

# *Geistliche Verwandtschaft im Kontext mittelalterlicher Verwandtschaftssysteme*

VON MICHAEL MITTERAUER

Den Begriff *Familie* verwenden wir heute in einem doppelten Verständnis: einerseits im Sinne von Haushaltsfamilie – etwa wenn wir von *Familienbudget* sprechen, andererseits bezogen auf die Verwandtschaftsfamilie – beispielsweise wenn von einem *Familientreffen* die Rede ist. Die Historische Familienforschung hat sich seit ihren Anfängen in den sechziger Jahren primär mit der Haushaltsfamilie beschäftigt. Das war wohl im Hinblick auf aktuelle Gegenwartsprobleme in diesem Bereich legitim. Auch der Einfluß der Familiensoziologie als damals dominanter Partnerdisziplin mag eine Rolle gespielt haben. Der radikale Wandel von Verwandtschaftsbeziehungen in den letzten Jahrzehnten hat weder die soziologische noch die historische Beschäftigung mit Familie stark beeinflusst.<sup>1)</sup> Innerwissenschaftlich war dann erst die verstärkte Begegnung mit der Ethnologie bzw. Sozialanthropologie für einen Paradigmenwechsel von Bedeutung.<sup>2)</sup> Die Historische Anthropologie hat in der Beschäftigung mit der Familienthematik zunehmend Fragen der Verwandtschaftsbeziehungen berücksichtigt – insbesondere in der mediävistischen Forschung. Das war wohl auch dadurch bedingt, daß in weit zurückliegenden Zeiten Verwandtschaftsfamilie und Haushaltsfamilie viel enger miteinander verwoben waren. Ohne auf Verwandtschaftssysteme einzugehen, lassen sich mittelalterliche Familienstrukturen und Familienbeziehungen sicher nicht in befriedigender Weise verstehen.<sup>3)</sup> Der Zusammenhang gilt allerdings bis zur Gegenwart. Eine enge Verbindung zwischen diesen beiden Untersuchungsgegenständen herzustellen, wäre für eine um Aktualität bemühte Historische Familienforschung sicher wichtig.

1) Dazu Heidi ROSENBAUM, Verwandtschaft in historischer Perspektive, in: Verwandtschaft. Sozialwissenschaftliche Beiträge zu einem vernachlässigten Thema, hg. von Michael Wagner/Yvonne Schütz, Stuttgart 1998, S. 17–33.

2) Den entscheidenden Durchbruch zu einer historisch-anthropologischen Betrachtung von Verwandtschaft und Familie bewirkte sicher Jack GOODY, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge 1983.

3) Dazu Michael MITTERAUER, Mittelalter, in: *Geschichte der Familie*, hg. von Andreas Gestrich/Jens-Uwe Kause/Michael Mitterauer, Stuttgart 2003, S. 160–363.

Geistliche Verwandtschaft erscheint im Kontext historischer Verwandtschaftssysteme als ein wesentlicher Teilbereich<sup>4)</sup> – freilich einer, der nicht von anderen Bereichen von Verwandtschaft isoliert betrachtet werden sollte. Die keineswegs geringe Zahl von mediävistischen Studien über geistliche Verwandtschaft haben nicht immer solche Zusammenhänge einbezogen. Vieles an Phänomenen der geistlichen Verwandtschaft wird erst verständlich, wenn Erscheinungsformen der Blutsverwandtschaft, der Heiratsverwandtschaft, der Milchverwandtschaft, der Pflegeverwandtschaft und der Adoption zu ihnen in Beziehung gesetzt werden – und das in einem räumlich und zeitlich weit ausholenden Vergleich. Ein solcher komparativer Zugang erschließt dann in zwei Richtungen zusätzliche Erkenntnismöglichkeiten: einerseits bezogen auf Strukturen der Haushaltsfamilie, andererseits auf umfassende Ordnungen von Herrschaftssystemen – etwa über Zusammenhänge zwischen Patenschaft und Lehenswesen. Ohne auf diese weiterführenden Problemfelder detailliert eingehen zu können, sollen solche Zusammenhänge andeutungsweise skizziert werden.

Obwohl in der heutigen Alltagssprache kein allgemein gebräuchlicher Begriff, ist *geistliche Verwandtschaft* ein verständlicher Terminus mit einem ziemlich klar abgrenzbaren Bedeutungsfeld. Es geht um soziale Beziehungen, die primär durch die Patenschaft bei der Taufe konstituiert werden, sekundär auch durch andere christliche Sakramente oder Sakramentalien bedingt. Vielfach wird geistliche Verwandtschaft in der Literatur unter Oberbegriffen abgehandelt, die sie – gemeinsam mit anderen Verwandtschaftsformen – der Bluts- und Heiratsverwandtschaft als »eigentlicher« Verwandtschaft gegenüberstellen. Es finden sich in solchen dichotomischen Unterscheidungen Sammelbegriffe

4) Aus der Fülle einschlägiger Studien seien besonders erwähnt: Sidney MINTZ/Eric R. WOLF, Analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo), in: *Southwestern Journal of Anthropology* 6 (1950), S. 341–365; Eugene HAMMEL, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Englewood Cliffs 1968; Julian PITT-RIVERS, *Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans*, in: *Mediterranean Family Structures*, hg. von John George Peristiany, Cambridge 1976, S. 317–334; Michael BENNETT, *Spiritual Kinship and Baptismal Name in Traditional European Society*, in: *Principalities, Powers and Estates. Studies in Medieval and early modern Government and Society*, hg. von L.O. Frappell, Adelaide 1979, S. 1–13; Joseph LYNCH, *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton 1986; DERS., *Spiritale Vinculum. The Vocabulary of Spiritual Kinship*, in: *Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan*, hg. von Thomas F.X. Noble/John J. Contreni, Kalamazoo 1987, S. 181–204; DERS., *Christianizing Kinship. Ritual Sponsorship in Anglo-Saxon England*, Ithaca/London 1998; Ruth J. MACRIDES, *The Byzantine Godfather*, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 11 (1987), S. 139–162; Bernhard JUSSEN, *Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter*, Göttingen 1991, engl.: *Spiritual Kinship as Social Practice. Godparenthood and Adoption in the Early Middle Ages*, London/Newark 2000; Anita GUERREAU-JALABERT, »spiritus et caritas«. La baptême dans la société médiévale, in: *La parenté spirituelle*, hg. von Françoise Héritier-Augé/Elisabeth Copet-Rougier, Paris 1995, S. 133–203; DIES., *Sur la structure de parenté dans l'Europe médiévale*, in: *Annales E.S.C.* 36 (1981), S. 1028–1094; Agnès FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris 1994; Arnold ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*, Berlin 1984.

