. Die Uneindeutigkeit im Umgang mit den Rechtsvorschriften der Scharia finden sich in den verschiedensten Bereichen von Staat und Gesellschaft durch fast alle Epochen der islamischen Geschichte. Der Umgang mit Speisevorschriften war ebenso von Ambiguität geprägt wie die Ausgestaltung der Finanzverwaltung. Konkurrierende Konzepte etwa

⁷⁵ Vgl. İPŞİROĞLU, Bild im Islam, S. 45–49.

⁷⁶ Vgl. Thomas BAUER, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam, Berlin 2011.

der iranischen Hofkultur und des koranischen Weinverbots wurden über mehrere Jahrhunderte nebeneinander vertreten und in verschiedenen Sphären der Gesellschaft auch durchgehalten. Die Kultur der Ambiguität ermöglichte über viele Jahrhunderte hinweg eine Befriedung von Gesellschaften, in denen verschiedene Ordnungsvorstellungen miteinander konkurrierten, wie Thomas Bauer überzeugend dargestellt hat. In seinem Werk zur Ambiguität verliert er zwar kein Wort über Kunst und Malerei, aber auf diese lässt sich seine These ohne weiteres beziehen. Als Hypothese zur Ambiguität im Umgang mit Bildern und figürlichen Darstellungen könnte man formulieren: Die islamischen Kulturen des Mittelalters erbten die Malerei einschließlich figürlicher Darstellungen aus dem Repertoire der antiken Kulturtechniken. Machthaber und andere Eliten in der islamischen Welt bedienten sich bildlicher Darstellungen zu verschiedenen Zwecken. Sie verzichteten auf religiös begründete Verdammung und Sanktionierung figürlicher Darstellungen, solange die Bereiche ihrer Verwendung (wie zum Beispiel die Verherrlichung des Monarchen) nicht vollständig von islamisch-sunnitischer Frömmigkeit durchdrungen waren. Der Widerspruch zwischen der Praxis der Bilderverwendung und dem religiös begründeten Postulat nach strengerer Bildervermeidung wurde ausgehalten. Zu diesem Widerspruch gehörte, dass schon seit dem ersten islamischen Jahrhundert die Sphäre des rituellen Gottesdienstes von figürlichen Darstellungen freigehalten wurde. In jedem Fall sprechen Bildergebrauch und Bildervermeidung von einem deutlichen Bewusstsein für die Macht figürlicher Darstellungen.

4 Ein erweiterter Bildbegriff

Nur scheinbar stellt die Alternative von figürlicher Darstellung und dem gänzlichen Verzicht auf ‚Bilder‘ einen Dualismus dar, der andere Wege ausschließt. Nicht jedes Bild ist auch Abbild, kein Bild ist auf die Abbildfunktion beschränkt. Zahllose Abstufungen oder Schattierungen lassen sich im mimetischen Charakter von Bildern differenzieren. Die Spannweite reicht von der fotorealistischen Ähnlichkeit in Perspektive, Konturen, Schattierungen und atmosphärischen Effekten, über die Stilisierung von Merkmalen und Darstellung von Typen bis hin zu abstrakten

Formen. Hinzu kommt, dass auch eine ‚realistische‘ Darstellung von Figuren oder Objekten, die auf das Wiedererkennen durch den Betrachter setzt, ganz andere Sachverhalte ausdrücken kann. Eine Metaphorik der Bildsprache kann durch ikonographische Verschlüsselung oder durch das Erzeugen von Stimmungen funktionieren. Zu allen Zeiten, auch in Vorgeschichte und Antike, haben Künstler mit Bildern gearbeitet, die über das in ihnen Dargestellte hinauswiesen, bestimmte Konzepte vertraten und in diesem Sinne symbolisch funktionieren. Das gilt auch für die religiöse islamische Kunst in Bereichen, wo figürliche Darstellungen verpönt waren. Mit nichtfigürlichen Darstellungen oder gar abstrakten Formschöpfungen konnte auch in religiöser islamischer Kunst Bedeutung vermittelt werden. Eine Möglichkeit bestand in der Repräsentation durch Gegenstände, so wie etwa die Darstellung eines Nischenbogens, unterstützt durch bestimmte Beischriften, als Mihrab gesehen werden kann; damit ist eine Beziehung zum Ritualgebet hergestellt. Auch eine Kalligraphie kann, in einem bestimmten Rahmen präsentiert, deutlich mehr ‚darstellen‘ als nur den Wortlaut des niedergeschriebenen Textes, weil der kulturelle Kontext weitere Assoziationen zu Buchstabenformen, Rezitation etc. mit sich bringen kann. Es ist sinnvoll zu fragen, inwiefern es sich dabei um Bilder handelt. Folgt man Gottfried Boehms Überlegungen zum Wesen des Bildes, so besteht ein entscheidendes Moment in der Repräsentation, der im weitesten Sinne symbolisierenden Funktion: „Etwas wird *als* etwas sichtbar.“⁷⁷

* * *

Selbst wenn der Blick auf die Moderne und Gegenwart den Rahmen der Ringvorlesung zum Mittelalter überschreitet, so mag doch ein Verweis auf heutige Praktiken gestattet sein. Seit etwa zweihundert Jahren hat die Islamische Welt eine intensive Produktion von Bildern, ja geradezu eine Überschwemmung mit Bildern erlebt, die derjenigen in anderen Gesellschaften gleicht. Im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, also

⁷⁷ Gottfried BOEHM, Die Wiederkehr der Bilder, in: Was ist ein Bild?, hrsg. von Gottfried Boehm, München 1994, S. 11–38, hier: S. 29.

seit der massenhaften Verbreitung von Stahlstich, Lithographie und Photographie, Vierfarbdruck, Fernsehen und Internet, kann niemand sich der Bilderflut erwehren. Gab es im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich noch Widerstände gegen die öffentliche Ausstellung von Gemälden, so ist seitdem die „multiplication des images en pays de l’Islam“⁷⁸ unumkehrbar geworden. Im Grad ihrer ‚Bebildung‘ unterscheiden sich Teheran und Kairo nicht von Berlin und New York. Interessant ist, dass sich die Schöpfer moderner und zeitgenössischer Kunst zwar nicht von ‚Bilderverboten‘ beirren lassen, aber die anikonischen Züge der islamischen künstlerischen Tradition bewusst nutzen oder thematisieren.

Wenn sich Strömungen der Bilderverdammung in islamischen Gesellschaften halten können, so geschieht dies zum einen in Nischen: Im religiösen Bereich im engeren Sinne, also in den Innenräumen von Moscheen, sieht man (jedenfalls in der sunnitischen Welt) noch immer fast keine Bilder von Lebewesen – bis man ein Buch aufschlägt oder einen Bildschirm einschaltet. Die streng puritanischen Ikonophoben können sich auf die Praxis der Vorväter berufen und arbeiten ängstlich daran, die Einhaltung der Regeln zu überwachen, soweit dies in ihrer Macht steht. Dies kann sozusagen als Handlungsanweisung nach innen verstanden werden. Zum anderen ist festzustellen: Der Anspruch, sich auf die Praxis der Islamischen Frühzeit zu besinnen, führt zu durchgreifenden Veränderungen und ist keineswegs als ‚konservativ‘ zu bezeichnen. Dies kann auch in Bezug auf die bildliche Darstellung des Propheten Muhammad gelten. Die Verehrung des Propheten hat sich von der früher nicht seltenen bildlichen Darstellung in der religiösen Buchkunst zum Verbot des Prophetenabbilds umgekehrt. Offensichtlich handelt es sich bei dieser Tendenz um eine *invented tradition* ohne echten Rückhalt in der

⁷⁸ Bernard HEYBERGER/Silvia NAEF (Hrsg.), *La multiplication des images en pays d’Islam de l’estampe à la télévision (17^e–21^e siècle)*. Actes du colloque „Images: Fonctions et langages, l’incursion de l’image moderne dans l’Orient musulman et sa périphérie“. Istanbul, Université du Bosphore/Boğaziçi Üniversitesi, 25–27 mars 1999, Würzburg 2003.

historischen islamischen Kultur. Das macht sie aber in der gegenwärtigen Wirklichkeit islamischer Religiosität nicht weniger real.⁷⁹

Kommt es doch einmal zu einem Bildersturm, so wird dieser auch im Spiel mit den Medien inszeniert. Die Sprengung der beiden monumentalen Buddha-Statuen von Bamiyan in Afghanistan im März 2001 ist sicherlich nicht nur als Akt des religiösen Puritanismus zu verstehen, sondern, in einem Gemisch unterschiedlicher Motivationen, auch als Manifestation des Trotzes gegen das westliche Konzept von Kulturerbe.⁸⁰ Die Taliban erwiesen damit, dass sie sich nicht wie die iranischen Revolutionäre von 1979 in die international etablierten Kulturinstitutionen einzubinden gedachten, sondern verstießen gezielt gegen internationale Konventionen, um ihre Opposition gegen ein als imperialistisch-verdorben deklariertes Weltsystem zu demonstrieren. Wichtig waren paradoxerweise wiederum die Bilder von der Zerstörung der Bilder. Dagegen richtet sich die Zerstörungswut der Söldner des „Islamischen Staates im Irak und in Syrien“ nicht allein gegen figürliche Bilder, sondern gegen jedwede als ‚heidnisch‘ gebrandmarkten Schöpfungen, seien es Reste vor-islamischer Kulturen, seien es Mausoleen von Heiligen und Herrschern aus islamischer Zeit.

Ein anderes Verhalten legen die Verantwortlichen in einem weiteren Staat an den Tag, der sich als besonders eifriger Hüter islamischer Rechtgläubigkeit versteht: in Saudi-Arabien. Die saudische Praxis des Umgangs mit Bildern erscheint pragmatisch. In einer Abteilung des Nationalmuseums werden die Vertreter des Königshauses in ihren Lebensläufen dargestellt, wobei selbstverständlich Fotos nicht fehlen dürfen.

⁷⁹ Vgl. Christiane GRUBER, *Images of the Prophet Muhammad in and out of Modernity. The Curious Case of a 2008 Mural in Tehran*, in: *Visual Culture in the Modern Middle East*, hrsg. v. Christiane Gruber/Sune Haugbolle, Bloomington 2013, S. 3–31, hier: S. 18–26.

⁸⁰ Vgl. Finbarr B. FLOOD, *Between Cult and Culture. Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum*, in: *The Art Bulletin* 84 (2002), S. 641–659; James NOYES, *The Politics of Iconoclasm. Religion, Violence and the Culture of Image-Breaking in Christianity and Islam*, London/New York 2013, S. 165–178, insb. S. 170f.



Abb. 5: Saudische Riyal-Banknote

Einen besonderen Akzent erhält die saudische Bildpolitik in der Gestaltung des Geldes. Nach dem oben Gesagten verwundert es kaum noch, dass auf allen saudischen Banknoten das Porträt des Königs zu sehen ist. Eine Besonderheit bietet die 1-Riyal-Banknote, wie sie seit 1984 gedruckt wird: Hier wurde neben das Porträt König Fahds das Bild eines frühislamischen Dinars umayyadischer Prägung eingestellt. Eine eigentümliche Mischung: Zum einen nimmt das Design des Geldscheins in frommer Weise Bezug auf die Frühzeit des Islam, auf die Entscheidung Abd al-Maliks gegen die Verwendung von Bildern; zugleich folgt man der Tradition des europäischen Royalismus, das regierende Haupt abzubilden. Die Nutzung der Macht der Bilder kann eben auch in der Moderne zu ganz uneindeutigen Aussagen führen.

Bibliographische Hinweise

Quellen

- AL-BAIHAQI, Abūl-Faḍl Muḥammad b. Ḥusain, *Tārīḥ-i Baihaqī*, hrsg. v. Ḥalīl Ḥaṭīb Rahbar, Tehran 1371š/1992.
- AL-BUḤĀRI, Muḥammad b. Ismāʿīl, *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad* [= al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ], übers. v. Dieter Ferchl, Stuttgart 1991.
- IBN ISHĀQ, Muḥammad, *Das Leben des Propheten* [= *As-Sīra an-nabawīya*], übers. v. Gernot Rotter (Bibliothek arabischer Klassiker 1), Kanderndorf 1999.
- AL-Maqrīzī, Taqī d-Dīn Aḥmad b. ʿAlī: *al-Mawāʿiẓ wal-iʿtibār fī ḍikr al-ḥiṭaṭ wal-āṭār*, ed. A. F. Sayyid, London 2002–2004.
- B. MUNQID, Usāma, *Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere* [= *Kitāb al-Iʿtibār*], übers. v. Gernot Rotter (Bibliothek arabischer Klassiker 4), Tübingen/Basel 1978.
- NIZAMI, *Das Alexanderbuch. Iskandarnama, Übertragung aus dem Persischen, Nachwort und Erläuterungen von Johann Christoph Bürgel*, Zürich 1991.
- NIZAMI, Chosrou und Schirin, *Übertragung aus dem Persischen, Nachwort und Erläuterungen von Johann Christoph Bürgel*, Zürich 1980.

Literatur

- ALI, Nadia, *Pour une étude globale de l'iconographie des Omayyades de Syrie et d'Espagne: Le cas des calendriers agricoles*, in: *Anales de Historia del Arte* 22 (2012), S. 1–26.
- ALLEN, Terry, *Five Essays on Islamic Art*, Sebastopol 1988.
- AZARPAY, Guitty, *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art*, Berkeley 1981.
- BACHARACH, Jere L., *Signs of Sovereignty. The Shahāda, Qurʿanic Verses, and the Coinage of ʿAbd al-Malik*, in: *Muqarnas* 27 (2010), S. 1–30.
- BAER, Eva, *The Human Figure in Islamic Art. Inheritances and Islamic Transformations* (Bibliotheca Iranica. Islamic Art and Architecture Series 11), Costa Mesa 2004.
- BAGCI, Serpil u. a., *Osmanlı resim sanatı*, Ankara 2006 (engl. Übers.: *Ottoman Painting*, Ankara 2010).
- BAUER, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Berlin 2011.
- BEACH, Milo Cleveland, *Mughal and Rajput Painting* (The New Cambridge History of India I.3), Cambridge 1992.
- BECKER, Carl Heinrich, *Islamstudien*, Leipzig 1924.
- BEHRENS-ABOUSEIF, Doris, *Schönheit in der arabischen Kultur*, München 1998.
- BELTING, Hans, *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2008.
- BELTING, Hans, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.
- BOEHM, Gottfried, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: *Was ist ein Bild?*, hrsg. von Gottfried Boehm, München 1994, S. 11–38.

- BREDEKAMP, Horst, Doppelmord an Mensch und Werk. Interview mit Kia Vahland, in: Süddeutsche Zeitung, 12.01.2015, S. 9.
- BÜRCEL, Johann Christoph, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991.
- BÜRCEL, Johann Christoph, Love on Sight of Pictures. A Case Study in the Magic of the Pictorial Art, in: The Feather of Simurgh. The ‚Licit Magic‘ of the Arts in Medieval Islam, hrsg. v. Johann Christoph Bürgel, New York/London 1988, S. 119–137.
- ÇAĞMAN, Filiz/NECIPOĞLU, Gülru/ORBAY, Ayşe (Hrsg.), The Sultan’s Portrait. Picturing the House of Osman [Ausstellungskatalog], Istanbul 2000.
- CRILL, Rosemary, The Indian Portrait, 1560–1860 [Ausstellungskatalog], London 2010.
- ETTINGHAUSEN, Richard, Die arabische Malerei, Genf 1962.
- FARHAD, Massumeh/BAĞCI, Serpil, Falnama. The Book of Omens [Ausstellungskatalog Washington D. C.], London 2009.
- FLOOD, Finbarr B., Signs of Silence. Epigraphic Erasure and the Image of the Word, in: The Image Debate. Figural Representation in Islam and across the World, hrsg. v. Christiane Gruber, London 2019, S. 46–71.
- FLOOD, Finbarr B., Idol-Breaking as Image-Making in the ‚Islamic State‘, in: Religion and Society. Advances in Research 7 (2016), S. 116–138.
- FLOOD, Finbarr B., Between Cult and Culture. Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum, in: The Art Bulletin 84 (2002), S. 641–659.
- FOWDEN, Garth, Qusayr ‘Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria, Berkeley/Los Angeles 2004.
- FREEDBERG, David, The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response, Chicago 1989.
- GEORGE, Alain, Orality, Writing, and the Image in the Maqamat. Arabic Illustrated Books in Context, in: Art History 35 (2012), S. 10–37.
- GEORGE, Alain, The Illustrations of the Maqamat and the Shadow Play, in: Muqarnas 28 (2011), S. 1–42.
- GOMBRICH, Ernst H., The Story of Art, London ¹⁵1989.
- GONNELLA, Julia, Columns and Hieroglyphs. Magic Spolia in Medieval Architecture of Northern Syria, in: Muqarnas 27 (2010), S. 103–120.
- GRABAR, Oleg, Mostly Miniatures. An Introduction to Persian Painting, Princeton 2000.
- GRABAR, Oleg, The Formation of Islamic Art, New Haven/London 1973.
- GRABAR, Oleg/NATIF, Mika, The Story of Portraits of the Prophet Muhammad, in: Studia Islamica 96 (2003), S. 19–38.
- GRUBER, Christiane, Images of the Prophet Muhammad in and out of Modernity. The Curious Case of a 2008 Mural in Tehran, in: Visual Culture in the Modern Middle East, hrsg. v. Christiane Gruber/Sune Haugbolle, Bloomington 2013, S. 3–31.
- GRUBER, Christiane, Between Logos (*kalima*) and Light (*nūr*). Representations of the Prophet Muhammad in Islamic Painting, in: Muqarnas 26 (2009), S. 229–262.
- HEIDEMANN, Stefan, The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery, in: The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations

- into the Qur'ānic Milieu, hrsg. v. Angelika Neuwirth/Nicolai Sinai/Michael Marx, Leiden 2010, S. 149–195.
- HEYBERGER, Bernard/NAEF, Silvia (Hrsg.), La multiplication des images en pays d'Islam de l'estampe à la télévision (17^e–21^e siècle). Actes du colloque „Images: Fonctions et langages, l'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie“. Istanbul, Université du Bosphore/Boğaziçi Üniversitesi, 25–27 mars 1999, Würzburg 2003.
- HILLENBRAND, Robert, The Schefer Ḥarīrī. A Study in Islamic Frontispiece Design, in: Arab Painting. Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts, hrsg. v. Anna Contadini (Handbuch der Orientalistik 1.90), Leiden/Boston 2007, S. 117–134.
- HOFFMAN, Eva, Between East and West. The Wall Paintings of Samarra and the Construction of Abbasid Princely Culture, in: Muqarnas 25 (2008), S. 107–132.
- HOFFMAN, Eva, The Beginnings of the Illustrated Arabic Book. An Intersection between Art and Scholarship, in: Muqarnas 17 (2000), S. 37–52.
- HOFFMAN, Eva, The Author Portrait in Thirteenth Century Arabic Manuscripts. A New Islamic Context for a Late Antique Tradition, in: Muqarnas 10 (1993), S. 6–20.
- HOROVITZ, Josef, Die Beschreibung eines Gemäldes bei Mutanabbi, in: Der Islam 1 (1910), S. 383–389.
- İPŞİROĞLU, Mazhar Şevket, Das Bild im Islam. Ein Verbot und seine Folgen, Wien/München 1971.
- KAREV, Yury, Qarakhanid Wall Paintings in the Citadel of Samarqand. First Report and Preliminary Observations, in: Muqarnas 22 (2005), S. 45–84.
- KREISER, Klaus, The Equestrian Statue of the Qajar Ruler Nāṣir ad-Dīn Shāh in Teheran, in: Iran und iranisch geprägte Kulturen. Studien zum 65. Geburtstag von Bert Fragner, hrsg. v. Markus Ritter/Ralph Kauz/Birgitt Hoffmann, Wiesbaden 2008, S. 389–398.
- KREISER, Klaus, Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840–1916, in: Muqarnas 14 (1997), S. 103–117.
- KÜHNEL, Ernst, Miniaturmalerei im islamischen Orient, Berlin 1923.
- MARSHAK, Boris I., Pre-Islamic Painting of the Iranian Peoples and its Sources in Sculpture and the Decorative Arts, in: Peerless Images. Persian Painting and its Sources, hrsg. von Eleanor Sims/Boris Marshak/Ernst J. Grube, New Haven/London 2002, S. 7–19.
- MILSTEIN, Rachel/RÜHRDANZ, Karin/SCHMITZ, Barbara, Stories of the Prophet. Illustrated Manuscripts of Qīṣaṣ al-Anbiyā' (Islamic Art and Architecture Series 8), Costa Mesa 1999.
- MILWRIGHT, Marcus, Rum, Sin and the Idea of the ‚Portrait' in Medieval Arabic Literary and Visual Culture, in: Journal of Modern Hellenism 28 (2010/2011), S. 75–102.
- MORGAN, David, The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice, Berkeley 2005.
- NAEF, Silvia, Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit, München 2007.
- NECIPOĞLU, Gülrü, The Scrutinizing Gaze in the Aesthetics of Islamic Visual Cultures, in: Muqarnas 32 (2015), S. 23–61.
- NEWID, Mehr Ali, Der schiitische Islam in Bildern. Ritual und Heilige, München 2006.
- NOYES, James, The Politics of Iconoclasm. Religion, Violence and the Culture of Image-Breaking in Christianity and Islam, London/New York 2013.

- OBERAUER, Norbert, Frömmigkeitsvorstellungen im Islam, in: Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion, hrsg. v. Rainer Brunner, Stuttgart 2016, S. 278–293.
- PANCAROĞLU, Oya, Socializing Medicine. Illustrations of the Kitāb ad-Diryāq, in: Muqarnas 18 (2001), S. 155–172.
- PARET, Rudi, Die Entstehung des Bilderverbots, in: Kunst des Orients 11 (1976/77), S. 158–181.
- PARET, Rudi, Das islamische Bilderverbot und die Schia, in: Festschrift Werner Caskel, hrsg. v. Erwin Gräf, Leiden 1968, S. 224–232.
- PARET, Rudi, Textbelege zum islamischen Bilderverbot, in: Das Werk des Künstlers. Festschrift Hubert Schrade, Stuttgart 1960, S. 36–48.
- VAN REENEN, Dan, The ‚Bilderverbot‘. A New Survey, in: Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients 67 (1990), S. 27–77.
- RITTER, Markus, Zum ‚Siegesmonument‘ in islamischer Kunst. Schlachtenbild und Trophäen an einem Portal im safawidischen Isfahan, Iran 17. Jahrhundert, in: Inszenierung des Sieges – Sieg der Inszenierung, hrsg. v. Michaela Fahlenbock/Lukas Madersbacher/Ingo Schneider, Innsbruck 2011, S. 181–198.
- ROXBURGH, David, Concepts of the Portrait in Islamic lands, c. 1300–1600, in: Dialogues in Art History, from Mesopotamian to Modern. Readings for a New Century, hrsg. v. Elizabeth Cropper, Washington, D. C./New Haven 2009, S. 119–137.
- SCHLUMBERGER, Daniel/SOURDEL-THOMINE, Janine, Lashkari Bazar. Une résidence royale ghaznévide et ghorida, Paris 1963–1978.
- SEIPEL, Wilfried, *Nobiles officinae*: Die königlichen Hofwerkstätten zu Palermo zur Zeit der Normannen und Staufer im 12. und 13. Jahrhundert [Ausstellungskatalog Wien und Palermo, 2003–2004], Wien 2004.
- SHAW, Wendy, What is ‚Islamic‘ Art? Between Religion and Perception, Cambridge 2019.
- SHAW, Wendy, Ottoman Painting. Reflections of Western Art from the Ottoman Empire to the Turkish Republic, London 2011.
- SIMS, Eleanor/MARSHAK, Boris I./GRUBE, Ernst J., Peerless Images. Persian Painting and its Sources, New Haven/London 2002.
- SOUCEK, Priscilla, Art. „taṣwīr 1. Painting and Other Representational Art“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition 10, Leiden 2000, S. 361–363.
- SOUCEK, Priscilla, The Theory and Practice of Portraiture in the Persian Tradition, in: Muqarnas 17 (2000), S. 97–108.
- SOUCEK, Priscilla, Nizāmī on Painters and Painting, in: Islamic Art in the Metropolitan Museum, hrsg. v. Richard Ettinghausen, New York 1972, S. 9–21.
- SOURDEL-THOMINE, Janine/SPULER, Berthold, Die Kunst des Islam (Propyläen Kunstgeschichte 4), Berlin 1973.
- TOUATI, Houari (Hrsg.), De la figuration humaine au portrait dans l’art islamique (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 116), Leiden/Boston 2015.
- WARE, Kallistos, Die östliche Christenheit, in: Geschichte des Christentums, hrsg. v. John MacManners, Frankfurt am Main/New York 1993, S. 145–174.

WEIS, Friederike, Das Bildnis im Bild – Porträts und ihre Betrachter auf persischen und moghulischen Miniaturen, in: Taswir. Islamische Bildwelten und Moderne, hrsg. von Hendrik Budde/Almut S. Bruckstein Çoruh, Berlin 2009, S. 175–178.

WENSINCK, Arent Jan/FAHD, Toufic: Art. „šūra“, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition 9, Leiden 1997, S. 889–892.

WHELAN, Estelle, The Public Figure. Political Iconography in Medieval Mesopotamia, London 2006.

Bildnachweis

Abb. 1: nach Schlumberger 1963–1978.

Abb. 2: Universität Tübingen, Forschungsstelle für Islamische Numismatik

Abb. 3: Museum für Islamische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Fotograf: Wolfgang Selbach

Abb. 4/5: Foto Lorenz Korn

PATRICK FRANKE

Begründungen männlicher und weiblicher Beschneidung im vormodernen Islam

Ibn Qaiyim al-Ğauzīya als Beispiel

Im sunnitischen und schiitischen Islam gilt die Knabenbeschneidung als Pflicht, einige islamische Gelehrte halten bis heute auch die Beschneidung von Mädchen für notwendig.¹ Der Begriff ‚Beschneidung von Mädchen‘ (*ḥitān al-banāt*) ist dabei nicht ganz unumstritten, viele der Menschen- und Frauenrechtsorganisationen, die den Brauch seit Jahren bekämpfen, bevorzugen den Begriff ‚weibliche Genitalverstümmelung‘ (*Female Genital Mutilation; FGM*), um auf die Schwere und Tragweite des Eingriffs aufmerksam zu machen. Den Begriff ‚Beschneidung‘ für diese Praktik lehnen sie als verharmlosend ab, weil er ihrer Meinung nach unzulässigerweise eine Parallele zur männlichen Beschneidung herstellt, die von ihnen als weniger schwerwiegend eingestuft wird. Dies hat wiederum zu verärgerten Reaktionen männlicher Anticircumcisionisten geführt, die die Entfernung der Vorhaut ebenfalls als unzulässigen Eingriff in die körperliche Integrität betrachten und es als ungerecht ansehen, dass bei Frauen und Männern unterschiedliche Maßstäbe angelegt werden sollen. Sie betonen die Parallelität zwischen dem Eingriff bei Knaben und Mädchen.²

Auch einige betroffene Frauen lehnen den Begriff *Female Genital Mutilation* ab, weil sie sich vom Bild der ‚verstümmelten‘ Frau

¹ Roswitha BADRY, Zur ‚Mädchenbeschneidung‘ in islamischen Ländern. Religiös-rechtliche Aspekte und feministische Kritik, in: Freiburger FrauenStudien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung 5 (1999), S. 213–232, hier: S 219f.

² Ein Vertreter dieser Position ist Sami Awad ALDEEB ABU-SALIEH mit seinem Buch: *Male and Female Circumcision among Jews, Christians and Muslims. Religious, Medical, Social and Legal Debate*, Warren Center (Pa.) 2001.

stigmatisiert sehen.³ Der Nutzen des Verstümmelungsbegriff ist darüber hinaus deswegen in Frage gestellt, weil er zu Missverständnissen führen kann. 2006 fand zum Beispiel auf Initiative des deutschen Aktivisten Rüdiger Nehberg in Kairo eine Konferenz unter dem Titel „Verbot des Missbrauchs des weiblichen Körpers“ statt, bei der verschiedene hochrangige islamische Gelehrte ‚weibliche Genitalverstümmelung‘ als einen unislamischen Brauch verurteilten.⁴ Diesen Aussagen stehen Fatwas zum Teil derselben Gelehrten gegenüber, die weibliche Beschneidung unterstützen.⁵ Es ist für islamische Gelehrte, die weibliche Beschneidung befürworten, leicht, ‚weibliche Genitalverstümmelung‘ zu verurteilen, weil sie die von ihnen befürwortete Form der Beschneidung, die Klitoridektomie, nicht als Genitalverstümmelung betrachten. Die Probleme, die es mit dem Begriff der ‚weiblichen Genitalverstümmelung‘ gibt, haben inzwischen einige Menschenrechtsorganisationen dazu gebracht, den Begriff nicht mehr oder nur noch einer abgewandelten Form zu verwenden. Sie sprechen wieder von weiblicher Genitalbeschneidung oder benutzen die kombinierte Abkürzung FGM/C (*Female Genital Mutilation/Cutting*), um noch besser zwischen verschiedenen Schweregraden des körperlichen Eingriffs unterscheiden zu können.

Angesichts der modernen Auseinandersetzungen um männliche und weibliche Beschneidung stellt sich die Frage, wie im Islam diese Praktiken begründet werden. Unterscheiden sich die islamischen Begründungen von Beschneidung bei Mann und Frau? Wie weit wurden männliche und weibliche Beschneidung parallel gedacht? Der vorliegende Aufsatz

³ Vgl. zum Beispiel die Website des Netzwerks gegen Mädchenbeschneidung Schweiz, <https://www.maedchenbeschneidung.ch/netzwerk/maedchenbeschneidung/maedchenbeschneidung/#c80>.

⁴ Dörthe ENGELS, Die islamrechtliche Beurteilung der Mädchenbeschneidung. Eine kritische Analyse des Beschlusstextes der Gelehrtenkonferenz ‚Verbot des Missbrauchs des weiblichen Körpers‘ vom 22. bis 23. November 2006 an der Azhar-Universität in Kairo im Kontext moderner Entwicklungen in der islamischen Rechtsfindungspraxis, Masterarbeit Freie Univ. Berlin, 2008.

⁵ Siehe Elisabeth TREPESCH, Die Debatte über weibliche Genitalverstümmelung in ägyptischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Recht und Islam 8 (2016), S. 159–180, hier: S 165f.

versucht auf diese Fragen Antworten zu geben und legt dabei, passend zum Rahmen dieser Veröffentlichung, den Fokus auf die vormoderne Zeit, allerdings schlägt er an verschiedenen Stellen auch den Bogen zur Gegenwart.

Ziel ist es zu zeigen, dass es in der islamischen Normenlehre eine fest verankerte Tradition der Befürwortung von männlicher und weiblicher Beschneidung gibt, die sich bis in die Frühzeit des Islams zurückverfolgen lässt. Worauf stützt sie sich? Dies soll anhand der Auswertung einer Abhandlung des syrischen Gelehrten Ibn Qaiyim al-Dschauziya (gest. 1351) gezeigt werden, die sich mit den islamischen Regeln, die für Neugeborene gelten sollen, befasst. Bevor wir uns mit dieser Abhandlung und ihrer Begründung von männlicher und weiblicher Beschneidung auseinandersetzen, möchte ich jedoch zunächst eine kurze Einführung in die Geschichte des *Fiqh*, der islamischen Normenlehre, geben, weil sonst die Argumentation dieser Abhandlung nicht verständlich wird.

1 *Fiqh*: die Entwicklung der islamischen Normenlehre

Fiqh wird häufig als ‚Islamische Jurisprudenz‘ übersetzt, doch ist es weit mehr als das: Es ist die islamische Wissenschaft, die sich mit der Gewinnung von Handlungsnormen aus Koran und Sunna für die verschiedenen Fragen des Lebens beschäftigt, ist also keineswegs auf das weltliche Recht beschränkt. Man übersetzt es insofern wohl richtiger mit ‚Islamische Normenlehre‘.⁶ Die Anfänge dieser Disziplin liegen bereits im 7. Jahrhundert: Die Erteilung von Fatwas durch Muftis kann als historischer Ausgangspunkt der *Fiqh*-Wissenschaft betrachtet werden. Der arabische Begriff *muftī* ist von dem Verb *aftā*, *yuftī* abgeleitet, das die religiöse Ratgebung bzw. Erteilung von Auskünften zu normativen Fragen bezeichnet. Der erteilte Rat bzw. die Auskunft selbst wird Fatwa genannt. Fatwas sind das islamische Gegenstück zu den Responsen, mit denen in der Spätantike die Vorsteher (Geonim) der babylonischen Talmud-

⁶ Um Missverständnisse zu vermeiden, wird der Begriff *Fiqh* deswegen zunehmend auch so in der wissenschaftlichen Literatur übersetzt, vgl. z. B. Ali GHANDOUR, *Fiqh*, Einführung in die islamische Normenlehre, Freiburg i. Br. 2014.

akademien auf Anfragen ihrer jüdischen Glaubensgenossen zu antworten pflegten.

Das islamische Fatwa-Wesen hat seinen Ursprung in der Beratungsaktivität des Propheten Muḥammad gegenüber seiner Gemeinde.⁷ Sie schlägt sich auch im Koran nieder. So heißt es in Sure 4:127: „Sie bitten dich um Auskunft (*yastaftūnaka*) über die Frauen. Sprich: ‚Gott gibt euch Auskunft über sie‘ (*Allāhu yufīkum fihinna*).“ Bei den Antworten, die Muḥammad den Fragestellern gab, stützte er sich allerdings keineswegs immer auf Offenbarungen. Nach seinem Tod übernahmen die Kalifen zum Teil auch seine Rolle als Auskunftgeber. Daneben gab es jedoch noch viele andere Personen, an die man sich bei Fragen zu rituellen, ethischen und rechtlichen Angelegenheiten wandte. Hierzu gehörten insbesondere Muḥammads Diener Abū Huraira und Anas ibn Mālik sowie seine Frauen ʿĀʾiṣa und Umm Salama, die man vor allem deswegen als wichtige Autoritäten betrachtete, weil sie sich häufig in seinem Umfeld aufgehalten hatten. Andere Personen waren deswegen als Auskunftgeber beehrt, weil sie eine besonders intime Kenntnis des Korans besaßen, wie Muḥammads Schreiber Zaid ibn Ṭābit in Medina und Abū Mūsā al-Aṣʿarī in Basra. Schließlich gab es noch solche Personen, die man vor allem wegen ihres umfassenden Wissens, ihrer Intelligenz und Urteilsfähigkeit um Auskünfte bat. Hierzu gehörte insbesondere ʿAbdallāh ibn ʿAbbās (gest. 688), ein Cousin des Propheten, der während des Kalifats von ʿAlī ibn Abī Ṭālib (reg. 656–661) als Statthalter von Basra fungierte und nach dessen Ermordung von der politischen Bühne zurückgezogen in der Stadt Mekka lebte. Bei seinen Auskünften zu Fragen der Lebenspraxis stützte er sich meist nicht auf Koran oder Prophetenüberlieferung, sondern auf sein eigenes Urteil (*Raʾy*).⁸

Im Laufe der Zeit bildeten sich verschiedene lokale Schulen der Fatwa-Erteilung heraus, innerhalb derer Regeln für die Normenfindung

⁷ Zur frühen Geschichte des Fatwa-Wesens siehe Harald MOTZKI, Religiöse Ratgebung im Islam. Entstehung, Bedeutung und Praxis des *mufī* und der *fatwā*, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 2 (1994), S. 3–22.