wie »künstliche Verwandte«, »Pseudo-Verwandte«, »Nenn-Verwandte«, »Wahlverwandte«, »gemachte Verwandte«, »rituelle Verwandte«, »quasi-kinship«, »elective kinship«, »constructed kinship«, »adoptive kinship«, »synthetic kinship«, »optative kinship«, »spurious kinship«, »parentés volontaires«, etc.<sup>5)</sup> Solche generalisierenden Oberbegriffe erscheinen problematisch. Sind Milchgeschwister »Wahlverwandte«? Als Säugling hat man kaum persönliche Entscheidungsmöglichkeit. Sind Pflegekinder »rituelle Verwandte«? Wer sich mit dem Schicksal von Ziehkindern in der europäischen Geschichte befaßt, wird dabei kaum auf elaborierte Adoptionsriten stoßen. Sind Taufkinder »Pseudo-Verwandte«? Was berechtigt zu einer solchen Unterscheidung zwischen »echt« und »falsch«? Sie wird vor allem dann nicht nachvollziehbar, wenn man in einer dichotomischen Gegenüberstellung die Heiratsverwandten zu den »echten« zählt, wie das in der Regel geschieht. Sind nicht Schwiegertöchter, Schwäger, Schwiegermütter auch »gemachte Verwandte«, »Wahlverwandte«, »rituelle Verwandte«, die durch den Ritus einer Eheschließung verbunden sind? Alle dichotomischen Gegenüberstellungen dieser Art sind letztlich unbefriedigend. Verwandtschaftssysteme müssen als Einheit gesehen werden. Erst dann kann ein komparativer Zugang ihre Bedeutung für Familie und Gesellschaft erschließen.

Als Ausgangspunkt eines solchen komparativen Zugangs soll eine kirchenrechtliche Quelle dienen, die weit in den Osten der mittelalterlichen Christenheit führt, nämlich der *Nomokanon* des Barhebräus aus dem 13. Jahrhundert.<sup>6)</sup> Der große Geschichtsschreiber, Theologe, Rechtsgelehrte und Katholikos der westsyrischen Kirche geht in seinem Kapitel über Ehehindernisse auf Grund von Verwandtschaft wie üblich zunächst auf Verwandte durch Abstammung ein, die als Heiratspartner verboten waren.<sup>7)</sup> Es folgen Verwandte nach dem Prinzip der Schwägerschaft: »Und jene erst wird dem Typ der Blutsverwandtschaft gleichgesetzt, dadurch, daß Mann und Frau ein Fleisch sind, wie Gott gesagt hat.«<sup>8)</sup> Für sie gilt grundsätzlich, wie generell in christlichen Eherechtsbestimmungen, das *una caro*-Prinzip. Heiratsverwandtschaft wird als Blutsverwandtschaft konstruiert. Abweichend von den meisten christlichen Bestimmungen über verbotene Verwandtenheiraten folgt nun ein Absatz über Milchverwandte:<sup>9)</sup> »Die Milchverwandt-

5) Über die in Anm. 4 genannte Literatur hinaus vgl. dazu auch John DAVIS, *People of the Mediterranean. An essay in comparative social anthropology*, London 1977, S. 223; Gerd ALTHOFF, *Verwandte, Freunde und Getreue*, Darmstadt 1990, S. 82; Peter PARKES, *Milk kinship in Southeast Europe. Alternative Social Structures and foster relations in the Caucasus and the Balkans*, in: *Social Anthropology* 12 (2004), S. 342f.

6) Hier zitiert nach der Wiedergabe bei Emanuel AYDIN, *Die Ehe bei den Syrisch-Orthodoxen (Suryoye)*, Wien 1995. Allgemein zu den Heiratsverboten der syrischen Kirchen: Jean DAUVILLIER/Carlo DE CLERCQ, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936, vor allem S. 16–18.

7) AYDIN, *Ehe* (wie Anm. 6), S. 40.

8) AYDIN, *Ehe* (wie Anm. 6), S. 46.

9) AYDIN, *Ehe* (wie Anm. 6), S. 49.

schaft ist jene, die durch dieselbe Milch entsteht, wenn eine Frau vom eigenen Mann empfangen hat, und dann zwei Kinder in zwei Jahren stillt. Deshalb sind jene Kinder und deren Brüder und Schwestern zueinander Brüder und Schwestern bis in alle fernen Generationen«. Anschließend werden Regelungen über Heiratsverbote unter geistlichen Verwandten getroffen:<sup>10)</sup> »Auch die Taufverwandtschaft ist derart: Jener, der aufnimmt, ist der Vater dessen, der aufgenommen wird, und seine Frau ist die Mutter dessen. Jene, die aufnimmt, ist ebenso die Mutter derer, die aufgenommen wird, und ihr Gatte ist der Vater, und ihre Kinder sind zu ihr Brüder und Schwestern bis hin in alle Generationen«. Schließlich geht Barhebräus auf die Verwandtschaft durch Trauzeugenschaft ein, eine zusätzliche Form der geistlichen Verwandtschaft in der westsyrischen Kirche:<sup>11)</sup> »Und auch bei der Hochzeit der Kronen ist der Brautführer der Bruder des Bräutigams, und die Brautjungfer die Schwester der Braut: Und ihre Kinder sind die Söhne und Töchter der Brüder und Schwestern bis zur Vollendung von fünf Graden, wenn es die Hochzeit des Mannes war, und bis zur Vollendung des dritten Grades, wenn es eine solche von Frauen war, wie es der Patriarch Dionysios von Tellmahre und der fromme Jakob von Edessa festlegen«.

Grêgor Abū-l-Farağ, genannt Bar Ebrājä, wurde 1226 in Melitene am Euphrat geboren.<sup>12)</sup> Er entstammte einer angesehenen jüdischen Familie. Sein Vater Aaron konvertierte zur Syrisch-orthodoxen Kirche. Seiner Herkunft verdankt er den Beinamen »Barhebräus«, unter dem er in der mittelalterlichen Christenheit bekannt wurde. Er beherrschte die syrische, arabische, armenische, koptische und griechische Sprache. 1246 wurde er zum Bischof der Stadt Gubbas geweiht und wechselte in der Folgezeit mehrfach seinen Bischofssitz, bis er schließlich 1264 zum Maphrian des Ostens, dem höchsten geistlichen Würdenträger nach dem Patriarchen, gewählt wurde. Sein Wirken liegt schon nach der Blütezeit der westsyrischen Kirche im 12. Jahrhundert.<sup>13)</sup> In einer Phase des Umbruchs und der Wirren – nicht zuletzt durch den Mongoleneinfall bedingt – versuchte Barhebräus, das Kulturerbe seiner Kirche zu sichern, war aber über seine eigene Religionsgemeinschaft hinaus offen. Von seiner Residenz in Mossul aus unterhielt er gute Beziehungen zum Patriarchen der nestorianischen Christen. Auch bei Armeniern und Griechen war er hoch angesehen. In seinen eherechtlichen Bestimmungen finden sich Hinweise auf Zusammenhänge, die über die westsyrische Kirche hinaus auf jüdische, persische, griechische und – über das von ihm benutzte Syrisch-römische Rechts-

10) AYDIN, Ehe (wie Anm. 6), S. 50.

11) AYDIN, Ehe (wie Anm. 6), S. 52.

12) Zum Lebensweg des Barhebräus AYDIN, Ehe (wie Anm. 6), S. 3; DAUVILLIER/DE CLERCQ, Le mariage (wie Anm. 6), S. 17; Caspar Detlev G. MÜLLER, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, hg. von Kurt Dietrich Schmidt/Ernst Wolf, Göttingen 1981, S. 289; J. ASSFALG, Barhebraeus, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Stuttgart 1999, Sp. 1461.

13) MÜLLER, Nationalkirchen (wie Anm. 12), S. 288.

buch – auch auf römische Traditionen verweisen.<sup>14)</sup> Vor allem war Barhebräus auch von seiner islamischen Umwelt beeinflusst.<sup>15)</sup> Das Verbot der Ehe unter Milchverwandten ist wohl in diesem Zusammenhang zu sehen. So zeigt sich der *Nomokanon* des Barhebräus als eine Schnittstelle sehr unterschiedlicher Verwandtschaftssysteme des Hochmittelalters.

Die so weitgehenden Eheverbote unter Blutsverwandten, Heiratsverwandten, Milchverwandten sowie geistlichen Verwandten durch Taufe und Eheschließung, die sich bei Barhebräus finden, entsprechen einer allgemeinen Entwicklung der Zeit. Sie begegnen nicht auf bestimmte christliche Kirchen beschränkt, schon gar nicht als Sonderphänomene der römischen Papstkirche, wie das für die besondere Entwicklung von Ehe und Familie in Europa postuliert wurde.<sup>16)</sup> Es fällt auf, daß gerade in manchen orientalischen Kirchen bzw. deren nichtchristlichem Umfeld extreme Verbote der Verwandtenehe aufkamen.<sup>17)</sup> Für das 11. Jahrhundert habe ich parallele Ausweitungstendenzen mit unterschiedlichen inhaltlichen Schwerpunktsetzungen in einer Gegenüberstellung des *Decretum* Bischof Burchards von Worms mit der *Ordnung der Ehe und Erbschaften* des nestorianischen Metropoliten von Mossul, Abdišo Bar Bahriz, aufzuzeigen versucht.<sup>18)</sup> Im Westen folgt die Ausweitung stärker der Blutsverwandtschaft, im Osten der Heiratsverwandtschaft.<sup>19)</sup> Gemeinsam ist die Angst, durch die Verbindung mit einem verwandten Partner gegen göttliche Gebote zu verstoßen. Bei der um die Mitte des 8. Jahrhunderts in Mesopotamien entstandenen jüdischen Gruppe der Karäer, bei denen sich die verbotenen Verwandtenehen in ähnlicher Weise entwickelten wie bei den benachbarten Nestorianern, hatte diese Inzestscheu besonders extreme Auswirkungen. Ihre Ehegesetzgebung wurde treffend als »something approaching to group suicide« charakterisiert.<sup>20)</sup> Als erlaubte Ehepartner rar zu werden begannen, fand man schließlich einen theologischen Ausweg, der normale Fortpflanzung ermöglichte. Denn theologische Ableitungen begründeten solche kontinuierlichen Ausweitungsprozesse – vor allem das *una caro*-Prinzip, Analogiedenken zwischen verschiedenen Verwandtschaftsgruppen sowie Konstruktionen zusätzlicher Verwandtschaftsbindungen. Das Beispiel der Karäer zeigt,

14) AYDIN, Ehe (wie Anm. 6), S. 39.

15) DAUVILLIER/DE CLERCQ, Le mariage (wie Anm. 6), S. 63.

16) GOODY, The development (wie Anm. 2), vor allem S. 34–47. Zur Kritik Michael MITTERAUER, Christendom and endogamy: Jack Goody revisited, in: *Continuity and Change* 6 (1991), S. 293–333, deutsch in: DERS., *Historisch-anthropologische Familienforschung*, Wien 1990, S. 41–86.

17) Zusammenfassend für die orientalischen Kirchen DAUVILLIER/DE CLERCQ, Le mariage (wie Anm. 6).

18) MITTERAUER, Christendom (wie Anm. 16).

19) Von der jüdisch-christlichen Basis der Inzestregeln des Buches Levitikus ausgehend hat einerseits die Einbeziehung römisch-rechtlicher Vorschriften, andererseits die Gleichsetzung von Bluts- und Heiratsverwandten zu solchen Prozessen der Ausweitung geführt. In knappem Überblick dazu MITTERAUER, *Mittelalter* (wie Anm. 3), S. 225.

20) Leon NEMROY, *Karaite Anthology. Excerpts from early literature*, New Haven 1986, S. 125.

daß solche theologischen Spekulationen praktische Folgen hatten,<sup>21)</sup> auch wenn man sich kirchenrechtliche Normen über verbotene Verwandtenehen nicht durchwegs als Spiegel sozialer Wirklichkeit vorzustellen hat. Das Beispiel führt über die christlichen Kirchen hinaus in deren jüdisches Umfeld. Und das Beispiel verweist zugleich auf den Wirkungsbereich des Barhebräus, in dem sich im Hochmittelalter so extensive Verbote von Verwandtenehen entwickelten.

Die Milchverwandschaft wird im *Nomokanon* des Barhebräus den beiden behandelten Formen der geistlichen Verwandschaft vorangestellt. Das erscheint überraschend, weil sie keinerlei Grundlage in christlich-religiösen Traditionen hat. Einen zentralen Platz nimmt das Verbot von Ehen unter Milchgeschwistern im Koran ein und damit in der Folgezeit in der islamischen Tradition.<sup>22)</sup> Die Regelungen des Barhebräus gehen darüber hinaus. Die leiblichen Geschwister von Milchgeschwistern stehen ebenso unter Eheverbot wie diese selbst, darüber hinaus auch deren Nachkommen. Auch im Bereich der Milchverwandschaft zeigt sich also die bis ins Hochmittelalter wirksame Tendenz der Expansion verbotener Partner. Die Verankerung dieser Bestimmungen im Eherecht der westsyrischen Kirche könnte mit islamischen Einflüssen zusammenhängen, für die Barhebräus auch sonst offen war.<sup>23)</sup> Nicht zufällig finden sich ähnliche Bestimmungen bei den koptischen und den armenischen Christen, also zwei ebenfalls lange unter islamischer Herrschaft stehenden Kirchen.<sup>24)</sup> Das Prinzip, daß gemeinsames Stillen von Kindern Verwandschaft begründet, hat allerdings im Orient eine weit vor Muhammad zurückreichende Tradition, so daß das Verbot in der westsyrischen Kirche auch aus anderen Wurzeln erklärt werden könnte. Vorislamische Sitten werden in Muhammads ei-

21) Eine ähnlich prekäre Beschränkung des potentiellen Heiratskreises ergab sich im 12. Jahrhundert für die melchitischen Christen in Ägypten durch die Ausweitung des Ehehindernisses der Schwäger-schaft auf den 6. Grad seitens der byzantinischen Kirche. Patriarch Markos von Alexandrien gab zu bedenken, daß die christliche Gemeinde der Stadt zu sehr zusammengeschmolzen sei, um Ehen zwischen Verwandten dieses Grades verhindern zu können. Die Antwort aus Konstantinopel war wenig verständnisvoll. Eine verringerte Zahl rechtfertige nicht das Begehen von Sünden (George H. JOYCE, *Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie*, Leipzig 1934, S. 490).