⁸ Vgl. Harald MOTZKI, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts, Stuttgart 1991, S. 256.

und Fatwa-Erteilung entwickelt wurden. Die Wissenschaft, die sich mit der Normenfindung befasst, erhielt außerdem einen eigenen Namen. *Fiqh* (wörtl. ‚Verständnis‘, ‚Kenntnis‘, ‚Einsicht‘), der Begriff, auf den man dafür zurückgriff, bezeichnete im Anschluss an den koranischen Gebrauch (vgl. Q 9:122) zunächst ganz allgemein die Kenntnis der Religion, wurde dann aber zum Namen einer eigenen Disziplin, die sich mit der ethischen und rechtlichen Bewertung von Handlungen befasst. Diejenigen, die sich mit dieser Disziplin auskennen, nannte man *fuqahāʾ* (Singular: *faqīh*). Von Medina ist bekannt, dass es hier schon um die Wende zum 8. Jahrhundert ein Kollegium von sieben *fuqahāʾ* gab, das bei rituellen, rechtlichen und ethischen Fragen konsultiert wurde.⁹

Neben Medina existierten noch vier weitere bedeutende Zentren der Fiqh-Gelehrsamkeit: Mekka, die beiden neu gegründeten arabischen Lagerstädte Basra und Kufa im Irak und Syrien. Bemerkenswert ist, dass in fast allen diesen Zentren im Laufe der Zeit Mawālī, also nicht-arabische Klienten arabischer Stämme, die Führung der Fiqh-Gelehrsamkeit übernahmen.¹⁰

Als Beispiel für einen besonders angesehenen Fiqh-Gelehrten, der einen solchen Mawālī-Hintergrund hat, kann al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728) genannt werden. Er war im frühen 8. Jahrhundert die wichtigste Fiqh-Autorität in Basra und hatte einen großen Schülerkreis. Selbst im Hedschas erlangten Mawālī eine Führungsstellung im Fiqh. So war in Medina in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts der Perser Rabīʿa ibn Farrūḥ (gest. 753) einer der bedeutendsten Fiqh-Gelehrten, neben arabischen Gelehrten wie Yaḥyā ibn Saʿīd al-Anṣārī (gest. 760) und Ġaʿfar ibn Muḥammad (gest. 762).

In Kufa gab es zu dieser Zeit zwei Juristengruppen. Die eine, in der die Mawālī dominierten, war stärker rationalistisch orientiert und sah neben dem Koran eigene Urteilsbemühung (*al-iğtihād bi-r-raʿy*) in Form von Analogieschluss (*qiyās*) als das wichtigste Mittel zur Normenfindung an.

⁹ Vgl. Charles PELLAT, Art. „Fuqahāʾ Madīna as-sabʿa“, in: Encyclopaedia of Islam. New Edition 12 (2004), S. 310–312.

¹⁰ Vgl. dazu Harald MOTZKI, The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law, in: Islamic Law and Society 6.3 (1999), S. 293–317.

Sie wurde um die Mitte des 8. Jahrhunderts von dem aus Ostiran stammenden Gelehrten Abū Ḥanīfa (gest. 767) angeführt, der als neues Instrument der Normenfindung die Billigkeitserwägung (*istiḥsān*) in den Fiqh einführte. Die andere, traditionalistische Juristengruppe, die von arabischen Gelehrten wie aš-Šaʿbī (gest. in den 720ern) und Sufyān at-Taurī (gest. 778) angeführt wurde, war dagegen stärker an den Überlieferungen über die Handlungsweise des Propheten (*sunnat an-nabī*) orientiert und lehnte den Qiyās ab.¹¹

Aus den lokalen Schulen entwickelten sich im Laufe des 8. Jahrhunderts verschiedene Lehrrichtungen (*maḏāhib*, sing. *maḏhab*) des Fiqh, die stärker auf Personen orientiert waren und eine überregionale Ausstrahlung entwickelten.¹² Sie werden im Deutschen auch als ‚Rechtsschulen‘ bezeichnet:

- Der in Kufa wirkende Abū Ḥanīfa gewann mit seiner Lehrrichtung, die als hanafitisch bezeichnet wird, zahlreiche Anhänger unter den nicht-arabischen Muslimen in Chorasān und Transoxanien.¹³
- Der in Basra tätige Mufti Ġābir ibn Zaid (gest. 723) legte die Grundlage der ibaditischen Lehrrichtung, die bis heute noch in Oman und bei den Berbern Nordafrikas viele Anhänger hat.
- Oberhaupt der Rechtsschule von Medina war um die Mitte des 8. Jahrhunderts Mālik ibn Anas (gest. 795). Er war der Auffassung, dass Medina als der Ort, in dem der Prophet seine religiöse Bewegung zur Entfaltung gebracht und einen Staat gegründet hatte, eine heilige, lebendige Tradition korrekter Praxis (*ʿamal*) verkörperte, die als Orientierungspunkt für die Bewertung rechtlicher Lehren dienen könnte. Das, was an Praktiken in Medina allgemein anerkannt war, wurde hier auch als *iğmāʿ* (‚Konsens‘) bezeichnet. Mālik hat seinen Wissensschatz schriftlich in seinem Werk *al-Muwatṭʿa* niedergelegt, dem

¹¹ Vgl. zu dem Gegensatz Christopher MELCHERT, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th – 10th Centuries C.E.*, Leiden 1997, S. 3.

¹² Siehe MELCHERT, *Formation of the Sunni Schools*, S. 32–40.

¹³ Vgl. dazu Christopher MELCHERT, *The Spread of Ḥanafism to Central Asia*, in: *Medieval Central Asia and the Persianate World. Iranian Tradition and Islamic Civilisation*, hrsg. v. A.C.S. Peacock/D.G. Tor, London 2015, S. 13–30.

ersten vollständig erhaltenen Werk der islamischen Normenlehre.¹⁴ Seine Rechtsschule, die als malikitisch bezeichnet wird, verbreitete sich noch zu seinen Lebzeiten nach Ägypten, von dort aus später nach Nordafrika und al-Andalus.

Im 9. Jahrhundert haben verschiedene Fiqh-Gelehrte versucht, Synthesen zwischen den bis dahin entwickelten Prinzipien der Normenfindung herzustellen. Der bedeutendste von ihnen war der arabische Gelehrte aš-Šāfi'ī (gest. 820), der sich Anfang des 9. Jahrhunderts in al-Fustāṭ, dem Zentrum der arabischen Herrschaft in Ägypten, niederließ, wo er bis zu seinem Tod lehrte. Aš-Šāfi'ī hat die zu seiner Zeit bereits anerkannten Prinzipien der Rechtsfindung zum ersten Mal in ein kohärentes theoretisches System gebracht. Anders als die Anhänger Abū Ḥanīfas verwarf aš-Šāfi'ī allerdings das ungebundene freie Räsonnieren des Ra'y und den Istiḥsān; als erlaubte Mittel der Normenfindung betrachtete er allein Koran, Sunna, Iğmā' und Qiyās, wobei er für den Qiyās strenge Regeln festlegt. Diese Lehre von den „vier Rechtsquellen“ hat sich später im Bereich des sunnitischen Islams weitgehend durchgesetzt. Obwohl sich aš-Šāfi'ī in seinen Werken sehr stark gegen das Prinzip des *taqlīd* („Nachahmung“), also der Befolgung der Meinung anderer Gelehrter, aussprach, hat sich schließlich um seine Lehren ebenfalls eine eigene Schule gebildet, die als schafitisch bezeichnet wird. Ihr Zentrum war Ägypten, von wo sie sich später auch in den Irak, nach Chorasān und in den Jemen ausbreitete.

Später hat sich im Bereich des sunnitischen Islams noch eine weitere Rechtsschule herausgebildet, die nach dem Bagdader Prediger Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 855) benannt ist:

- Aḥmad ibn Ḥanbal war ein moralischer Rigorist, der die Notwendigkeit des Weltverzichts (*zuhd*) und der Gewissensfrömmigkeit (*wara'*), zu denen er jeweils eigene Sammlungen von Geschichten und Aussprüchen früherer Frommer zusammenstellte, besonders betonte. Unter dem abbasidischen Kalifen al-Mu'taṣim (reg. 833–842) wurde

¹⁴ Vgl. Yasin DUTTON, *The Origins of Islamic Law. The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Mādan 'Amal*, Richmond 1999.

er verhaftet und zu einer Prügelstrafe verurteilt, weil er nicht dazu bereit war, sich zu der damals staatlich verkündeten Doktrin der Unerschaffenheit des Korans zu bekennen. Für Aḥmad ibn Ḥanbal stand fest, dass der Koran die unerschaffene Rede Gottes ist und auch wörtlich ausgelegt werden muss. Die Hanbaliten, wie man die Anhänger Aḥmad ibn Ḥanbals nannte, bemühten sich vor allem um Sammlung und Überlieferung von Hadithen. Im 11. Jahrhundert entwickelte sich das Hanbalitentum aber auch zu einer eigenen Lehrrichtung im Fiqh. Sie erhielt in dieser Zeit kalifale Förderung und verbreitete sich insbesondere in Bagdad sowie bei den städtischen Eliten von Syrien und Palästina.

Alle die bisher genannten Lehrrichtungen existieren bis heute im Islam weiter. Daneben gab es im Mittelalter noch verschiedene andere Rechtsschulen, die inzwischen untergegangen sind:

- Hierzu gehört zum Beispiel der Maḏhab des syrischen Gelehrten ʿAbd ar-Raḥmān al-Auzāʿī (gest. 774). Er war im 8. Jahrhundert die von den Umayyaden favorisierte Lehrrichtung und verbreitete sich als solche schon in dieser Zeit nach al-Andalus, wurde dort jedoch bald von der malikitischen Rechtsschule verdrängt. In Damaskus gehörten noch bis ins 10. Jahrhundert viele Qāḍīs diesem Maḏhab an.¹⁵
- Ebenfalls nicht unbedeutend war die Rechtsschule von Sufyān at-Taurī, dem arabischen Gelehrten, der um die Mitte des 8. Jahrhunderts die traditionalistisch ausgerichtete Juristengruppe in Kufa anführte. Seine Rechtsschule strahlte vor allem nach Nordafrika und al-Andalus aus.

Obwohl die Rechtsschulen von al-Auzāʿī und Sufyān at-Taurī schon im Mittelalter ihre personelle Basis verloren, vielleicht weil sie zu sehr mit der Umayyadendynastie verbunden waren,¹⁶ werden nichtsdestoweniger

¹⁵ Vgl. Gerhard CONRAD, *Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzāʿī*. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte, Beirut 1994.

¹⁶ Vgl. dazu Steven JUDD, *Al-Awāʿī and Sufyān al-Thawrī: the Umayyad Madhab?*, in: *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, hrsg. v. Peri J. Bearman et al., Cambridge 2005, S. 10–25.

ihre Lehrauffassungen zu verschiedenen Einzelfragen bis heute in den Fiqh-Handbüchern der anderen Rechtsschulen überliefert. Hierbei muss auch berücksichtigt werden, dass die Darstellung des Dissenses (*iḥtilāf*) der frühen *fuqahāʿ* über bestimmte Einzelfragen eines der wichtigsten Themen der Fiqh-Literatur ist.

Kennzeichnend für die Entwicklung der Fiqh-Wissenschaft nach dem 10. Jahrhundert ist die zunehmende Systematisierung und Aufgliederung. Von grundlegender Bedeutung ist die Einteilung des Fiqh in die sogenannten *uṣūl* (‚Wurzeln‘) und *furūʿ* (‚Äste‘). Unter den *uṣūl* versteht man die theoretischen Grundlagen der Normenfindung. Hierzu gehören die vier von aṣ-Šāfiʿi genannten Rechtsquellen Koran, Sunna, Qiyās und Iḡmāʿ, daneben aber auch solche Prinzipien wie ‚Orientierung am Gemeinwohl‘ (*istiṣlāḥ*), ‚Abwägen‘ (*tarǧīḥ*), ‚Annahme von Kontinuität‘ (*istiṣḥāb*) oder Berücksichtigung von ‚Gewohnheitsrecht‘ (‚urf).

Außerdem wurden und werden in den Uṣūl al-Fiqh, die sich zu einer eigenen Unterdisziplin der Fiqh-Wissenschaft entwickelt hat, die verschiedenen Kategorien (*aḥkām*; sing. *ḥukm*) erörtert, die zur Beurteilung von Handlungen und Rechtsakten verwendet werden. Hierzu gehören insbesondere die sogenannten Verpflichtungskategorien (*aḥkām at-taklīf*), mit denen die menschlichen Handlungen gekennzeichnet werden. Allgemein setzt sich ab dem 11. Jahrhundert die Auffassung durch, dass es insgesamt fünf solcher Verpflichtungskategorien gibt:

1. obligatorisch (*farḍ* oder *wāǧib*),
2. empfohlen (*mandūb*) oder erwünscht (*mustaḥabb*) bzw. Sunna,
3. erlaubt (*ḥalāl* oder *mubāḥ*),
4. verpönt od. verhasst (*makrūh*),
5. verboten (*ḥarām* oder *maḥzūr*).¹⁷

Der Begriff *ḥukm* wird allerdings nicht nur zur Einteilung der Normativität von Handlungen, sondern auch zur Beurteilung des Reinheitsgrades von Sachen und Lebewesen sowie zur Gültigkeit von Rechtshandlungen verwendet.

¹⁷ Vgl. zu diesen fünf Verpflichtungskategorien Kemal FARUKI, *Al-Aḥkām al-khamsah: The Five Values*, in: *Islamic Studies* 5.1 (1966), S. 43–98.

Im Gegensatz zu den *uṣūl*, den theoretischen Prinzipien, befassen sich die *furū* mit den einzelnen Rechtsfeldern, in denen diese Prinzipien angewendet werden. Die wichtigsten übergeordneten Rechtsfelder sind hierbei die *ʿibādāt* (‚gottesdienstliche Handlungen‘), die *muʿāmalāt* (‚zwischenmenschliche Beziehungen‘) und die *ʿuqūbāt* (‚Strafen‘), die sich jeweils aber noch weiter auffächern.¹⁸ *Furū* -Bücher sind so aufgebaut, dass sie die einzelnen Rechtsfelder durchgehen und dann jeweils den Dissens unter den Gelehrten zu den einzelnen Sachfragen darstellen. Der Dissens bezieht sich dabei meistens auf die Zuordnung dieser Sachfragen zu bestimmten *aḥkām*. Die Frage der Beschneidung (*ḥitān*) von Jungen und Mädchen wird in den *furū* -Büchern meist in den Kapiteln zur rituellen Reinheit (*tahāra*) abgehandelt, die in das Rechtsfeld der *ʿibādāt* gehören.

Die Ausdifferenzierung des Fiqh zeigt sich auch darin, dass ab dem 12. Jahrhundert verschiedene Gelehrte damit begannen, Monographien zu den *aḥkām* bestimmter Personengruppen abzufassen. Der hanbalitische Gelehrte Ibn al-Ğauzī (gest. 1201), der in Bagdad wirkte, schrieb zum Beispiel eine Spezialabhandlung über die *aḥkām*, die die Frauen betreffen, in der er die verschiedenen für sie geltenden Gebote und Verbote behandelte.¹⁹ Die traditionalistische Ausrichtung Ibn al-Ğauzīs zeigt sich darin, dass er sich bei der Behandlung der einzelnen Fragen fast ausschließlich darauf beschränkt, Hadithe und andere Überlieferungen, von denen viele auf die ersten Generationen der Muslime zurückgeführt werden, zu referieren.

Ibn Qaiyim al-Ğauzīya (gest. 1351), ebenfalls ein Hanbalit, der aber in Damaskus lebte, verfasste Abhandlungen über die *aḥkām* der *ahl al-ḡimma*, also der nicht-muslimischen Schutzbefohlenen, sowie über die *aḥkām*, die für die Neugeborenen gelten. Letztere Abhandlung mit dem Titel *Tuhfat al-maudūd bi-aḥkām al-maulūd*²⁰ (‚Die Kostbarkeit des

¹⁸ Vgl. zu dieser Einteilung Tilman NAGEL, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001, S. 38.

¹⁹ Das Buch, das im Arabischen den Titel *Aḥkām an-nisā* hat, wurde von Hannelies Koloska unter dem Titel ‚Das Buch der Weisungen für Frauen‘ übersetzt.

²⁰ Es handelt sich um einen der typischen klassisch-arabischen Buchtitel, die sich aus einer *Leitphrase*, „die keine Information über den Inhalt des Werkes kommuniziert und nur

Geliebten hinsichtlich der Regeln des Neugeborenen‘) ist seit den 1960er Jahren mehrfach in verschiedenen kommerziellen Ausgaben gedruckt worden, was als Ausdruck ihrer Popularität in gegenwärtigen islamischen Diskursen gewertet werden kann. Sie wird in Kreisen frommer Muslime nicht als eine historische Quelle gelesen, sondern als Ratgeber, der den Gläubigen helfen soll, ein gottgefälliges Leben zu führen.²¹ Aus kulturgeschichtlicher Perspektive ist die Abhandlung, die schon 1968 Quellengrundlage einer deutschen Dissertation war,²² deswegen interessant, weil sie als Quelle zur Beantwortung der Frage dienen kann, inwieweit im islamischen Mittelalter eine ‚Entdeckung des Kindes‘ stattgefunden hat.²³

2 Ibn Qaiyims Abhandlung *Tuhfat al-maudūd bi-aḥkām al-maulūd*

Ich werde Ibn Qaiyims Abhandlung *Tuhfat al-maudūd bi-aḥkām al-maulūd* als meine Hauptquelle verwenden, weil sie ein Kapitel über die Beschneidung enthält, das in der modernen Druckausgabe²⁴ über 90 Seiten lang ist. Es zeigt, wie männliche und weibliche Beschneidung im islamischen Mittelalter gedacht und konzeptionalisiert werden konnte. Ibn Qaiyim al-Ğauziya, der Autor, war der wichtigste Schüler des bekannten

dazu dienen soll, beim Leser eine positive Einstellung zu dem betreffenden Buche herbeizuführen“ (Arne A. Ambros), und einer *Themaphrase*, die sich mit der Leitphrase reimt und das Thema des Textes nennt, zusammensetzt, siehe dazu Arne A. AMBROS, Beobachtungen zu Aufbau und Funktionen der gereimten klassisch-arabischen Buchtitel, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 80 (1990), S. 13–57, hier: S 13.