22) Sure 4, 27. Dazu Soraya ALTORKI, *Milk kinship in Arab society: an unexplored problem in the ethnography of marriage*, in: *Ethnology* 19 (1980), S. 233–244; Peter PARKES, *Alternative Social Structures and Foster Relations in the Hindu Kush: Milk Kinship Allegiances in Former Mountain Kingdoms of Northern Pakistan*, in: *Comparative Studies in Society and History* 43 (2001), S. 4–36, hier S. 5; DERS., *Fostering Fealty: A Comparative Analysis of Tributary Allegiances of Adoptive Kinship*, in: *Comparative Studies in Society and History* 45 (2003), S. 741–782; DERS., *Milk Kinship in Southeast Europe* (wie Anm. 5); DERS., *Milk Kinship in Islam. Substance, Structure, History*, in: *Social Anthropology* 13 (2005), S. 307–329. Ich bin dem Autor für die Überlassung des Texts vor der Drucklegung sehr zu Dank verpflichtet.

23) DAUVILLIER/DE CLERCQ, *Le mariage* (wie Anm. 6), S. 63.

24) DAUVILLIER/DE CLERCQ, *Le mariage* (wie Anm. 6), S. 156.

gener Lebensgeschichte deutlich.<sup>25)</sup> In Mekka war es üblich, kleine Kinder – gleichgültig ob Jungen oder Mädchen – zu Pflegeeltern zu geben. Muhammad wurde zuerst von Thuwaibah, einer Sklavin seines Onkels, gestillt, dann durch Halimah, durch die er deren Gatten al-Harith zum Milchvater und deren Kinder zu Milchgeschwistern hatte. Milchverwandschaft, arabisch *ridaá*, wurde also in frühislamischer Zeit durch einen längeren Verbleib in einer Pflegefamilie begründet. Spätere Reduktionen auf Stillen durch einen Tag und eine Nacht oder fünfzehnmal in den ersten beiden Lebensjahren machten die Begründung der Milchverwandschaft zu einem symbolischen Akt ohne reales Zusammenleben im Rahmen einer Haushaltsgemeinschaft. Gegen solche Tendenzen richtete sich wohl auch die Vorschrift des Barhebräus, daß Milchgeschwister zumindest zwei Jahre bei ihrer Milchmutter gemeinsam leben müssen. Nur unter dieser Voraussetzung schien ihm eine solche dem Christentum fremde Institution kirchenrechtlich akzeptabel. Gelegentlich finden sich auch sonst in christlichen Gesellschaften Formen von Milchverwandschaft, etwa auf dem Balkan schon vor der Osmanenherrschaft, also ohne Beeinflussung durch den Islam,<sup>26)</sup> in Rußland,<sup>27)</sup> in Skandinavien aus vorchristlicher Zeit nachwirkend.<sup>28)</sup> Anerkennung durch das kanonische Recht haben sie jedoch nur in den drei genannten orientalischen Kirchen gefunden. Auch in den keltischen Kirchen auf den Britischen Inseln und dem Kontinent findet sich kein Ansatz dazu. Milchverwandschaft war in dieser nordwesteuropäischen Region bekannt.<sup>29)</sup> Im Vordergrund stand jedoch hier die *fosterage* genannte Pflegekindschaft.<sup>30)</sup> Sie scheint in der Regel nicht

25) PARKES, *Fostering Fealty* (wie Anm. 22), S. 746.

26) Ein Milchbruder des serbischen Zaren Stefan Uroš führte 1357 eine Gesandtschaft des Fürsten an (PARKES, *Milk kinship* [wie Anm. 5], S. 348). Zu Milchverwandschaft im Kontext von Verwandtschaftsbeziehungen auf dem Balkan allgemein: Milenko S. FILIPOVIĆ, *Kinship by Milk Among the South Slavs*, in: *Among the people: native Yugoslav ethnography, selected writings of Milenko S. Filipović*, hg. von Eugene A. Hammel, Ann Arbor 1982, S. 127–148; Karl KASER, *Familie und Verwandschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur*, Wien 1995, S. 258; Milena BENOVSKA-SÄBKOVA, *Die Verwandtschaftsbande – Realität und Symbol. Bruderschaft und Milchverwandschaft in Nordwestbulgarien*, in: *Vom Nutzen der Verwandten. Soziale Netzwerke in Bulgarien (19. und 20. Jahrhundert)*, hg. von Ulf Brunnbauer/Karl Kaser, Wien 2001, S. 200–218. Ziel der durch einmaliges Stillen rituell hergestellten Milchverwandschaft ist es hier, besondere positive Eigenschaften der Milchmutter auf das gestillte Kind zu übertragen (BENOVSKA-SÄBKOVA, *Die Verwandtschaftsbande*, S. 215 und 217). Parallelen dazu gibt es in der bereits im Mittelalter nachweisbaren Vorstellung einer Übertragung von Eigenschaften des Taufpaten (BENNETT, *Spiritual Kinship* [wie Anm. 4], S. 3).

27) Paul FRIEDRICH, *Semantic Structure and Social Structure: An Instance from Russia*, in: *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock*, hg. von Ward H. Goodenough, New York 1964, S. 131–166, hier S. 142.

28) PARKES, *Fostering Fealty* (wie Anm. 22), S. 753; D. STRAUCH, *Milchbrüder/-geschwister*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, Stuttgart 1999, Sp. 622.

29) PARKES, *Fostering Fealty* (wie Anm. 22), S. 755.

30) Theodor BÜHLER, *Fosterage*, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 60 (1964), S. 1–17; François KERLOUEGAN, *Essai sur la mise en nourriture et l'éducation dans les pays celtiques d'après les te-*

durch gemeinsames Stillen von Kindern eingegangen worden zu sein. Viel mehr wurden meist erst heranwachsende Kinder – etwa mit sieben Jahren – zu Pflegeeltern gegeben. Bis zur Geschlechtsreife oder darüber hinaus lebten sie in der Pflegefamilie mit. Ein kirchliches Eheverbot wurde durch diese Pflegeverwandtschaft nicht begründet. Die christlichen Kirchen standen einem solchen Zusammenleben mit Kindern aus anderen Familien relativ indifferent gegenüber. Nur die westsyrische, die koptische und die armenische Kirche kennen eine Inzestschranke zwischen Milchverwandten. Sie zeigen sich damit in einem Überschneidungsbereich mit dem islamischen Kulturraum angesiedelt, dem sonst die typisch christlichen Formen der geistlichen Verwandtschaft fremd sind.