²¹ Birgit KRAWIETZ, Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works, in: Mamluk Studies Review 10.2 (2006), 19–64, hier: S 59f.

²² Gerhard ADAMEK, Das Kleinkind in Glaube und Sitte der Araber im Mittelalter, Diss. phil. Bonn 1968.

²³ Unter diesem Aspekt diskutiert Avner GIL’ADI, Children of Islam. Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society, Basingstoke 1992, S. 19–34, das Buch. Er kommt – unter Heranziehung dieser und anderer arabischer Quellen – zu dem Schluss, dass in den Augen der mittelalterlichen muslimischen Gesellschaft Kindheit eine relativ kurze Periode war, jedoch nicht so kurz, wie es Philippe Ariès im Hinblick auf das mittelalterliche Europa beschrieben hatte (siehe GIL’ADI, S. 116).

²⁴ Die bibliographischen Angaben der hier verwendeten Druckausgabe sind: IBN QAIYIM AL-ĞAUZIYA, *Tuhfat al-maudūd bi-aḥkām al-maulūd*, hrsg. v. ‘Uṭmān ibn Ğum’a Ǧumairiya. Mekka 1436h (= 2014/15). Ich zitiere im Folgen aus dieser Ausgabe mit dem Kürzel TM.

hanbalitischen Gelehrten Ibn Taimīya (gest. 1328) und hat Werke zu den Uṣūl al-Fiqh, zur sufischen Ethik und zur prophetischen Medizin verfasst. Seine Abhandlung *Tuhfat al-maudūd* umfasst insgesamt 17 Kapitel. Die ersten zwei Kapitel befassen sich damit, dass es erwünscht (*mustaḥabb*) ist, nach Kindern zu streben (Kap. 1), und dass es verpönt (*makrūh*) ist, sich über die von Gott geschenkten Töchter zu ärgern (Kap. 2). Die Kapitel 3 bis 10 behandeln anschließend verschiedene auf das Neugeborene ausgerichtete Rituale (dazu gleich mehr); Kapitel 11 und 12 erörtern die ritualrechtliche Einordnung des Urins und des Speichels neugeborener Kinder (rein/unrein?). Kapitel 13 befasst sich mit der Zulässigkeit, beim Gebet Kinder mit sich zu führen. Kapitel 14 handelt davon, dass es erwünscht ist, Kinder und Frauen zu küssen, Kapitel 15 setzt sich mit der Pflicht auseinander, Kinder zurechtzuweisen, sie zu belehren und Gerechtigkeit unter ihnen walten zu lassen. Kapitel 16 ist ein Mischkapitel, das verschiedene Einzelfragen der Erziehung von Kindern behandelt. Kapitel 17 schließlich behandelt die verschiedenen Phasen des Menschenlebens von der Embryogenese bis zum Tod und dem Eintritt in Paradiesgarten oder Höllenfeuer.

Das uns hier interessierende neunte Kapitel über die Beschneidung ist mit seinen 90 Seiten eines der längsten des Buches. In sich ist es wiederum in 14 Abschnitte untergliedert. Wichtig für das Verständnis der Beschneidung ist, dass diese in Ibn Qaiyims Abhandlung nur eines von insgesamt acht auf das Neugeborene bezogenen Ritualen darstellt, die in den Kapiteln 3 bis 10 beschrieben werden:

1. die Gratulation an den Vater (Kap. 3),
2. die beiden Gebetsrufe *aḏān* und *iqāma*, die dem Neugeborenen ins rechte und linke Ohr geflüstert werden (Kap. 4),
3. der Taḥnīk, d. h. die Einträufelung einer gekauten Dattel in den Mund des Neugeborenen (Kap. 5),
4. die ‘Aqīqa, Schlachtung eines Opfertiers (Kap. 6),
5. das Schneiden des Haares, Aufwiegung mit Silber (Kap. 7),
6. die Namensgebung (Kap. 8),
7. die Beschneidung (Kap. 9),
8. das Stechen eines Ohrlochs (Kap. 10).

Bei jedem dieser Rituale wird jeweils der *ḥukm* erörtert. Gratulation, Gebetsruf, *taḥnīk* werden zum Beispiel als *mustaḥabb* eingestuft. Bei der ‘Aqīqa besteht ein Dissens, ob sie obligatorisch (*wāḡib*) ist oder nicht.

3 Die Sprache der Beschneidung

Ibn al-Qaiyims Kapitel über die Beschneidung beginnt mit einem Abschnitt, der einige sprachlichen Erklärungen enthält. Der Autor erläutert, dass männliche und weibliche Beschneidung beide *ḥitān* genannt werden, aber auch die Stelle des Körpers, an der die Beschneidung vorgenommen wird, *ḥitān* heißt. Das belegt er anhand des folgenden Hadith: „Wenn sich die beiden Beschneidungsstellen treffen, dann wird ein Ghusl obligatorisch“ (*Idā iltaqā al-ḥitānāni waḡaba al-ḡusl*; TM 219). Als *ghusl* wird in der islamischen Normenlehre eine große Waschung bezeichnet, die den gesamten Körper einschließt. Sie steht der kleinen Waschung *wuḍūʾ* gegenüber, die nach Ereignissen wie der Verrichtung der Notdurft oder Schlaf obligatorisch wird und bei der nur Gesicht, Hände und Füße gewaschen und die Haare überstrichen werden.

Die Beschneidungsstelle (*ḥitān*) des Mannes ist der „runde Rand unterhalb der Eichel“ (*al-ḥarf al-mustadīr ‘alā asfal al-ḥaṣafa*), die Beschneidungsstelle der Frau „die Haut oberhalb der Geschlechtsöffnung, die wie ein Hahnenkamm aussieht“ (*al-ḡilda ka-‘urf ad-dīk fauq al-farḡ*). Offensichtlich meint Ibn al-Qaiyim hier die äußeren Schamlippen. Allerdings ist nicht klar, ob sie seiner Ansicht nach vollständig entfernt werden sollten, denn er erklärt, dass der *ḥitān* der Frau die Haut ist, die nach dem Schnitt bestehen bleibt (*al-ḡilda allatī tabqā ba‘d al-qatʾ*). Am Ende des Abschnitts erklärt Ibn al-Qaiyim, dass es insgesamt mehr als 300 normative Regeln (*aḥkām*) gibt, die sich an das Zusammentreffen der beiden Beschneidungsstellen von Mann und Frau knüpfen; dieses Zusammentreffen komme dann zustande, wenn die Eichel des Mannes in der weiblichen Genitalöffnung verschwinde (TM 220).

Ḥitān hat noch eine dritte Bedeutung. Es bezeichnet nämlich auch die Einladung zu einem Festmahl, das anlässlich einer Beschneidung stattfindet (TM 221). Neben *ḥitān*, so wird in dem Kapitel ebenfalls erklärt, gibt es im Arabischen noch zwei spezielle Begriffe, die allein die weibliche

bzw. männliche Beschneidung bezeichnen, nämlich *ḥafḍ* und *i'ḍār*. Hinsichtlich der Definition von *ḥafḍ* zitiert unser Autor noch an späterer Stelle den schafiitischen Gelehrten al-Māwardī mit der folgenden Aussage (gest. 1058): „Was den *ḥafḍ* der Frau anlangt, so ist es das Zurückschneiden der Haut des Geschlechtsteils oberhalb des Eintrittsortes des Penis und der Harnöffnung auf die Wurzel, die wie ein Kern ist. Von ihm wird die überstehende Haut abgenommen, aber nicht die Wurzel“ (TM 279). Dieser Definition lässt sich entnehmen, dass sich *ḥafḍ* offenbar nicht auf die Schamlippen, sondern nur auf die Vorhaut der Klitoris bezog. Von mehreren Frauen in der Umgebung des Propheten ist bekannt, dass sie sich als „Klitoris-Beschneiderinnen“ (*muqaṭṭi'āt al-buḏūr*) betätigten.²⁵

Der Unbeschnittene wird auf Arabisch *al-aḡlaf* bzw. *al-aqlaf* genannt. Die beiden Begriffe sind von den Substantiven *ḡulfa* bzw. *qulfa* abgeleitet, die die Vorhaut bezeichnen, die bei der Beschneidung abgetrennt wird (TM 219). Die unbeschnittene Frau wird analog als die *qalfā'* bezeichnet (TM 274). Die Klitorisvorhaut, das *praeputium clitoridis*, wurde also mit der Penisvorhaut, dem *praeputium penis*, gleichgestellt. Dies macht sehr deutlich, dass bei der Beschneidung männlicher und weiblicher Körper im Sinne des *one-sex-model* von Thomas Laqueur²⁶ parallel gedacht wurden.

²⁵ Vgl. dazu den Artikel „Khafḍ“ in *Encyclopaedia of Islam. New Edition* 4 (1978), S. 913f.

²⁶ Nach Laqueur gab es in der wissenschaftlichen Wahrnehmung des Geschlechts menschlicher Körper in der Zeit um 1800 einen fundamentalen Umbruch. Während man vorher annahm, dass Frauen und Männer zwei unterschiedliche Ausformungen des gleichen Geschlechts darstellen und prinzipiell die gleichen Geschlechtsteile aufweisen, die nur in unterschiedlichen Versionen vorliegen (*one-sex model*), ging man danach von einer gänzlichen Andersartigkeit und Unvergleichbarkeit des weiblichen Körpers aus und interpretierte Vagina, Uterus, Eierstöcke, Menstruation, Laktation als allein für Frauen spezifische Körperteile bzw. Phänomene (*two-sex model*). Siehe Thomas LAQUEUR, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main/New York 1992, S. 10ff.

4 Der islamische Dissens über die Beurteilung der männlichen Beschneidung

Ibn al-Qaiyim referiert im vierten Abschnitt seines Beschneidungskapitels einen Dissens von Gelehrten aus der Gründerzeit des Fiqh: al-Auzā'ī, Rabī'a ibn Farrūḥ, Yaḥyā ibn Sa'īd al-Anṣārī, Mālik ibn Anas, aš-Šāfi'ī und Aḥmad ibn Ḥanbal hielten die Beschneidung für obligatorisch (*wāğib*), al-Ḥasan al-Baṣrī und Abū Ḥanīfa dagegen nur für eine überlieferte Norm (*sunna*) ohne obligatorischen Charakter (TM 236f.). Auffällig an dem hier beschriebenen Dissens ist die Tatsache, dass mit Ausnahme von Rabī'a alle diejenigen, die die strengere Sicht vertraten, Araber waren, während umgekehrt die beiden Vertreter der Mindermeinung einen Mawālī-Hintergrund hatten. Es liegt also die Vermutung nahe, dass der Dissens, der hier beschrieben wird, mit dem Gegensatz zwischen Arabern und Nicht-Arabern in der frühislamischen Gesellschaft zu tun hat.

Dies soll anhand eines kurzen historischen Exkurses über die politischen Auseinandersetzungen im spätumaiyadischen Staat über die Stellung der Mawālī, der nicht-arabischen Muslime, die sich einem arabischen Stamm angeschlossen hatten, aufgezeigt werden. Strittig war damals die Frage, ob diese Mawālī, die zum Teil in den Heeren der Araber mitkämpften oder mitgekämpft hatten, als vollwertige Muslime anerkannt werden sollten oder nicht. Die Entscheidung hatte vor allem steuerrechtliche Konsequenzen. Da Nicht-Muslime üblicherweise die Dschizya entrichten mussten, Muslime jedoch nicht, konvertierten Ende des 7. Jahrhunderts viele Bewohner des Sawād, des Fruchtlandes im Irak, zum Islam. Um einen Rückgang der staatlichen Einnahmen zu verhindern, erlegte ihnen al-Ḥağğāğ ibn Yūsuf, der Gouverneur des Irak, die Dschizya wieder auf und stellte sie damit den Nicht-Muslimen gleich.²⁷

Der umaiyadische Staat war während der Herrschaft der Kalifen 'Abd al-Malik ibn Marwān (692–705) und seines Sohns al-Walīd ibn 'Abd al-Malik (705–15) aus steuerrechtlichen Gründen an Übertritten der Bevölkerung zum Islam nicht interessiert. Durch Propagierung einer

²⁷ Daniel C. DENNETT, Jr., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge (Mass.) 1950, S. 4 und 39.

Beschneidungspflicht konnte man solche Übertritte begrenzen. In diesem Zusammenhang wurden verschiedene Hadithe verbreitet, die die Notwendigkeit der Beschneidung betonen und auch Aufnahme in Ibn al-Qaiyims Abhandlung gefunden haben, wie: „Wer zum Islam übertritt, soll sich beschneiden lassen, auch wenn er schon alt ist“ (TM 238). Auf der Klinge des Schwertes des Propheten habe gestanden: „Der Unbeschnittene wird im Islam nicht zugelassen, auch wenn er 80 Jahre alt ist“ (TM 239). Der alte Mensch müsse sich selbst dann beschneiden lassen, wenn er dabei zu Tode kommt (TM 241f.). Bekannt ist der Bericht von einem Statthalter von Baṣra, der damals eine Gruppe von älteren Männern, die von sich behaupteten, Muslime zu sein, untersuchen ließ. Als er fand, dass sie nicht beschnitten waren, ließ er sie trotz ungünstiger Wetterbedingungen auf der Stelle beschneiden (TM 245f.).²⁸

Al-Ḥasan al-Baṣrī war zu dieser Zeit einer der wichtigsten Kritiker des Beschneidungszwangs. Er kritisierte das Vorgehen des Statthalters von Basra und wies darauf hin, dass Muḥammad zahlreiche nicht-arabische Anhänger gehabt habe, bei denen Muḥammad nie eine Untersuchung angestellt habe, ob sie beschnitten seien oder nicht. Er meinte, dass eine Beschneidung nicht vorgenommen werden sollte, wenn zu befürchten war, dass der Mann gesundheitliche Schäden davontragen würde (TM 245). Der Kalif ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (reg. 717–720), von dem bekannt ist, dass er sich für die Rechte der Mawālī einsetzte, ging sogar noch weiter und hob die Beschneidungspflicht für neu bekehrte Muslime vollständig auf. In diesem Zusammenhang wird von ihm der Ausspruch überliefert: „Gott hat Muḥammad als Prediger (sc. des Islams) entsandt, nicht aber als Beschneider.“²⁹

Abū Ḥanīfa, der zweite Rechtsgelehrte, der eine Verpflichtung zur Beschneidung zurückwies, war noch stärker mit den Mawālī verbunden. Er war einer der wichtigsten Vertreter der religiös-politischen Bewegung der Murǧī’a, die sich im späturnumayyadischen Staat für die Rechte der Mawālī einsetzte. Abū Ḥanīfas Einsatz für die Mawālī ist auch der Grund dafür,

²⁸ Vgl. dazu auch Meir Jacob KISTER, „... and He Was Born Circumcised ...“. Some Notes on Circumcision in Hadith, in: *Oriens* 34 (1994), S. 10–30, hier: S 27f.

²⁹ KISTER, Notes on Circumcision, S. 28.

dass sich seine Lehrrichtung insbesondere bei den Nicht-Muslimen und ganz besonders bei den Turkvölkerung verbreitet hat.³⁰ So ist es auch nicht verwunderlich, dass heute auf Türkisch die Beschneidung einfach nur *sünnet* genannt wird.

Eine Zwischenposition hat übrigens Aḥmad ibn Ḥanbal vertreten. Er war zwar der Ansicht, dass die männliche Beschneidung obligatorisch sei, bei einem Erwachsenen, der zum Islam übertritt, jedoch davon abgesehen werden könne, weil er wegen der Bedrohung für sein Leben entschuldigt sei (TM 289).

Analoge Auseinandersetzungen über die Beschneidung wie die hier beschriebene hat es wohl im frühen Christentum gegeben: Judenchristen bestanden auf der Beschneidung, Heidenchristen unter Führung von Paulus, die sich nicht beschneiden lassen wollten, wiesen die Pflicht zurück und haben sich mit dieser Position schließlich auch durchgesetzt.³¹ Im Islam haben sich dagegen nicht ‚Heiden-Muslime‘, sondern die ‚Araber-Muslime‘ durchgesetzt. Die heiden-muslimische Position hat sich in abgemilderter Form in der hanafitischen Rechtsschule erhalten. Hier wird zwar ebenfalls die Beschneidung befürwortet, sie wird jedoch nicht als eine unbedingte Pflicht betrachtet.

5 Die Beurteilung weiblicher Beschneidung

Die Frage der Beurteilung weiblicher Beschneidung nimmt in Ibn Qaiyim al-Ğauzīyas Abhandlung erheblich weniger Raum ein. Er referiert dazu nur einen Hadith, den der Prophetengefährte Šaddād ibn Aus (gest. 677) überlieferte. Er besagt, dass „die Beschneidung eine Sunna für die Männer und eine edle Handlung für die Frauen“ ist (TM 244). Der Begriff der edlen Handlung (*makrūma*) steht eigentlich außerhalb des Systems der fünf Verpflichtungskategorien. Deshalb besteht eine gewisse Uneindeutigkeit hinsichtlich ihrer pflichtenmäßigen Einordnung. Nach Ibn al-

³⁰ Wilferd MADELUNG, The Early Murjī'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Hanafism, in: Der Islam 59 (1982), 32–39.

³¹ Vgl. dazu Matthew THIESSEN, Contesting Conversion. Genealogy, Circumcision and Identity in Ancient Judaism and Christianity, Oxford 2011, S. 111–140.

Qaiyim bestand kein Zweifel an ihrer Erwünschtheit, umstritten war nur, ob sie auch obligatorisch ist (TM 281).

Aḥmad ibn Hanbal soll gefragt worden sein: „Wenn ein Mann in der Hochzeitsnacht bei seiner Frau entdeckt, dass sie nicht beschnitten ist, muss sie sich dann selbst beschneiden?“ Darauf soll er geantwortet haben: „Die Beschneidung ist eine ‚gute Handlungsweise‘ (*sunna ḥasana*)“ (TM 232). Allerdings gibt es von Aḥmad ibn Ḥanbal zwei Überlieferungen zur weiblichen Beschneidung: nach einer hielt er sie für obligatorisch, nach der anderen nur für eine Sunna (TM 237, 281). Ibn al-Qaiyim referiert in anonymisierter Form noch die folgende Aussage: „Man hat gesagt: Wenn der Junge und das Mädchen mündig werden, ohne beschnitten zu sein, so haben sie keine Entschuldigung, und die Obrigkeit muss sie dazu zwingen“ (TM 264). Es gab also offenbar auch Stimmen, die männlicher und weibliche Beschneidung denselben Verpflichtungsgrad zuschreiben wollten.

6 Begründungen für die beiden Arten der Beschneidung

Im Folgenden möchte ich nun die Begründungen männlicher und weiblicher Beschneidung, die sich der Abhandlung von Ibn Qaiyim al-Ğauziya entnehmen lassen, systematisch aufschlüsseln. Insgesamt kann ich sieben verschiedene Arten von Begründung erkennen:

(1) *Die mythische Begründung: Abraham und Hagar als Vorbild*

Wie im Judentum ist auch im Islam der Abraham-Mythos von immenser Bedeutung für die Begründung der Beschneidung. In Ibn al-Qaiyims Beschneidungskapitel ist deswegen auch der zweite Abschnitt der Selbstbeschneidung Abrahams gewidmet. Ein Hadith, der auch in den kanonischen Sammlungen überliefert wird, besagt, dass Abraham im Alter von 80 Jahre an sich die Beschneidung mit dem Beil (*qadūm*) vornahm. Ibn al-Qaiyim erklärt hierzu: „Es wird überliefert, dass er der erste war, der an sich die Beschneidung vornahm [...] Und die Beschneidung wurde nach ihm unter den Gottesgesandten und ihren Anhängern fortgesetzt, bis zu Jesus Christus, denn er wurde auch beschnitten. Die Christen bestätigen dies und streiten es nicht ab“ (TM 229f.). Hier wird also

gewissermaßen das Kontinuitätsargument *istiṣhāb* angewendet und auf Regelungen früherer Offenbarungsreligionen bezogen: Da keine Abrogation der Beschneidung überliefert ist, muss ihre Fortgeltung angenommen werden.³²

Die Beschneidung gehört nach Ibn al-Qaiyim außerdem zu den Dingen, über die Abraham geprüft wurde. Bezug genommen wird hierbei auf das Koranwort in Sure 2:124: „Damals, als sein Herr Abraham auf die Probe stellte durch Worte (*bi-kalimāt*), die er dann erfüllte. Da sprach er: ‚Siehe ich mache dich zu einem Leitbild (Imam) für die Menschen.‘“ Dieser Vers wird in der islamischen Tradition so verstanden, dass Abraham über bestimmte Normen befragt wurde, die bereits vor ihm von Gott den Menschen auferlegt wurden. Nachdem Abraham diese Normen in richtiger Weise benennen konnte, wurde er von Gott zum Imam über die Menschen eingesetzt.

Zur Anzahl und Art dieser Normen, über die Abraham von Gott befragt wurde, gibt es unterschiedliche Angaben. Ibn al-Qaiyim erörtert sie in seiner Abhandlung. Nach einer Überlieferung, die auf ‘Abdallāh ibn ‘Abbās zurückgeführt wird, handelt es sich um insgesamt zehn Normen: fünf davon betreffen den Kopf, nämlich das Schneiden des Schnurrbarts, das Gurgeln, das Schnäuzen, das Reinigen der Zähne mit dem Zahnputzholz (*siwāk*) und das Scheiteln des Kopfhaars, die anderen fünf betreffen den Körper, nämlich das Schneiden der Fingernägel, das Rasieren des Schamhaars, die Beschneidung und die Waschung nach dem Stuhlgang und dem Urinieren. Nach einem anderen Hadith, der in den beiden kanonischen Hadith-Sammlungen von al-Buḥārī und Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ überliefert ist, waren es nur fünf, nämlich die Beschneidung, das Rasieren des Schamhaars, das Schneiden des Schnurrbarts, das Schneiden der Nägel und das Auszupfen des Achselhaars. Diese Handlungen, über die Abraham befragt wurde und die er dann erfüllte, werden als die Merkmale der Fiṭra bezeichnet. Die Tatsache, dass die Beschneidung in dieser

³² Zum Konzept des *istiṣhāb* in Verbindung mit früheren Offenbarungsreligionen siehe Birgit KRAWIETZ, *Die Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002, S. 173.

Reihe an erster Stelle angeführt wird, ist für Ibn al-Qaiyim ein Beleg für ihre große religiöse Bedeutung (TM 233f.).

Fiṭra ist ein schillernder Begriff, der in der religiösen Sprache des Islams die natürliche Prägung des Menschen bezeichnet.³³ Nach Ibn al-Qaiyim ist Fiṭra Teil des Ḥanīfentums, der von Abraham begründeten Religion, die auch Millat Ibrāhīm genannt wird. Der Bezug zwischen Fiṭra und Ḥanīfentum ergibt sich für ihn aus der koranischen Aufforderung an Muḥammad in Sure 30:30: „Richte nun dein Antlitz auf die Religion, als Ḥanīf! Das ist die Prägung (*fiṭra*), mit der Gott die Menschen geprägt hat (*faṭara an-nāsa ‘alai-hā*). Die Schöpfung Gottes darf man nicht abändern. Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid.“ Ibn al-Qaiyim verweist hier auf die Aussage von mehreren Salaf, also Muslimen der ersten Generationen. Sie sollen gesagt haben: „Wer das Gebet verrichtet, den Ḥağğ vollzieht und sich beschneiden lässt, ist ein Ḥanīf, denn Wallfahrt und Beschneidung sind Kennzeichen des Ḥanīfentums“ (TM 234).

Diese Aussagen zeigen, welch große Rolle der abrahamitische Mythos bei der Begründung der Beschneidung im vormodernen Islam spielt. Aus der Aufforderung Gottes an Muḥammad in Sure 16:123, der Religion Abrahams (*millat Ibrāhīm*) zu folgen, wurde geschlossen, dass dieses Gebot auch für alle Muslime gilt (TM 237). Sowohl die Fiṭra als auch das Ḥanīfentum, zwei Konzepte, die im Koran den Islam als Fortsetzung der Religion Abrahams ausweisen, werden eng an die Beschneidung geknüpft. Auch die biblische Idee des Bundes, den Gott mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossen hat, spielt bei der Begründung der Beschneidung eine wichtige Rolle. So lässt Ibn al-Qaiyim Abraham sagen: „Dieser mein Bund möge ein Brandmal in ihren Körpern sein“ (TM 270). Dieser enge Bezug zwischen Beschneidung und dem Begriff *millat Ibrāhīm* ist übrigens nicht ganz zufällig. Es wird vermutet, dass der arabische Begriff *milla*, der üblicherweise als Religion oder Religionsgemeinschaft übersetzt wird, ursprünglich von *mila*, dem

³³ Vgl. zu diesem Begriff Geneviève GOBILLOT, *La fiṭra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Kairo 2000.

hebräischen Wort für Beschneidung, abgeleitet ist. Der Bedeutungswandel fand dabei schon in koranischer Zeit stand.³⁴

Auch die weibliche Beschneidung wird von Ibn al-Qaiyim abrahamitisch begründet. Nach einer Erzählung, die auch in vielen anderen islamischen Werken überliefert wird,³⁵ hatte Sara, nachdem Hagar von Abraham schwanger wurde, einen Eifersuchtsanfall und gelobte, Hagar drei Körperteile abzuschneiden. Da Abraham fürchtete, dass sie, um ihren Schwur zu erfüllen, Hagar Nase und beide Ohren abschneiden könnte, gebot er ihr, Hagars Ohren zu durchbohren und sie an den Genitalien zu beschneiden, um ihr so ermöglichen, Hagar zu schonen und doch ihren Eid zu erfüllen. Beide Eingriffe seien dann nachfolgend zu einer Sunna bei den Frauen geworden (TM 272). Beschneidung und Stechen von Ohrlöchern bei neugeborenen Mädchen gelten bis heute noch in einigen islamischen Ländern als Sunna. In indonesischen Krankenhäusern werden sie nach der Geburt von Mädchen sogar standardmäßig durchgeführt.³⁶ Ibn al-Qaiyim meint, dass sich die Beschneidung der Frau auf den Schwur von Sara zurückführen lässt (TM 281).

(2) Das ritualrechtliche Argument: Beschneidung als notwendige Reinheit

Eine völlig andere Argumentationsline bei der Begründung des obligatorischen Charakters der Beschneidung stützt sich auf die islamischen Reinheitsregeln. Demnach sind beim Unbeschnittenen rituelle Waschung (*wuḍūʿ*) und rituelles Gebet (*ṣalāt*) ungültig, weil die Vorhaut den Penis komplett verhüllt, so dass nach der Notdurft der *istiḡmār*, die

³⁴ Vgl. hierzu Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, S. 648.

³⁵ Vgl. dazu Jonathan P. BERKEY, *Circumcision Circumscribed. Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East*, in: *International Journal of Middle East Studies* 28.1 (1996), S. 19–38, hier: S 22, 38.

³⁶ Andrée FEILLARD/Lies MARCOES, *Female Circumcision in Indonesia. To 'Islamize' in Ceremony or Secrecy*, in: *Archipel* 56 (1998), S. 337–367, hier: S 356. Trotz der Bemühungen zahlreicher NGOs und auch der Regierung, die Mädchenbeschneidung zu verbieten, ist sie weiterhin sehr verbreitet, <https://www.frauenrechte.de/index.php/themen-und-aktionen/weibliche-genitalverstueummelung2/allgemeine-informationen/fgm-in-asien/1352-indonesien>.

damals als üblich betrachtete Reinigung mit Steinen, nicht möglich ist und der Urin unter der Vorhaut verbleibt. So steht seiner Auffassung nach der Unbeschnittene auf der Stufe eines Mannes, der unter unwillkürlichem Harnfluss leidet und daher nicht in den Zustand der Reinheit gelangen kann, der zur Verrichtung eines gültigen rituellen Gebetes notwendig ist. ‘Abdallāh ibn ‘Abbās soll deswegen gesagt haben, dass das Gebet des Unbeschnittenen nicht angenommen wird (TM 243 f.).

Die Beschneidung ist nach diesem Argument notwendig, um die Einschließung des Urins unter der Vorhaut zu verhindern und die rituelle Reinheit zu ermöglichen, die für das rituelle Gebet Voraussetzung ist. Dieses Argument wird allerdings nur für die männliche Beschneidung ins Feld geführt, nicht für die weibliche. Aḥmad ibn Ḥanbal meinte deswegen auch, dass männliche Beschneidung strenger (*ašadd*) gehandhabt werden müsse, bei Frauen sei die Sache unwichtiger (*ahwan*) (TM 281).

(3) *Das magische Argument: Abwehr des Satans*

Ein weiteres Argument, auf das unser Autor zurückgreift, um männliche und weibliche Beschneidung zu begründen, möchte ich als magisch bezeichnen. Ibn al-Qaiyim weist darauf hin, dass allen Fiṭra-Bräuchen ein Ziel gemeinsam ist, nämlich die unsauberen überschüssigen Teile (*al-faḍalāt al-mustaḡdara*) des Körpers zu entfernen, die der Satan gern mag und in denen er die Nähe des Menschen sucht (TM 234). Dazu gehören das Schamhaar, das Achselhaar, der Schnurrbart, die Finger- und Fußnägel und die Vorhaut, zu der er eine ganz besondere Beziehung hat. „Der Satan“, so erklärt Ibn al-Qaiyim „verbirgt sich unter all diesem und wird dort ansässig, so dass er in den Penis des unbeschnittenen Mannes und das Genitale der unbeschnittenen Frau in einer Weise hineinbläst, wie er es beim Beschnittenen nicht tut“ (TM 274).

Das sexuelle Begehren mit dem Anschwellen von Penis und Klitoris wird von ihm offenbar als Wirken dämonischer Kräfte gedeutet. Ähnliche mit der Beschneidung verbundene magische Vorstellungen gibt es bis heute in Indonesien. Michael Prager, der vor einigen Jahren ethnologische Untersuchungen über die Körpervorstellungen auf der indonesischen Insel Bima durchführte, stellte fest, dass dort die Beschneidung

damit begründet wird, dass man verhindern wolle, dass sich die Dschinn unter der Vorhaut einnisten.³⁷

(4) *Das identitäre Argument:*

Abgrenzung von anderen Religionsgemeinschaften

a) Abgrenzung gegenüber den Christen

Ibn Qaiyim al-Ğauzīya erklärt, dass diejenigen, die die Beschneidung für obligatorisch halten, dies damit begründen, dass sie eines der sichtbaren Kennzeichen ist, durch die sich der Muslim vom Christen unterscheidet (TM 241). Dieses Kennzeichen sei zum Beispiel dann wichtig, wenn man auf dem Schachtfeld eine Gruppe von Toten finde und zwischen den muslimischen und den nicht-muslimischen Gefangenen unterscheiden wolle, um für die Muslime das Totengebet zu sprechen und sie auf muslimischen Friedhöfen zu begraben (TM 242f.). Es sei nicht erlaubt, mit den unbeschnittenen „Verehrern des Kreuzes“ (*‘ubbād aṣ-ṣalīb*) übereinzustimmen, weil es das Kennzeichen (*šī‘ār*) ihres Unglaubens und ihrer Trinität sei (TM 244). Weiter erklärt er: „Die Beschneidung hat bei den Ḥanīfen den Stellenwert, wie das Eintauchen und die Taufe bei den Verehrern des Kreuzes. Sie meinen nämlich, dass sie ihre Kinder reinigen, wenn sie sie in das Taufbecken eintauchen. Und sie sagen: Jetzt ist er ein Christ geworden. So hat Gott den Ḥanīfen ihr eigenes Eintauchen (*šibġa*) vorgeschrieben, und zu ihrem Brandmal hat er die Beschneidung gemacht. Denn er sprach: ‚Das ist das Eintauchen Gottes (*šibġat Allāh*). Wer hat ein schöneres Eintauchen wohl als Gott?‘ „(Sure 2:138).³⁸

Mit diesen Überlegungen knüpfte Ibn al-Qaiyim an die Exegese des andalusischen Gelehrten al-Qurṭubī (gest. 1272) an, der in seinem Koran-kommentar das in Sure 2:138 genannte „Eintauchen Gottes“ mit der Beschneidung gleichsetzte. Was er sagen will, ist, dass die Muslime mit der

³⁷ Michael PRAGER, Vom fragmentierten Körper zur ganzheitlichen Person. Beschneidung, Sexualität und Islam in Bima (Indonesien), in: Sex and the Body. Ethnologische Perspektiven zu Sexualität, Körper und Geschlecht, hrsg. v. Gabriele Alex/Sabine Klocke-Daffa, Bielefeld 2005, S. 41–66, hier: S 48.

³⁸ TM 270f. Zu dem rätselhaften koranischen Begriff der *šibġa*, der auch als ‚Taufe‘ oder ‚Religion‘ übersetzt wird, siehe Rudi PARET, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart u.a. 1989, S. 33f.

Beschneidung ein eigenes Ritual zur Reinigung und Aufnahme der Kinder in die Gemeinschaft haben, das der christlichen Taufe aber überlegen ist, weil es direkt von Gott kommt. Dieses Ritual begründet gewissermaßen die muslimische Identität, die der christlichen Identität gegenübersteht.

Diesen Gedanken verdeutlicht er anschließend noch durch Bezugnahme auf die bekannte Geschichte vom byzantinischen Kaiser Herakleios,³⁹ der träumte, dass er vom König der Beschneidung besiegt würde, und dachte, dass es sich um die Juden handeln müsste, dann aber erfährt, dass auch die Araber beschnitten sind und bei ihnen ein Prophet aufgetreten ist. So erkennt er, dass die Araber die Byzantiner besiegen werden. Ibn al-Qaiyim hebt hervor, dass der Kampf der muslimischen Araber gegen das byzantinische Heer bewusst als Kampf gegen die Unbeschnittenen geführt worden sei (TM 272).

b) Abgrenzung gegenüber den Juden

An sich würde man denken, dass die männliche Beschneidung nicht zur identitären Abgrenzung der Muslime gegenüber den Juden taugt, weil es ein Ritus ist, der beide Gemeinschaften miteinander verbindet. Auch Ibn al-Qaiyim ist diese Vorstellung nicht fremd. Er schreibt: „Die Beschneidung ist das Kennzeichen, das die Nachkommen Ismaels und die Nachkommen Israels von Abraham geerbt haben“ (TM 244).

Jedoch kennt Ibn al-Qaiyim auch einige Auffassungen, die eine Abgrenzung von den Juden über die Wahl des Beschneidungszeitpunkts angestrebt haben. So verweist er auf verschiedene Gelehrte, unter anderem al-Ḥasan al-Baṣrī, Mālik ibn Anas und Sufyān aṭ-Ṭaurī, die die Beschneidung am siebten Tag für *makrūh* hielten, mit der Begründung, dass das die „Handlungsweise der Juden“ sei (TM 266f.). Mālik ibn Anas wird mit der Aussage zitiert, das Richtige liege in der Abweichung von den Juden (*ḥilāf al-Yahūd*), deshalb werde „bei der Allgemeinheit in unserem Land die Beschneidung vorgenommen, wenn das Kind zähnt“ (TM 268). Ibn

³⁹ Vgl. zu dieser Geschichte und ihre Bedeutung in der islamischen Geschichtsschreibung Stefan LEDER, Heraklios erkennt den Propheten. Ein Beispiel für Form und Entstehung narrativer Geschichtskonstruktionen, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 151 (2001), S. 1–42.