John Davis behandelt in seiner sozialanthropologisch vergleichenden Studie *People of the Mediterranean* das Thema Milchverwandtschaft in einem Abschnitt »On non-Christian godparenthood«.<sup>31)</sup> Peter Parkes spricht pointiert von »godparenthood, the adoptive twin of Islamic milk kinship«.<sup>32)</sup> Seine zeitlich und räumlich weit ausholenden Vergleiche zwischen diesen beiden sowie analog konstruierten Verwandtschaftsformen stellen einen wichtigen Schritt in wissenschaftliches Neuland dar. Allerdings wird eine derart komparative Vorgangsweise neben Übereinstimmungen auch grundsätzliche Unterschiede herauszuarbeiten haben. Die hier als Ausgangspunkt gewählten Zitate aus dem *Nomokanon* des Barhebräus bieten dafür einige Ansatzpunkte.

Es wurde schon darauf verwiesen, daß Milchverwandtschaft in der Konzeption des Barhebräus – ähnlich wie nach den Sitten der frühislamischen Zeit – notwendig auf zumindest zwei Jahre zur Aufnahme in die Haushaltsgemeinschaft der Pflegefamilie führte.<sup>33)</sup> Taufverwandtschaft bedingte keinesfalls zwingend eine solche Konsequenz, obwohl im Falle der Verwaisung eine Versorgungspflicht seitens des Paten bzw. der Patin bestehen konnte. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Die Milchmutter mußte im christlichen Milieu der westsyrischen Kirche eine verheiratete Frau sein. Bei Patin oder Paten hingegen war dieser Stand nicht vorgeschrieben. Der wichtigste Unterschied bestand jedoch hinsichtlich des konstituierenden Akts der Verwandtschaftsbeziehung. Für die Bindung der Milchverwandtschaft genügte ein mehrmaliges Stillen über einen bestimmten Zeitraum. Die Taufverwandtschaft hingegen basierte auf einem einmaligen rituellen Akt, nämlich der Spendung des Taufsakraments. Dem Islam sind Sakramente grundsätzlich fremd. In christlichen Kirchen hat es sie – in unterschiedlicher Zahl – überall gegeben. Neben der Taufe kann auch durch andere Sakramente – von ihr abgeleitet oder in Analogie zu ihr gebildet – geistliche Verwandtschaft gestiftet werden.<sup>34)</sup> Barhe-

moignages des textes hagiographiques latins, in: *Études celtiques* 12 (1969), S. 101–146; Thomas M. CHARLES-EDWARDS, *Early Irish and Welsh Kinship*, Oxford 1993, S. 78–82.

31) DAVIS, *People* (wie Anm. 5), S. 236.

32) PARKES, *Fostering Fealty* (wie Anm. 22), S. 769.

33) AYDIN, *Ehe* (wie Anm. 6), S. 49.

34) Als eine Besonderheit der Westkirche entstand im 9. und 10. Jahrhundert die geistliche Verwandtschaft durch Firmpatenschaft (LYNCH, *Godparents* [wie Anm. 4], S. 210; ALTHOFF, *Verwandte* [wie



bräus kennt zwei solcher Formen geistlicher Verwandtschaft, die eng miteinander zusammenzuhängen scheinen, die Taufverwandtschaft und die Verwandtschaft durch die Stellung als Brautführer bzw. Brautführerin.<sup>35)</sup> Sowohl Taufpate als auch Brautführer werden bei ihm *sausbino* genannt. Der begrifflichen Entsprechung liegt eine personelle zugrunde. In der westsyrischen Kirche war es – ähnlich wie im mittelalterlichen Byzanz<sup>36)</sup> – üblich, den Taufpaten bzw. die Taufpatin zu bitten, das Amt des Brautführers bzw. der Brautführerin zu übernehmen. Durch eine solche Übereinstimmung wurde der Kreis der durch geistliche Verwandtschaft verbotenen Ehepartner für die Familie nicht allzu stark eingeschränkt. Auch der umgekehrte Fall könnte aufgetreten sein, daß man einen Trauzeugen ersuchte, die Patenschaft beim ersten Kind oder bei allen Kindern auszuüben. Dieser Brauch begegnet im interkulturellen Vergleich häufig – etwa in Griechenland bei den Sarakatschanen, in Montenegro, Istrien, Oberitalien, Spanien und in verschiedenen lateinamerikanischen Regionen.<sup>37)</sup> Noch weiter gehend ist der Zusammenhang in Serbien.<sup>38)</sup> Der *kum* ist zugleich Taufpate und Trauzeuge. Seine geistliche Aufgabe, die auch eine wichtige soziale Bindung bedeutet, wird innerhalb eines Abstammungsverbandes für einen anderen erblich weitergegeben. *Kumstvo* stellt gleichsam eine korporativ ausgeübte Aufgabe dar – in gleicher Weise bei Taufe und Hochzeit. Man spricht in diesem Zusammenhang von »alternative social structures«, weil geistliche Verwandtschaft neben Bluts- und Heiratsverwandtschaft einen dritten, in sich geschlossenen Personenkreis darstellt. Wahrscheinlich reicht diese Form von *kumstvo* im westlichen Balkanraum schon bis ins Mittelalter zurück – ebenso wie die mit ihr korrespondierende soziale Organisationsform in Abstammungsverbänden. Für die westsyrische

Anm. 5], S. 95). Den östlichen Kirchen ist geistliche Verwandtschaft durch Firmpatenschaft fremd, weil die Geistvermittlung durch Handauflegung und Salbung nicht durch eine von der Taufe separierte liturgische Handlung vollzogen wird (DAUVILLIER/DE CLERCQ, *Le mariage* [wie Anm. 6], S. 146). 1298 entschied Papst Bonifaz VIII., daß durch das Sakrament der Beichte keine geistliche Verwandtschaft entstehe (GOODY, *The development* [wie Anm. 2], S. 146). Eine derartige Entscheidung setzt voraus, daß es in der Westkirche solche Vorstellungen gab. Es gab sie ebenso in der byzantinischen Kirche. Das Sakrament als »mystische Kraftspendung im Zeichen des Heiligen Geistes« wurde hier in mehrfacher Hinsicht als Begründungsfaktor geistlicher Verwandtschaft angesehen – zwischen Pate und Täufling, zwischen Beichtvater und Beichtkind, zwischen Bischof als Spender der Priesterweihe und den von ihm geweihten Priestern als seinen geistlichen Kindern (Franz DÖLGER, *Die ›Familie der Könige‹ im Mittelalter*, in: DERS., *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal 1953, S. 34–69, hier S. 54f.). Auch in der äthiopischen Kirche bewirkte die Beichte spirituelle Verwandtschaft (Friedrich HEYER, *Vatertum im orthodoxen Äthiopien*, in: *Das Vaterbild im Abendland*, Bd. 1, hg. von Hubertus Tellenbach, Stuttgart 1978, S. 83–94, hier S. 93).

35) AYDIN, *Ehe* (wie Anm. 6), S. 50–52.

36) Evelyne PATLAGEAN, *Byzanz im 10. und 11. Jahrhundert*, in: *Geschichte des privaten Lebens*, Bd. 1, hg. von Philippe Ariès/Georges Duby, Frankfurt am Main 1989, S. 515–600, hier S. 558.