Qaiyim zitiert seinen Lehrer Ibn Taimīya mit der Aussage: „Abraham hat Isaak am siebten Tag beschnitten und Ismael erst bei seiner Geschlechtsreife. So ist die Beschneidung Isaaks eine Sunna bei seinen Nachkommen geworden, und die Beschneidung Ismaels eine Sunna bei seinen Nachkommen. Gott weiß es am besten!“ (TM 269).

Aussagen wie diese zeigen sehr deutlich, dass eine späte Beschneidung zumindest in vormoderner Zeit von Muslimen bewusst als Mittel der identitären Abgrenzung von Juden betrachtet wurde. Da Säuglingsbeschneidung als ein jüdischer Ritus galt, hielten einige muslimische Gelehrte es für besser, die Kinder erst dann zu beschneiden, wenn sie aus dem Kleinkindalter heraus waren. Viele meinten sogar, dass der richtige Zeitpunkt für die Beschneidung erst mit der Geschlechtsreife eintrete (TM 262). Geht dieser Gegensatz vielleicht sogar schon auf vorislamische Zeit zurück? ‘Abdallāh ibn ‘Abbās soll gefragt worden sein, ob er zur Zeit Muḥammads beschnitten war. Er soll dies bejaht haben und hinzugesetzt haben, dass man den Mann erst beschnitt, wenn er in die Pubertät kam (TM 262).

Wenn es schon in vorislamischer Zeit bei Arabern üblich war, die Beschneidung erst nach dem Kleinkindalter zu vollziehen, dann wirft dies auch ein neues Licht auf die biblische Erzählung von Genesis 17, die den jüdischen Brauch der Berit Mila begründet. Da in dieser Erzählung, die als Teil der Priesterschrift auf das 6. Jahrhundert vor Christus datiert wird, Ismael, der als Vorfahre der Araber gilt, erst mit 13 Jahren beschnitten wird (Gen 17:25), während bei den Nachkommen Isaaks der Beschneidungstermin auf den achten Lebenstag festgelegt wird (Gen 17:10–14), kann sie auch als eine ätiologische Legende gelesen werden, die die Funktion hatte, zu erklären, warum die ‚Kinder Israels‘ schon im Säuglingsalter beschnitten werden, während bei Arabern dieser Ritus erst erheblich später vorgenommen wird.⁴⁰

⁴⁰ Vgl. dazu die in eine ähnliche Richtung gehenden Ausführungen bei William H. PROPP, *The Origins of Infant Circumcision in Israel*, in: *Hebrew Annual Review* 11 (1987), S. 355–370, hier besonders S. 358f.

(5) *Das ästhetische Argument: Verschönerung des Körpers*

Auch ein ästhetisches Argument wird von Ibn al-Qaiyim angeführt. So erklärt er, dass in der Beschneidung eine Verzierung (*tazyīn*) und Verschönerung (*taḥsīn*) der angeborenen Gestalt liege, und schreibt: „Welcher Schmuck ist schöner als die Entfernung dessen, was von der Vorhaut, dem Schamhaar, dem Achselhaar, dem Schnurbart und den Nägeln zu lang ist und übersteht! ... Doch ist die Vorhaut an ihrem Ort noch hässlicher als die langen Nägel, der lange Schnurrbart und das unanständig lange Schamhaar. Für denjenigen, der einen gesunde Empfindung (*ḥiss salīm*) hat, liegen die Hässlichkeit der Vorhaut und die Verschönerung, die sich aus ihrer Entfernung ergeben, auf der Hand“ (TM 274).

Ibn al-Qaiyim sieht also in der Beschneidung, ähnlich wie einige Männer im heutigen Japan,⁴¹ auch ein Mittel der kosmetischen Verschönerung des Körpers. Ob er nur den männlichen Körper meint oder auch den weiblichen Körper einschließen will, geht aus seinen Ausführungen nicht eindeutig hervor.

(6) *Das regulatorische Argument: Temperierung des sexuellen Begehrens*

Ibn al-Qaiyim macht deutlich, dass er die Beschneidung als ein Mittel zur Regulierung (*ta'dīl*) des sexuellen Begehrens (*šahwa*) sieht. Wenn dieses nämlich übermäßig werde, lasse es den Menschen zum Tier werden, wenn es dagegen gar nicht existiere, mache es ihn zum leblosen Körper. Wie beim aristotelischen Mesotes-Ideal geht es also darum, die Mitte zwischen zwei Extremen zu halten. Unbeschnittenheit führt seiner Auffassung nach zu einem ungesunden Übermaß an sexuellem Begehren, die sogar damit einhergehen kann, dass die betreffenden Menschen einen Ansehensverlust erleiden: „Deshalb siehst Du, dass der unbeschnittene Mann und die unbeschnittene Frau vom Geschlechtsverkehr nie genug bekommen können. Und deswegen wird der Ausdruck ‚Sohn einer Unbeschnittenen‘ (*ibn al-qalfā*) als Schimpfwort verwendet“ (TM 274).

⁴¹ Vgl. dazu Genaro CASTRO-VÁZQUEZ, The ‚Beauty‘ of Male Circumcision in Japan. Gender, Sexuality and the Lale Body in a Medical Practice, in: *Sociology* 47.4 (2013), S. 687–704; ausführlich: Genaro CASTRO-VÁZQUEZ, *Male Circumcision in Japan*, New York 2015.

Den Gedanken, dass Beschneidung der Regulierung des Begehrens dient, verdeutlicht Ibn al-Qaiyim anhand von Hadithen, die davon berichten, dass Muḥammad eine Beschneiderin in Medina anwies, nicht zu tief zu schneiden: „Wenn Du beschneidest, dann nimm nur einen Hauch weg und übertreibe nicht, denn das macht sie angesehener und verschafft ihr mehr Ansehen bei ihrem Ehemann“ (TM 274f.). Ibn al-Qaiyim gibt dazu die folgende Erklärung: „Das bedeutet, dass, wenn die Beschneiderin die Beschneidungshaut entfernt, sich das Begehren der Frau abschwächt und sich das Ansehen (*ḥaẓwa*) bei ihrem Ehemann verringert. Umgekehrt wird, wenn sie sie (diese Haut) bestehen lässt und nichts von ihr wegnimmt, ihre sinnliche Begierde (*ḡulma*) zu groß. Wenn sie aber etwas wegnimmt und etwas bestehen lässt, dann ist dies eine Regulierung (*taʿdīl*) für die Natur und das Begehren“ (TM 275f.).

Das Argument, das Beschneidung mit der Regulierung sexuellen Begehrens begründet, wird zwar auf Männer und Frauen angewendet, zeigt aber eindeutig eine stärkere Ausrichtung auf die Frau. In diesem Zusammenhang lohnt es sich auch noch einmal den Ausdruck *ḥafḍ* in Erinnerung zu rufen, der speziell für die weibliche Beschneidung verwendet wird. Er hat wörtlich die Bedeutung von ‚Herabsetzung‘, ‚Senkung‘, ‚Verringerung‘, ‚Dämpfung‘. Es geht also bei der weiblichen Beschneidung vornehmlich um die Dämpfung weiblicher Lust.⁴² Dämpfung der Lust heißt aber nicht Tötung der Lust. Ibn al-Qaiyim macht deutlich, dass er der Frau zumindest einen Teil des sexuellen Genusses erhalten will. Die Begründung dafür geht allerdings den Umweg über den Mann: Erhaltenswürdig ist eigentlich nicht der sexuelle Genuss der Frau *per se*, sondern das Ansehen bzw. in einer polygamen Ehe die Favoritinnenstellung (*ḥaẓwa*) der Frau bei ihrem Ehemann. Impliziert wird hierbei, dass ein Mann beim sexuellen Umgang mit einer lustlosen oder frigiden Frau keine Freude hat und dann das Interesse an ihr verliert.

⁴² Siehe dazu Sami Awad ALDEEB ABU-SAHLIEH, Muslims' Genitalia in the Hands of the Clergy. Religious Arguments about Male and Female Circumcision, in: Male and Female Circumcision. Medical, Legal, and Ethical Considerations in Pediatric Practice, hrsg. v. George C. Denniston/Frederick Mansfield Hodges/Marilyn Fayre Milos, New York 1999, S. 131–172, hier: S 154.

Insgesamt lässt sich bei den muslimischen Gelehrten das Bestreben erkennen, den körperlichen Eingriff bei der weiblichen Beschneidung möglichst gering zu halten. Aḥmad ibn Ḥanbal soll gesagt haben, dass die Beschneiderin der Frau „nichts an den Rändern nehmen solle“ bzw. „nicht ungerecht handeln solle“.⁴³ Dies begründete er damit, dass der zweite Kalif ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–644) eine Beschneiderin angewiesen hatte, etwas stehen zu lassen, wenn sie die Frauen beschneidet (TM 281).

(7) *Das theologische Argument: Brandmal der Knechtschaft des Menschen*

Schließlich kann man bei Ibn al-Qaiyim noch ein theologisches Argument erkennen. Er erklärt ja an mehreren Stellen, dass Gott die Beschneidung zu einem Brandmal (*mīsam*) gemacht habe (z.B. TM 270f.). Bemerkenswert ist, dass er hierbei auch eine Verbindung zum Konzept der ‘*ubūdīya*’ (Knechthaftigkeit, ‚Demut‘) herstellt, über die sein Lehrer Ibn Taimīya eine eigene Abhandlung abgefasst hat.⁴⁴ Die ‘*ubūdīya*’ ist ein islamisches Frömmigkeitsideal, das das Verhältnis des gläubigen Menschen gegenüber Gott betrifft. Das Konzept, das an verschiedene Koranverse und Hadithe anknüpft, in denen Muḥammed und die Menschen als ‚Knechte Gottes‘ (‘*ibād Allāh*’) beschrieben werden, stellt die Knechthaftigkeit des Menschen gegenüber Gott in den Mittelpunkt. Ibn al-Qaiyim beschreibt nun die Beschneidung eben als ein solches Brandmal der Knechthaftigkeit und zieht dabei den Vergleich mit Weidetieren. Die Menschen, so erklärt er, würden ihr Vieh mit Brandmalen kennzeichnen, und so habe auch Gott die Beschneidung zu einem Brandmal für die Zugehörigkeit zu seiner Religion gemacht, so dass man den betreffenden Menschen sofort als Angehörigen dieser Religion erkennen und er wie ein entflohenes Tier zu seinem Herrn zurückgebracht werden könne (TM 271).

⁴³ Die Uneindeutigkeit ergibt sich daraus, dass das Verb unterschiedlich gelesen werden kann: *tuḥaiyifa* oder *taḥīfa*.

⁴⁴ Vgl. dazu James David PAVLIN, *The Concept of ‘Ubūdiyyah in the Theology of Ibn Taymiyyah. The Relationship between Faith, Love and Actions in the Perfection of Worship*, New York/Ann Arbor 1998.

An einer späteren Stelle zieht er den Vergleich zu den körperlichen Manipulationen, die an Sklaven vorgenommen werden: „Es kann nicht abgeleugnet werden, dass das Abschneiden dieser Haut ein Zeichen für die Knechthaftigkeit ist, denn du findest, dass das Abschneiden eines Teils des Ohrs, das Versehen der Stirn mit einer Brandmarke und ähnliches bei vielen Sklaven ein Zeichen ihrer Versklavung und Knechthaftigkeit ist, so dass er, wenn er entflieht, mit diesem Zeichen zu seinem Herrn zurückgebracht werden kann. So kann nicht abgeleugnet werden, dass das Abschneiden dieses Körperteils ein Zeichen für das Knechtschaftsverhältnis des betreffenden Menschen gegenüber Gott ist“ (TM 276). Die Beschneidung soll also gewissermaßen auch sichern, dass der Muslim für immer als solcher erkennbar bleibt und keine Chance hat, seiner religiösen Zugehörigkeit zu entkommen. Zwar steht diese Aussage in unmittelbarer Nähe zu anderen Aussagen, die sich auf die Beschneidung der Frau beziehen, doch ist eine spezielle Ausrichtung auf die Frau nicht erkennbar. Es geht wohl eher um die Beschneidung ganz allgemein.

7 Schlussfolgerungen

Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass bei der Konzeptionalisierung und Begründung männlicher und weiblicher Beschneidung durch Ibn Qaiyim al-Ğauziya einige Parallelen bestehen, die Asymmetrien jedoch überwiegen. Symmetrien sind insbesondere auf der Ebene der Sprache zu erkennen: *hitān* und *qulfa* sind Begriffe, die für beide Geschlechter verwendet werden. Sie evozieren eine Gleichartigkeit von Mann und Frau auf biologischer Ebene. Eine Parallelität besteht auch hinsichtlich der mythischen Begründung der Beschneidung: Bei beiden Geschlechtern wird der Brauch auf eine abrahamitische Einsetzung zurückgeführt und auf die theologische Begründung der Knechthaftigkeit zurückgegriffen. Bei den anderen Begründungen zeigen sich eher Asymmetrien. Das Argument der rituellen Reinheit und das identitäre Argument der sichtbaren Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime werden nur bei der Begründung der männlichen Beschneidung angeführt, das regulatorische Argument der Mäßigung sexueller Begierde hat größere Bedeutung bei der Begründung der weiblichen Beschneidung. Unterschiede zeigen sich

auch bei der pflichtenmäßigen Einordnung der Beschneidung: Während sie bei der männlichen Beschneidung zwischen ‚obligatorisch‘ und Sunna, d. h. ‚empfohlen‘ schwanken, gibt es bei der weiblichen Beschneidung keine namhafte Stimme, die sie als ‚obligatorisch‘ einstuft.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 11.01.2022 überprüft.

Quellen

IBN AL-ĞAUZI, Aḥkām an-nisā' (Das Buch der Weisungen für Frauen), übers. v. Hannelies Koloska, Berlin 2009.

IBN QAIYIM AL-ĞAUZIYA, Tuḥfat al-maudūd bi-aḥkām al-maulūd, hrsg. v. 'Uṭmān ibn Ğum'a Ḍumairīya, Mekka 1436h (= 2014/15),
im Text nach dem Titel „Tuḥfat al-maudūd“ abgekürzt zitiert als TM.

Literatur

ADAMEK, Gerhard, Das Kleinkind in Glaube und Sitte der Araber im Mittelalter, Diss. phil., Bonn 1968.

ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, Male and Female Circumcision among Jews, Christians and Muslims. Religious, Medical, Social and Legal Debate, Warren Center (Pa.) 2001.

ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami Awad, Muslims' Genitalia in the Hands of the Clergy. Religious Arguments about Male and Female Circumcision, in: Male and Female Circumcision. Medical, Legal, and Ethical Considerations in Pediatric Practice, hrsg. v. George C. Deniston/Frederick Mansfield Hodges/Marilyn Fayre Milos, New York 1999, S. 131–172.

AMBROS, Arne A., Beobachtungen zu Aufbau und Funktionen der gereimten klassisch-arabischen Buchtitel, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 80 (1990), S. 13–57.

BADRY, Roswitha, Zur ‚Mädchenbeschneidung‘ in islamischen Ländern. Religiös-rechtliche Aspekte und feministische Kritik, in: Freiburger FrauenStudien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung 5 (1999), S. 213–232.

BERKEY, Jonathan P., Circumcision Circumscribed. Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East, in: International Journal of Middle East Studies 28.1 (1996), S. 19–38.

CASTRO-VÁZQUEZ, Genaro, Male Circumcision in Japan, New York 2015.

CASTRO-VÁZQUEZ, Genaro, The ‚Beauty‘ of Male Circumcision in Japan. Gender, Sexuality and the Male Body in a Medical Practice, in: Sociology 47.4 (2013), S. 687–704.

CONRAD, Gerhard, Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzā'ī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte, Beirut 1994.

DENNETT, Daniel C. Jr., Conversion and the Poll Tax in Early Islam, Cambridge (Mass.) 1950.

DUTTON, Yasin, The Origins of Islamic Law. The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal, Richmond 1999.

Encyclopaedia of Islam. New Edition, 11 Bde. und ein Ergänzungsband, Leiden 1954–2004.

ENGELS, Dörthe, Die islamrechtliche Beurteilung der Mädchenbeschneidung. Eine kritische Analyse des Beschlusstextes der Gelehrtenkonferenz ‚Verbot des Missbrauchs des weiblichen Körpers‘ vom 22. bis 23. November 2006 an der Azhar-Universität in Kairo im

- Kontext moderner Entwicklungen in der islamischen Rechtsfindungspraxis, Magisterarbeit Freie Univ. Berlin, 2008.
- FARUKI, Kemal, Al-Aḥkām al-khamsah. The Five Values, in: *Islamic Studies* 5.1 (1966), S. 43–98.
- FEILLARD, Andrée/MARCOES, Lies, Female Circumcision in Indonesia. To ‚Islamize‘ in Ceremony or Secrecy, in: *Archipel* 56 (1998), S. 337–367.
- GHANDOUR, Ali, *Fiqh, Einführung in die islamische Normenlehre*, Freiburg i. Br. 2014.
- GIL‘ADI, Avner, *Children of Islam. Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, Basingstoke 1992.
- GOBILLOT, Geneviève, *La fiṭra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Kairo 2000.
- JUDD, Steven, Al-Awā‘i and Sufyān al-Thawrī: the Umayyad Madhab?, in: *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution and Progress*, hrsg. v. Peri J. Bearman et al., Cambridge 2005, S. 10–25.
- KISTER, Meir Jacob, „... and He Was Born Circumcised ...“. Some Notes on Circumcision in Hadith, in: *Oriens* 34 (1994), S. 10–30.
- KRAWIETZ, Birgit, Ibn Qayyim al-Jawzīyah. His Life and Works, in: *Mamluk Studies Review* 10.2 (2006), 19–64.
- KRAWIETZ, Birgit, *Die Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002.
- LAQUEUR, Thomas, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main/New York 1992.
- LEDER, Stefan, Heraklios erkennt den Propheten. Ein Beispiel für Form und Entstehung narrativer Geschichtskonstruktionen, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151 (2001), S. 1–42.
- MADLUNG, Wilferd, The Early Muṣṭafī in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism, in: *Der Islam* 59 (1982), 32–39.
- MELCHERT, Christopher, The Spread of Ḥanafism to Central Asia, in: *Medieval Central Asia and the Persianate World. Iranian Tradition and Islamic Civilisation*, hrsg. v. A.C.S. Peacock/D.G. Tor, London 2015, S. 13–30.
- MELCHERT, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of law, 9th – 10th Centuries C.E.*, Leiden 1997.
- MOTZKI, Harald, The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law, in: *Islamic Law and Society* 6.3 (1999), S. 293–317.
- MOTZKI, Harald, Religiöse Ratgebung im Islam. Entstehung, Bedeutung und Praxis des *muftī* und der *fatwā*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1994), S. 3–22.
- MOTZKI, Harald, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991.
- NAGEL, Tilman, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001.
- NEUWIRTH, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.
- PARET, Rudi, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart u.a. 41989.