37) HAMMEL, *Alternative Social Structures* (wie Anm. 4), S. 49.

38) HAMMEL, *Alternative Social Structures* (wie Anm. 4), vor allem S. 41ff.; KASER, *Familie und Verwandtschaft* (wie Anm. 26), S. 258–263.

Kirche lassen sich solche soziale Strukturen nicht nachweisen. Die für Taufpaten und Trauzeugen gemeinsam verwendete Begrifflichkeit deutet jedoch darauf hin, daß geistliche Verwandtschaft hier auf einem repetitiven Prinzip beruhte, das dauerhafte Beziehungen zwischen Familien begründete.

Im Unterschied zur Westkirche begegnet die geistliche Verwandtschaft durch Zeu genschaft bei der Hochzeit in verschiedenen östlichen Kirchen.<sup>39)</sup> In der westsyrischen Kirche werden die beiden Bürgen der Eheschließung wie Bräutigam und Braut gekrönt und sind damit in den konstitutiven Akt des Heiratsritus einbezogen.<sup>40)</sup> Daß dadurch ein Band geistlicher Verwandtschaft entsteht, dürfte schon im Frühmittelalter angenommen worden sein. Barhebräus bezieht sich diesbezüglich auf Jakob von Edessa (640–708), dem auch als frühen Zeugen für geistliche Verwandtschaft durch Patenschaft Bedeutung zukommt.<sup>41)</sup> Die dem Brautpaar zur Seite stehenden Personen haben in Syrien eine weit zurückreichende Tradition.<sup>42)</sup> Es gibt jüdische Vorformen. Dem »Freund des Bräutigams« kam im jüdischen Hochzeitsbrauch eine wichtige Rolle zu.<sup>43)</sup> Darauf bezieht sich offenbar Johannes der Täufer, wenn er seine Stellung zum Messias (Joh. 3,29) metaphorisch formuliert: »Ich bin nicht der Messias, ich bin ihm nur vorausgesandt. Wem die Braut gehört, der ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der dabeisteht und ihn hört, freut sich über die Stimme des Bräutigams. Die gleiche Freude hat sich für mich erfüllt.« Im Anschluß an diese Stelle wird Johannes der Täufer vielfach als *paranymphos* Jesu charakterisiert. Der Begriff *paranymphos* verweist auf eine griechische Tradition, in der dem Brautführer als Begleiter des Bräutigams ebenso eine wichtige Funktion zukommt.<sup>44)</sup> Bei Augustinus begegnet der *paranymphos* als *amicus interior* des Bräutigams.<sup>45)</sup> In Byzanz haben *paranymphoi* und *koumbaroi* als Trau- und Taufzeugen eine gleichartige Stellung.<sup>46)</sup> Später kann *paranymphos* auch zur Patenbezeichnung werden. In der westsyrischen Kirche findet sich das griechische *paranympha* neben dem lateinischen

39) Eve LEVIN, *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900–1700*, Ithaca/London 1989, S. 153. Zu den Heiratsverboten auf Grund von Trauzeugenschaft in der maronitischen Kirche DAUVILLIER/DE CLERCQ, *Le mariage* (wie Anm. 6), S. 150, sowie allgemein S. 146.

40) AYDIN, *Ehe* (wie Anm. 6), S. 75; DAUVILLIER/DE CLERCQ, *Le mariage* (wie Anm. 6), S. 60.

41) AYDIN, *Ehe* (wie Anm. 6), S. 52.

42) DAUVILLIER/DE CLERCQ, *Le mariage* (wie Anm. 6), S. 208f. formulieren: »L'Église syrienne a oscillé, de par sa situation géographique et son histoire, entre les influences byzantines et les anciennes traditions judaïques«.

43) Paul VOLZ, *Die biblischen Altertümer*, Wiesbaden 1914, S. 336.

44) Gertrud HERZOG-HAUSER, *Paranymphios*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 18/4, München 1949, Sp. 1293.

45) Sancti Aurelii Augustini episcopi *De civitate Dei: libri XXII*, 2 Bde., hg. von Bernhard Dombart, Alfons Kalb (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Stuttgart<sup>2</sup>1993, Bd. 2, S. 41 (lib. 14, cap. 18).

46) Margaret E. MULLETT, *Byzantium. A Friendly Society?*, in: *Past & Present* 118 (1988), S. 3–24, hier S. 7.

*kurator* als Lehnwort für die Trauzeugen, die durch die Eheschließung zu geistlichen Verwandten des Brautpaares werden.<sup>47)</sup>

Syrien dürfte letztlich auch eines der Ursprungsländer von Heiratsverboten aufgrund von geistlicher Verwandtschaft gewesen sein. Jakob von Edessa, seit 684 Bischof dieser Stadt, entschied auf Anfrage eines seiner Priester, daß ein Mann nicht die Schwester seines Paten heiraten dürfe. Ebenso wenig sei es erlaubt, seinem Patensohn bzw. dessen Bruder seine Schwester oder Tochter zur Frau zu geben. Zwar könne er diesbezüglich keine Bestimmungen der Apostel und der Väter nennen, solche Ehen würden aber von den Gläubigen als Skandal angesehen.<sup>48)</sup> In Syrien hatten sich offenbar in der Bevölkerung Vorstellungen von inzestuösen Verbindungen entwickelt, die erst sekundär von kirchlichen Autoritäten aufgegriffen wurden. Man könnte in diesem Zusammenhang von »Inzestverboten von unten« sprechen. Die auf dieser Grundlage getroffene Entscheidung Bischof Jakobs von Edessa ist jedenfalls eine der ältesten, wenn nicht die älteste kirchenrechtliche Regelung bezüglich Eheschließungen unter geistlichen Verwandten, mit Sicherheit aber in dieser frühen Zeit die weitestgehende. Die von Kaiser Justinian II. 692 einberufene Trullanische Synode untersagte bloß die Ehe zwischen dem Paten und seinem Patenkind sowie dessen verwitweter Mutter.<sup>49)</sup> Die Geschwister des Paten und Patenkindes waren nicht von den Heiratsverboten betroffen. In der sogenannten Ekloge, dem wohl 741 von Kaiser Leo III. und Kaiser Konstantin V. promulgierten Gesetzbuch, kam der Sohn des Paten mit der Patentochter und deren Mutter hinzu.<sup>50)</sup> Erst in einem auf die Ekloge folgenden Kaisergesetz wurde auch der Bruder des Paten in die verbotenen Beziehungen einbezogen.<sup>51)</sup> Von der Schwester des Paten oder dem Bruder des Patensohnes ist hier noch immer nicht die Rede. Erst im 10. Jahrhundert kam es in Byzanz zu einer Ausweitung auf zusätzliche Taufverwandte.<sup>52)</sup> Allerdings lassen sich hier die Verbote solcher Heiraten weiter zurückverfolgen. Schon 530 untersagte Kaiser Justinian die Ehe zwischen einem Mann und seiner Patentochter, gleichgültig ob es sich um seine Pflēgetochter (*alumna*) handelt oder nicht.<sup>53)</sup> Er schloß damit an weit in vorchristliche Zeit zurückreichende Gesetze an, die das Mündel vor einer Zwangsverheiratung durch

47) DAUVILLIER/DE CLERCQ, *Le mariage* (wie Anm. 6), S. 150.