- PAVLIN, James David, *The Concept of 'Uḅūdiyyah in the Theology of Ibn Taymiyyah. The Relationship between Faith, Love and Actions in the Perfection of Worship*, New York/Ann Arbor 1998.
- PELLAT, Charles, *Fuqahā' Madīna as-sab'a*, in: *Encyclopaedia of Islam. New Edition* 12, S. 310–312.
- PRAGER, Michael, *Vom fragmentierten Körper zur ganzheitlichen Person. Beschneidung. Sexualität und Islam in Bima (Indonesien)*, in: *Sex and the Body. Ethnologische Perspektiven zu Sexualität, Körper und Geschlecht*, hrsg. v. Gabriele Alex/Sabine Klocke-Daffa, Bielefeld 2005, S. 41–66, online verfügbar: <https://doi.org/10.14361/9783839402825>.
- PROPP, William H., *The Origins of Infant Circumcision in Israel*, in: *Hebrew Annual Review* 11 (1987), S. 355–370.
- THIESSEN, Matthew, *Contesting Conversion. Genealogy Circumcision and Identity in Ancient Judaism and Christianity*, Oxford 2011, S. 111–140.
- TREPESCH, Elisabeth, *Die Debatte über weibliche Genitalverstümmelung in ägyptischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Recht und Islam* 8 (2016), S. 159–180.

Internetlink

<https://www.maedchenbeschneidung.ch/netzwerk/maedchenbeschneidung/maedchenbeschneidung/#c80>.

ALFRED BODENHEIMER

Die Knabenbeschneidung

Ein Spiegel von Norm und Differenz
vor, während und nach dem Mittelalter

Im Sommer 2014 besuchte mich ein Arzt aus Russland in meinem Büro. Er arbeitete als Urologe in einem Krankenhaus in St. Petersburg, hatte aber neben seiner medizinischen Ausbildung auch eine theologische absolviert und in Basel studiert. Mit mir wollte er spezifisch über die Knabenbeschneidung sprechen, die ihn aus den unterschiedlichen Perspektiven seiner Fachkompetenzen interessierte, die er medizinisch befürwortete und über die er, offenbar aus urologischer Sicht, eine Publikation plante.

Unter anderem kamen wir auch darauf zu sprechen, dass es Beschneidungsgegner seit geraumer Zeit auch innerhalb des Judentums gibt. Ich war dann aber sehr überrascht, als er in diesem Zusammenhang sagte, schon Maimonides sei ja ein Gegner der Beschneidung gewesen.

Moses Maimonides, der von 1135 bis 1204 in Spanien und Nordafrika lebte, gilt als der bedeutendste jüdische Rechtsgelehrte und Philosoph des Mittelalters. In seinem umfangreichen Werk *Mischne Torah*, das als eines der zentralen Grundlagenwerke in der Entwicklung der jüdischen Rechtsauslegung gilt, hat er der Beschneidung (oder *milah*, wie sie im Hebräischen genannt wird) ein ganzes Traktat gewidmet, und in diesem lässt er keinen Zweifel an der Verbindlichkeit des Gebotes für jeden Vater eines jüdischen Knaben, die Beschneidung im Alter von acht Tagen (oder, falls das Kind schwächlich ist, sobald dessen Konstitution es zulässt) durchzuführen.¹

¹ Die englische Standardübersetzung des Traktats *Milah* aus Maimonides' *Mischneh Torah* ist online verfügbar:
http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/932220/jewish/Milah.htm.

Nach einem Moment des Nachdenkens fiel mir dann aber ein, was meinen Gesprächspartner zur Auffassung gebracht haben könnte, Maimonides habe sich gegenüber der Beschneidung kritisch geäußert. Es dürften dessen Überlegungen zur Beschneidung in seinem zweiten Hauptwerk, dem „Führer der Verirrten“ (hebräisch: *Moreh Nevuchim*) gewesen sein. Dort, im 49. Kapitel des dritten Teils, äußert sich Maimonides, der zu seiner Zeit auch ein prominenter Arzt war, dahingehend, dass der Zweck der Beschneidung nicht ein medizinischer, sondern ihre moralische Heilungsfunktion sei, denn sie solle durch die Zufügung von Schmerz und Einschränkung der Lust das männliche Glied in seiner Stimulationsfähigkeit einschränken, ohne seine Funktionsfähigkeit zu beeinträchtigen.²

Dass Beschneidungen an Erwachsenen auch aus medizinischen Gründen durchgeführt wurden, war Maimonides, der auch ein prominenter Arzt war, natürlich bekannt, es wird an anderer Stelle in seinem Werk auch erwähnt.³

Man ist angesichts dieser Äußerungen des Maimonides im Kontext heutiger Diskussionen versucht, jenen zeitgenössischen und späteren Kritikern recht zu geben, die ihm vorwarfen, durch seine Überlegungen zu den Begründungen der Gebote und Verbote im Judentum mehr Schaden anzurichten als Nutzen zu stiften. Gründe für Gebote und Verbote, so lautete unter anderem deren Argument, seien in der Regel zeitbedingt verständlich, doch die gottgegebene Torah sei von zeitloser Gültigkeit, und eine Begründung, die ihre Aktualität verloren hätte, könnte die Leser zum Schluss bringen, dass damit auch die Verbindlichkeit und der Sinn eines Gebots hinfällig geworden seien.

² „Circumcision simply counteracts excessive lust; for there is no doubt that circumcision weakens the power of sexual excitement, and sometimes lessens the natural enjoyment: the organ necessarily becomes weak when it loses blood and is deprived of its covering from the beginning“ (MAIMONIDES, Moses, *Guide of the Perplexed*, übers. v. Michael Friedländer, London 1904, S. 378, online verfügbar: <http://www.sacred-texts.com/jud/gfp/gfp185.htm>).

³ Vgl. Halacha 7, online verfügbar: http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/932330/jewish/Milah-Chapter-Three.htm.

Im Kontext der Bemühungen des Maimonides, die Gebote des Judentums philosophisch zu begründen, hatte sein Hinweis auf die lustmindernde Funktion der Beschneidung und die daraus folgende Steigerung der Fähigkeit zur sexuellen Selbstbeherrschung durchaus ihren sinnvollen Platz.⁴ Vor dem Hintergrund der Debatte um die Beschneidung, wie wir sie in Deutschland 2012 erlebt haben, ist aber festzuhalten, dass aus heutiger Sicht die lobende Hervorhebung verminderter männlicher Lust, begleitet von einer expliziten Verneinung eines gesundheitlichen Nutzens, wie wir es im *Moreh Nevuchim* finden, einem Befürworter der Beschneidung nicht mehr als zielführendes Argument erscheinen kann.

Während die Ärzte sich heute in einem wissenschaftlich-weltanschaulichen Streit darüber befinden, ob die Beschneidung eine taugliche und empfehlenswerte Prophylaxe gegen unterschiedliche Erkrankungen ist, lautet ein vehementer Vorwurf der Beschneidungsgegner, die Beschneidung unmündiger Knaben würde deren künftiges Lustempfinden beeinträchtigen und damit ihre körperliche Unversehrtheit verletzen.

Entsprechend hat diese Textstelle Maimonides im Zeitalter des Internets auch ein ausgiebiges Zitat auf der Webseite jewsagainstcircumcision.org eingebracht. Maimonides, heißt es dort, „recognized the real reason circumcision is performed“, womit er unfreiwillig zu einem Kronzeugen der Beschneidungskritik im 21. Jahrhundert geworden ist. Es ist naheliegend, dass mein russischer Gast es dort oder auf einer der zahlreichen anderen beschneidungskritischen Seiten, die Maimonides in einer englischen Übersetzung zitieren, nachgelesen hatte.

Gerade an der Rezeption der Überlegungen des Maimonides in der aktuellen Debatte um die Erlaubtheit der Knabenbeschneidung aus religiösen Gründen, lassen sich wichtige Punkte festmachen, um über Fragen von Norm, aber auch von Differenz anhand von Geboten und Verboten zu sprechen, die ihre Grundlagen in vormittelalterlicher Zeit haben und zuweilen verstörend bis in unsere Zeit hineinragen.

Wenn wir die geistigen Welten betrachten, die Maimonides' Denken gestaltet haben, so sind zwei Hauptpfeiler zu nennen: Das eine ist die

⁴ Vgl. dazu Josef STERN, *Problems and Parables of Law. Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments (ta'amei ha-mitzvot)*, Albany 1998.

Welt des Talmud, das andere die Welt der mittelalterlichen muslimischen Philosophie. Letzterer verdankt Europa bekanntlich zu einem guten Teil die Rückkehr der griechischen Philosophie auf den Alten Kontinent, und in ihrem Bemühen, Denken und Glauben miteinander in einen harmonischen Einklang zu führen, stellt diese Philosophie eine kulturelle Leistung dar, die zu verkennen zu den geistigen Sünden sowohl des heutigen islamischen Fundamentalismus wie auch der westlichen Perzeption des Islam gehört.

Das talmudische Gesetz vor dem Hintergrund der muslimischen Philosophie seiner Zeit zu lernen, konnte Maimonides nur dazu führen, es als Postulat und Vorgabe für die Vervollkommenung des Menschen als eines ethischen und vernunftgesteuerten Wesens zu sehen. Der amerikanische Judaist Michael L. Satlow hat in einer Abhandlung über Männlichkeit im talmudischen Denken⁵ darauf hingewiesen, dass schon das rabbinische Denken der Antike und Spätantike von den griechischen Idealen geprägt war, dass nicht die natürliche Geschlechtszugehörigkeit die Verwirklichung von Männlichkeit bedeutete, sondern erst die Erfüllung bestimmter Bedingungen. Sei jeder Mann von Geburt an Träger dessen, was Satlow „maleness“ nennt, so erwerbe er „manhood“ erst durch zwei Tugenden, nämlich zum einen durch sexuelle Selbstbeherrschung (die nicht mit Enthaltensamkeit gleichzusetzen ist, sondern mit einer fokussierten Sexualität, die etwa den Genuss der Frau vor den eigenen setzt), zum andern durch das Streben nach intellektueller Vervollkommenung.

In Maimonides' Überlegungen zur Beschneidung spiegelt sich das Amalgam dieser Voraussetzungen. Ausgerechnet jenes Element, das ihm hierbei am deutlichsten dem Vorrang der Vernunft gewidmet schien, nämlich die Eindämmung des Triebs zugunsten ethischer Entwicklung, dient heute dem säkularen Vernunft- und Ethikverständnis geradezu als entscheidendes Argument für eine Disqualifikation der Knabenbeschneidung. Somit gibt die Beschneidungsdebatte Anlass, auch über die

⁵ Michael L. SATLOW, „Try to Be a Man“. The Rabbinic Construction of Masculinity, in: Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader, hrsg. v. Björn Kron-
dorfer, London 2009, S. 259–276.

durchaus zeitbedingte Auffassung vermeintlich zeitloser geistiger und moralischer Kategorien wie Vernunft und Ethik nachzudenken.

Maimonides nennt aber noch andere Gründe für die Beschneidung: Sie sei ein klares Zeichen dafür, wer zur Gemeinde der an Gott Glaubenden gehöre und schütze so einerseits vor solchen, die sich dort zu ihrem eigenen Nutzen oder zum Schaden der Gläubigen einschleichen wollten, zudem stifte sie Solidarität zwischen ihren Trägern und verpflichte sie zum Glauben an den Ewigen. Damit soll also einerseits Differenz gegen außen und andererseits Norm gegen innen generiert werden. Betont sei allerdings, dass mit den an Gott Glaubenden nicht zwangsläufig nur Juden gemeint waren. Maimonides empfiehlt Nichtjuden, die aus Überzeugung beschnitten werden wollten, diesen Wunsch zu erfüllen, auch ohne dass damit zwangsläufig eine formelle Konversion verbunden gewesen wäre, während er jüdischen Beschneidern abrät, solche Eingriffe an Nichtjuden aus medizinischen Gründen vorzunehmen.⁶

Beachtenswert ist, dass die Beschneidung von Knaben als Merkmal religiöser Differenz in der Lebenswelt des Maimonides, die deutlich muslimisch geprägt war, gar nicht besonders zum Tragen kam. Diese war im Gegensatz dazu ausgeprägt im Kontrast zu den antiken Gesellschaften hellenistisch-römischer Prägung, später dann gegenüber dem Christentum. Die daraus zum Teil erwachsenden Konfrontationen zwangen Juden seit jeher dazu, Legitimationsstrategien zu entwerfen, die über jene der schlichten Gültigkeit des biblischen Gebots und des damit verbundenen Bundesschlusses mit Gott argumentativ hinausgingen. Sowohl in polemischen Konflikten mit dem Hellenismus wie in solchen mit dem Christentum plädierten Juden für ein Verständnis von Komplementarität, wo ihre Gegenüber Dichotomien aufbauten.

Gegenüber dem Hellenismus, der die Beschneidung insbesondere als Eingriff in die naturgegebene Form des Menschen ablehnte, wehrte sich jüdisches Denken mit der Generalthese einer von Gott intendierten Vervollkommnung der Schöpfung durch menschliches Eingreifen. Beispielhaft dafür steht eine talmudische Erzählung von dem Gelehrten

⁶ Vgl. Anm. 3.

Rabbi Akiva, der einen Provokateur abfertigt. Dieser versucht ihn mit der rhetorischen Frage aufs Glatteis zu führen, ob Gotteswerk oder Menschenwerk größer sei und konkretisiert auf die Aufforderung Rabbi Akivas hin seine Frage damit, weshalb man mit der Beschneidung des männlichen Glieds Gott ins Handwerk der Schöpfung pfusche. Rabbi Akiva beantwortet die Frage mit der Gegenfrage, ob nicht ein vom Menschen gebackenes Brot einer auf dem Feld wachsenden Ähre zum Essen vorzuziehen sei.⁷ Durch diese Gleichung schafft er ein Verständnis von der Beschneidung als eines Akts kultureller Veredelung göttlicher Schöpfung durch menschliches Eingreifen. Gott wird damit zum Rohstofflieferanten einer Welt, die erst durch menschliches Eingreifen komplettiert wird.

In der langen Geschichte der Disharmonien zwischen Christentum und Judentum, für die in aller Regel das Judentum den teuren Preis der Ausgrenzung und Diskriminierung zahlte, spielt die Beschneidung ebenfalls keine unwichtige Rolle. Die amerikanische Theologin Nina E. Livesey hat in ihrer religions- und kulturhistorischen Studie über die Beschneidung⁸ gezeigt, dass Paulus' Äußerungen zur Beschneidung und seine Gegenüberstellung zwischen den beiden Bildern aus der Hebräischen Bibel, der Beschneidung der Vorhaut und der Beschneidung des Herzens, in der christlichen Tradition über Jahrhunderte als dichotomisch voneinander getrennt gesehen wurden. Während das Judentum wiederum für eine komplementäre Konstellation von Beschneidung des männlichen Glieds und einer entsprechenden geistig-ethischen Disziplinierung einstand, wurde vom Christentum in der Regel die Überwindungs- oder Substitutionsthese Israels durch die Christenheit analog auf die Beschneidung angewandt: hier rückständige, werkgläubige Beschneidung des männlichen Glieds, dort dem Glauben verpflichtete und damit abstrahierte Beschneidung des Herzens. Es ist kein Zufall, dass gerade unter Luther, wie Livesey zeigt, die Knabenbeschneidung geradezu zu einem Disqualifikationssymbol der Juden schlechthin wurde und dass

⁷ Die Quelle dafür ist der Midrasch Tanchuma Tazria, Siman 5, online verfügbar: https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Tazria.5?lang=bi.

⁸ Nina E. LIVESEY, *Circumcision as a Malleable Symbol*, Tübingen 2010.

diese Abwertung des Judentums in der neueren Theologie fortgetragen wurde bis zu Ansätzen eines neuen, ‚jüdischeren‘ Paulusverständnisses um die Jahrtausendwende.

Die Beschneidung im christlichen Mittelalter war Angriffen ausgesetzt, die nicht zuletzt darauf abzielten, die Ungleichheit der Behandlung der Geschlechter im Judentum anzuprangern, da die Taufe im Gegensatz zur Beschneidung geschlechtsneutral verlaufe. Dies führte, wie Shaye D. Cohen in seiner Studie „Why Aren’t Jewish Women Circumcised?“⁹ gezeigt hat, nicht zuletzt zu einer Intensivierung schon älterer innerjüdischer Reflexionen dahingehend, ob Frauen in jedem Sinne des Wortes ‚Juden‘ seien (was letztlich von bedeutenden mittelalterlichen Gelehrten mit Ja beantwortet wurde und nicht zuletzt durch das matrilineare Prinzip, also die Vererbung jüdischer Zugehörigkeit über die Mutter, bestätigt ist). Zugleich kam es aber auch zu apologetischen Erklärungen, nach welchen Frauen mit dem Blut ihrer Monatsblutung und der Geburt jene Darbringung an Gott leisten, die Männer erst durch die herbeigeführte Knabenbeschneidung erbringen würden.

Zu expliziten Verboten der Beschneidung war es in der Geschichte eher selten gekommen – wo es tatsächlich geschah, wie unter dem seleukidischen Herrscher Antiochus IV., der im 2. Jahrhundert v. d. Z. von den Makkabäern besiegt wurde, galt dies für die Juden als klarer und fundamentaler Angriff auf ihre Religion insgesamt, der über die Generationen als solcher tradiert wurde. Die Überzeugung, dass die Beschneidung grundlegend für die Aufrechterhaltung jüdischen Zugehörigkeitsbewusstseins sei, haben dann, wie schon erwähnt, auch Gelehrte wie Maimonides vertreten, doch in noch größerer Deutlichkeit auch Baruch Spinoza, der als vielleicht erste bedeutende Persönlichkeit seit der Verbreitung des Christentums und des Islams mit den religiösen Vorgaben des Judentums brach, ohne dies mit einem Konfessionswechsel zu verbinden. Er sah die Beschneidung allein als so bedeutend an, dass sie ausreichte, um über Generationen die Zugehörigkeit zu der Gruppe zu sichern.

⁹ Shaye D. COHEN, *Why Aren’t Jewish Women Circumcised. Gender and Covenant in Judaism*, Berkeley/Los Angeles, London 2005.

Erst unter dem Assimilationsdruck des 19. Jahrhunderts begann die zuvor unhinterfragte Einheit von Beschneidung und männlicher Zugehörigkeit zum Judentum zu bröckeln. Einzelne Juden, meist mit akademischem Hintergrund, begannen die Beschneidung ihrer Söhne zu verweigern, beharrten aber zugleich auf der Eintragung ihrer Kinder in die jüdische Gemeinschaft; der Reformers Samuel Holdheim (1806–1860) nahm grundsätzlich von der Beschneidung Abstand. Nicht formal, aber durch eine verbale Abwertung dieses Brauchs tat dies zumindest im Rahmen einer privaten Äußerung auch der Reformrabbiner Abraham Geiger (1810–1874), während eine andere Leitgestalt des deutschen Reformjudentums, Leopold Zunz (1794–1886), eine Abschaffung der Beschneidung vehement ablehnte: „Ein Selbstmord ist keine Reform“¹⁰, bilanzierte er, damit indirekt die These Spinozas über die vitale Wichtigkeit der Beschneidung für den Erhalt des Judentums bestätigend.

Die Frage der Beschneidung wurde allerdings eher innerjüdisch als in der nichtjüdischen Öffentlichkeit thematisiert, ganz anders als die Frage des Schächtens, der im Judentum vorgeschriebenen Tötung zu schlachtender Tiere durch Ausblutenlassen, das im 19. Jahrhundert ebenfalls zu einem der von Robin Judd in ihrer Studie so benannten „Contested Rituals“¹¹, der umstrittenen Rituale des Judentums, wurde und 1893 zu einem bis heute geltenden gesetzlichen Verbot des betäubungslosen Schächtens in der Schweiz, 1930 in Bayern und 1933 durch das nationalsozialistische Reichstierschutzgesetz in ganz Deutschland führte. Dieser auffällige Unterschied dürfte damit zu tun haben, dass das Schächten sich in öffentlichen Schlachthöfen abspielte, während Beschneidungen im privaten oder synagogalen Raum vollzogen wurden, aber auch damit, dass durch den billigen Ausverkauf des Fleisches von Tieren, die geschächtet, aber aufgrund von Makeln oder ungenügender Schächtmethode als unkoscher erklärt wurden, marktverzerrende ökonomische Verhältnisse im nichtkoscheren Segment geschaffen werden konnten. Mit

¹⁰ Leopold ZUNZ, Gutachten über die Beschneidung, Frankfurt am Main 1844, S. 12.

¹¹ Robin JUDD, *Contested Rituals, Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany 1843–1933*, Ithaca/London 2007.

der Beschneidung hingegen verbanden sich keine ökonomischen Interessen der nichtjüdischen Gesellschaft.

Zum Problem wurde die Beschneidung dagegen in den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts. Der programmatisch antireligiöse Kommunismus der Sowjetunion erschwerte vor allem der jüdischen Minderheit die Durchführung des Rituals. Während die 25 Millionen sowjetischen Muslime in den Unionsrepubliken, in denen sie die Mehrheit bildeten, die Beschneidung ihrer Söhne weiterhin offen vollziehen konnten, lebten die meisten jüdischen Familien als kleine Minderheit in einem Umfeld, das traditionell die Beschneidung nicht praktizierte. Es standen ihnen nur wenige autorisierte Personen zur Verfügung, die Beschneidungen aus religiösen Gründen durchführten, und jüdische Eltern, die ihre Söhne beschneiden ließen, fürchteten „Spott und andere Konsequenzen, falls es entdeckt wird“, so dass in den 1960er Jahren nur noch weniger als 10% aller jüdischen Jungen beschnitten wurden.¹²

Der mörderische Antisemitismus des Dritten Reiches verbot die Beschneidung aus religiösen Gründen nicht, sondern betrachtete sie als durchaus erwünschtes körperliches Unterscheidungsmerkmal, das die Ausgrenzung der jüdischen Minderheit erleichterte. Zugleich aber machte der zunehmende Verfolgungsdruck die Beschneidung zu einem unwägbaren Risiko. Zwar waren auch nicht beschnittene Personen jüdischer Abstammung rassistischer Verfolgung ausgesetzt. Ein beschnittenes Glied konnte jedoch einem jüdischen Jungen oder Mann, der untertauchen und sich als ‚Arier‘ ausgeben wollte, in den letzten Jahren des Nationalsozialismus zum tödlichen Verhängnis werden, wenn er durch seine Beschneidung als Jude identifiziert werden konnte. Einige jüdische Eltern, die die Shoa überlebt hatten, zögerten daher nach 1945, ihre Söhne beschneiden zu lassen. Langfristig jedoch hat die Erfahrung der Verfolgung im Nationalsozialismus mit dazu beigetragen, die Beschneidung als identitätsbildenden Akt jüdischen Bewusstseins weit über seine religiöse

¹² Leon BOIM, Die Rechtslage der jüdischen Bevölkerung in der Sowjetunion, in: Bundesstaat und Nationalitätenrecht in der Sowjetunion, hrsg. v. Friedrich-Christian Schroeder/Boris Meissner, Berlin 1974, S. 239–288, hier: S 272f.; Joshua ROTHENBERG, Synagogues in the Soviet Union, Waltham 1966, S. 6–8 und 184.

Bedeutung hinaus im Judentum auch des 21. Jahrhunderts stark zu verankern.

Diese Bedeutung weist über den Differenzcharakter hinaus, der lange implizit oder explizit die Beschneidung zu einem besonderen Gegenstand jüdischer Beachtung gemacht hat. So wird die Beschneidung auch heute in Israel bei über 95 Prozent der Juden praktiziert, also weit ins säkulare Lager hinein. Der Publizist und Politologe Avi Shilon wies Ende 2013 in einem Artikel in der Zeitung Haaretz darauf hin, dass gerade für säkulare Juden die Beschneidung die ideale Form eines Bekenntnisses zum Judentum und zu dessen Fortsetzung sei: Gerade weil im Judentum das Handeln und nicht das Glauben im Zentrum stehe und weil damit eine einmalige Handlung begangen werde, die nicht vernünftig, aber auch nicht ablegbar sei, folglich also ihren exakten Zweck in der Identitätsvermittlung habe, sei dies ein idealer Akt für Säkulare, ihre Zugehörigkeit zu bestätigen. Auch Shilon hat sich dabei auf Baruch Spinoza berufen, aber auch auf die säkularen linken Kibbuzniks der Vergangenheit, die an der Beschneidung festhielten. Shilon widersprochen hat Anfang 2014 ebenfalls in Haaretz Uri Misgav, der eine konstitutive Bedeutung der Beschneidung für das Judentum abstritt und (damit letztlich einer Argumentation der Beschneidungsgegner des 19. Jahrhunderts folgend) erklärte, es sei die Abstammung, nicht die Beschneidung, die darüber entscheide, ob man Jude sei oder nicht.¹³

Meine eigene eingehendere Beschäftigung mit der Beschneidung ist erst aus der Beschneidungsdebatte von 2012 erwachsen, in der ich das Gefühl bekam, es fehle an vernehmbaren jüdischen Stimmen, die sich im Sinne einer kulturwissenschaftlich orientierten Diskussion zur Sache äußerten. Ich habe damals neben der Monographie *Haut ab!* noch einige weitere Texte zur Beschneidungsdebatte verfasst,¹⁴ in denen ich meinen

¹³ MISGAV, Uri, Let's Talk about Circumcision, in: Haaretz 2.1.2014, online verfügbar: <https://www.haaretz.com/opinion/.premium-let-s-talk-about-circumcision-1.5307504>.

¹⁴ Vgl. unter anderem Alfred BODENHEIMER, In der Beschneidungsklemme, Trauma und Pluralität im Deutschland des 21. Jahrhunderts, Gastbeitrag in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*, Jg. 41 (2012), S. 577–584; sowie Alfred BODENHEIMER, Verletzung von Körper und Würde, Beobachtungen einer Begriffskontingenz, in: *Die ‚unheimliche‘*

Standpunkt ausführlich dargelegt habe. Dennoch möchte ich mit dem Blick auf die Debatte, die zwar derzeit als beendet gilt, deren argumentative Positionen beidseits aber unverändert fortexistieren, ohne miteinander versöhnt worden zu sein, einige Punkte festhalten, sowohl im Zusammenhang mit diesem Vortrag wie auch mit darüberhinausgehenden Kontexten.

Der Ansatz dieses Bandes, Normen und ihren sozialen Sinn im Mittelalter darzustellen, wird bei der Betrachtung der jüdischen Knabenbeschneidung zu einer guten Gelegenheit, über die Wandelbarkeit und mithin auch die Relativität von Wertewelten zu reflektieren. Die heute unbesehen bejahte Doktrin, die Maximierung des vom Körper zu erlangenden Genusses sei Teil eines unhintergehbaren ethischen Anspruchs des Menschen, wird durch den Blick auf die jüdische Tradition vielleicht nicht widerlegt, aber doch mit einem Gegenbild konfrontiert, welches das Streben nach ethischer Vervollkommenung nicht in den Umgang mit dem Menschen als Objekt, sondern in die in den Menschen als Subjekt gelegten ethischen Ansprüche verlegt. In diesem Sinn wird eine ebenfalls meist komplementäre, zuweilen aber offenbar auch konfrontative Konstellation zwischen dem klassischen (schon vor Maimonides verortbaren) jüdischen Denken und den Menschenrechten moderner Prägung erkennbar: nämlich die Frage, ob Gebote oder Verbote an die Gesellschaft oder an das Individuum gerichtet sind, ob der Mensch primär aus seinem Schutzbedürfnis oder aus seiner sozialen Pflicht gegenüber anderen als schützenswert betrachteten Menschen gesehen wird.

Beschneidung war im christlichen Abendland nicht die Norm, sondern geradezu das antinormative Verhalten – sehen wir von der Entwicklung in den USA ab, wo sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts aus medizinischen Gründen die Beschneidung männlicher Neugeborener zu etablieren begann. Der Umstand dieser ausdrücklichen Antinormativität im Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft hat den jüdischen Zugang zur Beschneidung entscheidend, wenn auch in ganz unterschiedlicher Form, mitbestimmt: zum einen im internen Diskurs als affirmative

Differenzbestätigung, allenfalls auch als Überlegenheitsgestus, zum andern in Form von gegen außen gerichteten Legitimationsstrategien, die nach Sinngebungen für das Gebot suchen mussten, welche dann auch Teil des inneren Diskurses wurden. Schließlich wird die Minderheitenposition auch im Assimilationsdruck spürbar, der ab dem 19. Jahrhundert zu gewissen Kurskorrekturen im liberalen Judentum führt, aber auch zu einer Verwissenschaftlichung des Diskurses, in dem Ärzte im Bewusstsein einer wissenschaftlich gestützten Autorität sich auch zu religiösen Belangen mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit zu äußern begannen.

Die Frage nach Normen und ihrem sozialen Sinn spielte in der Beschneidungsdebatte eine entscheidende Rolle. Der soziale Sinn der Normen der beschneidenden Minderheit wurde im Rahmen dieser Debatte von einem Gros der nicht beschneidenden Gesellschaft in einer Traumatisierung von Männern zum Behufe einer Disziplinierung und Brutalisierung ihres Verhältnisses zu Religion, Gesellschaft und nicht zuletzt zum anderen, vielleicht auch zum eigenen Geschlecht gesehen. Der soziale Sinn neuer, die Beschneidung verbietender Normen läge demgegenüber in einem postulierten Schritt zu einer gewaltfreien Erziehung, der aber in den möglichen rechtlichen Konsequenzen seiner Regulierungspraxis nicht zu Ende gedacht wurde. Zudem darf füglich behauptet werden, dass die jüdische Beschneidung aus sehr vielen Gründen nicht zum Anlass einer solchen Debatte geworden wäre. Dass sie sich bald in deren Zentrum befand, hat mit einem Wiederfremdwerden der Juden in der Gesellschaft als Folge des Konflikts der Gesellschaft mit anderen zu Fremden Erklärten (nämlich den Muslimen) zu tun. Die jüdische Gemeinde sah sich deshalb in ihrer mittlerweile jahrhundertelangen Praxis der An- und Einpassung in die christliche Mehrheitsgesellschaft desavouiert und interpretierte den sozialen Sinn eines von dieser Mehrheitsgesellschaft angestrebten Verbots primär als Maßnahme der Ausgrenzung und einer gegen sie gerichteten Disziplinierung.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 14.01.2022 überprüft.

Quellen

Halacha 7,

online verfügbar: http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/932330/jewish/Milah-Chapter-Three.htm.

MAIMONIDES, Moses, *Guide of the Perplexed*, übers. v. Michael Friedländer, London 1904,

online verfügbar: <http://www.sacred-texts.com/jud/gfp/gfp185.htm>.

Midrasch Tanchuma Tazria, Siman 5,

online verfügbar: https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Tazria.5?lang=bi.

Milah. The Laws of Circumcision, übersetzt von Eliyahu Touger (englische Standardübersetzung des Traktats Milah aus Moses Maimonides Mischneh Torah),

online verfügbar:

http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/932220/jewish/Milah.htm.

Literatur

BODENHEIMER, Alfred, Verletzung von Körper und Würde, Beobachtungen einer Begriffskontingenz, in: *Die ‚unheimliche‘ Beschneidung, Aufklärung und die Wiederkehr des Verdrängten*, hrsg. v. Yigal Blumenberg/Wolfgang Hegener, Frankfurt am Main 2013, S. 135–146.

BODENHEIMER, Alfred, *Haut ab! Die Juden in der Beschneidungsdebatte*, Göttingen 2012.

BODENHEIMER, Alfred, In der Beschneidungsklemme, Trauma und Pluralität im Deutschland des 21. Jahrhunderts, Gastbeitrag in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, Jg. 41 (2012), S. 577–584.

BOIM, Leon, Die Rechtslage der jüdischen Bevölkerung in der Sowjetunion, in: *Bundesstaat und Nationalitätenrecht in der Sowjetunion*, hrsg. v. Friedrich-Christian Schroeder/Boris Meissner, Berlin 1974, S. 239–288.

COHEN, Shaye D., *Why Aren't Jewish Women Circumcised. Gender and Covenant in Judaism*, Berkeley/Los Angeles, London 2005.

JUDD, Robin, *Contested Rituals, Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany 1843–1933*, Ithaca/London 2007.

LIVESEY, Nina E., *Circumcision as a Malleable Symbol*, Tübingen 2010.

MISGAV, Uri, Let's Talk about Circumcision, in: *Haaretz* 2.1.2014,

online verfügbar:

<https://www.haaretz.com/opinion/.premium-let-s-talk-about-circumcision-1.5307504>.

ROTHENBERG, Joshua, *Synagogues in the Soviet Union*, Waltham 1966.

SATLOW, Michael L., „Try to Be a Man“. The Rabbinic Construction of Masculinity, in: *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*, hrsg. v. Björn Kron-dorfer, London 2009, S. 259–276.

SHILON, Avi, Circumcision: A good Trick for Preserving Jewish Identity, in: Haaretz 25.12.2013,

online verfügbar: <http://www.haaretz.com/opinion/.premium-1.565200>.

ZUNZ, Leopold, Gutachten über die Beschneidung, Frankfurt am Main 1844.



Pflugscharprobe der heiligen Kaiserin Kunigunde: Kaiserin Kunigunde geht über glühende Eisen, um durch Gottesurteil den gegen sie erhobenen Vorwurf des Ehebruchs zu entkräften

Titelbild der Vita Sanctae Cunegundis (ca. 1200)
 (Staatsbibliothek Bamberg, RB. Msc. 120, fol. 32v)
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:22-dtl-0000005220>



University
of Bamberg
Press

Für das Verstehen der kulturellen Logik und sozialen Funktionalität einer Gesellschaft ist es von zentraler Bedeutung zu erkennen, wo die ‚Grenzen des Erlaubten‘ verlaufen, wie sie entstanden sind und wie sie sich im Laufe ihrer Entwicklung verschoben haben. Hervorgegangen aus der ZEMAS-Ringvorlesung „Gebote – Verbote. Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter“ (Sommersemester 2014) fragt der Band nach der Entwicklung und der sozialen Funktion zentraler Normen, Werte und Praktiken in der christlichen, jüdischen und islamischen Welt des Mittelalters. Rittertum und Lehenstreue, die Reichweite des Bilderverbots im Islam und der Sinn der Gebote im Judentum, Kleiderordnungen, Speisegebote und Fastenvorschriften kommen dabei ebenso in den Blick wie die Regulierung des sexuellen Begehrens (Ehe, Zölibat, Prostitution) und das Gebot der Beschneidung im Judentum und im Islam.



ISBN 978-3-86309-852-0



9 783863 098520

www.uni-bamberg.de/ubp