48) DAUVILLIER/DE CLERCQ, *Le mariage* (wie Anm. 6), S. 149.

49) LYNCH, *Godparents* (wie Anm. 4), S. 230.

50) LYNCH, *Godparents* (wie Anm. 4), S. 231.

51) DAUVILLIER/DE CLERCQ, *Le mariage* (wie Anm. 6), S. 146.

52) DAUVILLIER/DE CLERCQ, *Le mariage* (wie Anm. 6), S. 147. Extreme Ausweitungen der Eheverbote unter Taufverwandten finden sich in den von Byzanz aus missionierten russischen Gebieten. Hier galt sogar eine Verbindung mit der Schwägerin oder Schwiegermutter des Taufbruders als inzestuös (LEVIN, *Sex* [wie Anm. 39], S. 153). Daß man in Byzanz großzügiger war, zeigt die Antwort des Patriarchen von Konstantinopel auf die Anfrage eines russischen Bischofs von 1276, ob die Heirat eines Mannes mit der Tante oder Cousine seines Taufbruders erlaubt sei. Da die Kanones diesbezüglich kein ausdrückliches Verbot enthielten, sei sie erlaubt (ebenda).

53) LYNCH, *Godparents* (wie Anm. 4), S. 224.

ihren Vormund aus materiellen Interessen schützen sollte. Bis zur Trullanischen Synode blieb Justinians Regelung in Byzanz das einzige Verbot von Heiraten zwischen geistlichen Verwandten. In Syrien dürfte ein solches Verbot gar nicht nötig gewesen sein, weil in der Regel Paten des gleichen Geschlechts Kinder aus der Taufe hoben. So ist es wohl zu deuten, wenn eine Verbindung von Pate und Patentochter bei Jakob von Edessa überhaupt nicht erwähnt wird.<sup>54)</sup> Sein Problem sind Ehen unter Blutsverwandten von Taufverwandten, die nach der in Syrien damals geltenden Meinung ebenso zu den geistlichen Verwandten zählen.

Heiratsverbote zwischen geistlichen Verwandten sind eine besonders wichtige Quelle für die jeweiligen Vorstellungen, zwischen welchen Personen solche spirituellen Beziehungen bestehen. Diese Vorstellungen aber sind sicher älter als die aus ihnen resultierenden Verbote. Auch diesbezüglich reichen die Belege aus Syrien sehr weit zurück. Von Interesse sind vor allem für das Patenamts verwendete Begriffe, die auf eine verwandtschaftliche Konzeption deuten. Ältere Patenbezeichnungen wie das griechische *anadechomenos* oder das lateinische *sponsor* bzw. *fideiussor* lassen ja auf ein anderes Verständnis von Patenschaft schließen.<sup>55)</sup> Zwei aus Syrien stammende Autoren scheinen für die Ausbildung einer verwandtschaftsanalogen Konzeption besonders wichtig. Der eine ist der in der Literatur als »Pseudo-Dionysios« charakterisierte Theologe.<sup>56)</sup> Er selbst nennt sich »Dionysios der Ältere« oder »Dionysios Presbyter«. Das einzige, was sich über seine Person mit Sicherheit sagen läßt, ist seine Zugehörigkeit zur syrischen Geisteswelt und zu einem gemäßigten Monophysitismus. Sein umfangreiches Werk, das *Corpus Dionysiacum*, ist keinesfalls vor der Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden. Über die Taufe schreibt er,<sup>57)</sup> »daß die leiblichen Eltern des herbeibrachten Kindes es irgendeinem Getauften, der ein guter Erzieher in den göttlichen Dingen ist, übergeben, sodaß das Kind in Zukunft unter ihm gleichwie unter einem göttlichen Vater (*theios pater*) und einem Bürgen (*anadochos*) der geistlichen Wohlfahrt des Kindes beständig bleibe«. Die später für die Institution der geistlichen Verwandtschaft so wichtige Konstellation von

54) In späterer Zeit stellte sich auch in der westsyrischen Kirche dieses Problem. Ab 785 beschließen mehrere Synoden Sanktionen, die sich gegen die Heirat mit der *sausbino*, also der Taufpatin, richten (AYDIN, Ehe [wie Anm. 6], S. 50).

55) JUSSEN, Patenschaft (wie Anm. 4), S. 143.

56) Adolf M. RITTER, Dionysios Areopagites, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 3, Stuttgart 1999, Sp. 1079–1080.

57) LYNCH, Godparents (wie Anm. 4), S. 138; JUSSEN, Patenschaft (wie Anm. 4), S. 150. LYNCH, Godparents (wie Anm. 4), S. 139, kommentiert: »If the author was describing something that actually existed, then spiriual kinship was emerging A.D. 500 in Syria and Palestine, which had for generations been a pioneer in the development of sponsoring institutions. But if, as is likely, the text contained a mixture of real practice, wishful thinking, and pious fiction, than it was prophetic of the actual direction, in which sponsorship was to evolve in the Early Middle Ages«. Es stellt sich die Frage, ob in dieser Alternative nicht doch der Beschreibung sozialer Realität vor der prophetischen Antizipation der Vorzug zu geben ist.

Eltern, Taufkind und von den Eltern bestelltem Paten mit quasielterlichen Erziehungspflichten erscheint hier schon voll ausgebildet. Der zweite aus Syrien stammende Autor, bei dem sich schon früh verwandtschaftliche Begriffe für die Taufpatenschaft finden, ist der große Kirchenlehrer Johannes Chrysostomos.<sup>58)</sup> Er kam zwischen 345 und 354 in Antiocheia zur Welt, wurde 372 getauft und wirkte in seiner Heimatstadt bis 397 als Diakon, Priester und Prediger. Er nennt die Taufpaten neben der juristischen Bezeichnung Bürgen (*anadechomenoi*) »geistliche Väter« (*pateras pneumatikous*), den zu Taufenden »geistliches Kind« (*teknon pneumatiko*) und verlangt von ersteren »väterliche Liebe« (*patriken philostorgian*).<sup>59)</sup> Allerdings bezieht sich Johannes Chrysostomos im Unterschied zu Pseudo-Dionysios auf die Erwachsenentaufe. Die Kindertaufe war freilich zu seiner Zeit schon weit verbreitet, so daß an eine Übertragung von Begriffen gedacht werden könnte, die für Taufkinder verwendet wurden. Dasselbe gilt für den Bericht, den die aquitanische Nonne Aetheria (Egeria) über ihre Eindrücke von einer Pilgerfahrt ins Heilige Land vermutlich in den Jahren 415–418 verfaßte und in dem sie auch die in Jerusalem übliche Taufliturgie schildert.<sup>60)</sup> Die männlichen Taufwerber werden hier von einem *pater*, die weiblichen von einer *mater* begleitet. Solche neuen Begriffe für die Taufpaten, wie sie im ausgehenden 4. und im 5. Jahrhundert aufkommen, stehen am Beginn jener Konzeption von geistlicher Verwandtschaft, wie sie sich im Verlauf des Mittelalters in allen christlichen Kirchen verbreitete. Den Ausgangspunkt dieser Entwicklung bildet nicht die griechische Kernregion des Byzantinischen Reiches, sondern Syrien und Palästina, also das Ursprungsgebiet der christlichen Religionsgemeinschaft.

»It is the change in social systems that primarily precedes and predetermines change in corresponding semantic systems«, hat Paul Friedrich in einer richtungsweisenden Analyse des Wandels von Verwandtschaftssystemen formuliert.<sup>61)</sup> So haben wir sicher mit den Anfängen einer verwandtschaftlich geprägten Patenterminologie noch nicht die eigentlichen Wurzeln von geistlicher Verwandtschaft erreicht. Als ein grober Indikator für die Entstehung und Entwicklung dieses spezifisch christlichen Phänomens ist jedoch die jeweilige Begrifflichkeit der Patenbeziehungen wohl ein geeigneter Ansatzpunkt. Eine Schwierigkeit bildet dabei der Umstand, daß sich vielfach ältere und jüngere, kirchensprachliche und volkssprachliche Begriffe nebeneinander finden. Grundsätzlich hat sich die ältere juristische Terminologie in der östlichen Christenheit länger und stärker

58) Karl S. FRANK, Johannes Chrysostomos, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 5, Stuttgart 1999, Sp. 563–564.

59) LYNCH, Godparents (wie Anm. 4), S. 106; JUSSEN, Patenschaft (wie Anm. 4), S. 136; Raymond F. G. BURNISH, The Role of the Godfather in the East in the Fourth Century, in: Studia Patristica 17 (1982), S. 558–564.

60) LYNCH, Godparents (wie Anm. 4), S. 98; JUSSEN, Patenschaft (wie Anm. 4), S. 136; BURNISH, The Role (wie Anm. 59), S. 559.

61) Paul FRIEDRICH, The Linguistic Reflex of Social Change: From Tsarist to Sovjet Russian Kinship, in: Sociological Inquiry 36 (1966), S. 159–185, hier S. 159.

erhalten als in der westlichen – teilweise bis zur Gegenwart.<sup>62)</sup> Im Westen ist die verwandtschaftlich geprägte Terminologie später aufgekommen, hat sich jedoch allgemein durchgesetzt und eine differenzierte Weiterentwicklung erfahren.<sup>63)</sup> Der Bedarf an neuen Formen verwandtschaftlicher Bindung scheint hier im Frühmittelalter größer gewesen zu sein. Die entscheidenden Wurzelworte sind im Osten wie im Westen dieselben. Wir sind ihnen bei Johannes Chrysostomos und Pseudo-Dionysios in Syrien begegnet: *pater pneumatikos* und *theios pater*. An den *pater pneumatikos* schließt der lateinische *pater spiritualis* an. Ihm tritt seit dem 8. Jahrhundert im Frankenreich die Diminutivform *patrinus* bzw. feminin *matrina* an die Seite – mit volkssprachlichen Ableitungen in verschiedenen romanischen Sprachen, aber auch im Deutschen.<sup>64)</sup> Mit dem *theios pater* korrespondieren etwa der langobardische *guidazzo*, der sich bis zur Gegenwart in der Kirchenprovinz Mailand erhalten hat,<sup>65)</sup> der englische *godfather* oder der schwedische *godfar*.<sup>66)</sup> In einigen Mittelmeerregionen – etwa auf Sardinien, in ehemals byzantinischen Gebieten Südtaliens, in Albanien und in Griechenland finden sich volkssprachliche Patenbezeichnungen, die ebenfalls aus der Verwandtschaftsterminologie abgeleitet sind, aber mit einem anderen Ursprung. Das Wurzelwort ist hier das spätlateinische *nonnus/nonna*, das bei den Kirchenvätern eine Person bezeichnet, der väterliche bzw. mütterliche Ehrfurcht gebührt.<sup>67)</sup> Weiter zurück reichende Zusammenhänge dürften zu

62) FINE, Parrains (wie Anm. 4), S. 20. Zum Fortleben von *anadechomenos* im Neugriechischen vgl. Joannis KARACHRISTOS, Kin terminology and the study of kinship: A case study on the Greek island of Syros (1750–1820), in: *The History of the Family* 9 (2004), S. 299–315, hier S. 311f.

63) Zur Entwicklung der lateinischen Patenschaftsterminologie im Westen LYNCH, *Spiritale Vinculum* (wie Anm. 4).

64) LYNCH, *Spiritale Vinculum* (wie Anm. 4), S. 187; MINTZ/WOLF, *Analysis* (wie Anm. 4), S. 341; Giorgio Raimondo CARDONA, I nomi della parentela, in: *La famiglia Italiana dall' ottocento a oggi*, hg. von Piero Melograni, Bari 1988, S. 287–325, hier S. 308f.; Oskar KELLER, *Gudazzo*, *Guidazzo*, »padrino« in den lombardischen Mundarten, in: *Festschrift für Ernst Tappolet*, hg. von Paul Aebischer et. al., Basel 1935, S. 166–177.

65) KELLER, *Gudazzo* (wie Anm. 64).

66) Pseudo-Dionysios wurde schon früh im Westen rezipiert. Einzelne Zitate finden sich bei Gregor dem Großen und bei Beda Venerabilis. Die erste zusammenhängende lateinische Übersetzung stammt um 832 von Abt Hilduin von St. Denis, wo Dionysios mit dem gleichnamigen Reliquienheiligen des Klosters gleichgesetzt wurde (Helmut MEINHARDT, *Dionysios Areopagita IV*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 3, Stuttgart 1999, Sp. 1082–1087, hier Sp. 1082).

67) Charles du Fresne DUCANGE, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, Bd. 5, Niort 1885, S. 606 (*Nonnus*); Jacob und Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 13, Leipzig 1889, Sp. 881 (*Nonne*). Zu Ableitungen aus dieser Wurzel: CARDONA, *I nomi* (wie Anm. 64), S. 309 und 297; KELLER, *Gudazzo* (wie Anm. 64), S. 156 und 157 über eigenartige Einsprengel dieser Patenbezeichnung im Zentralladinischen des Marmolata-Gebiets, des weiteren HAMMEL, *Alternative Social Structures* (wie Anm. 4), S. 65–67; DAVIS, *People* (wie Anm. 5), S. 224; Paul SANT CASSIA/Constantina BADA, *The Making of the Modern Greek Family*, Cambridge 1992, S. 161.

griechisch *nanna*, also Großmutter bzw. Tante mütterlicherseits, bestehen.<sup>68)</sup> Patenbezeichnungen, die nicht von Verwandtschaftsbezeichnungen abgeleitet werden können, sind im Westen selten. Zu erwähnen wäre in diesem Zusammenhang das venezianische und süditalienische *santolo*.<sup>69)</sup> Mit dem »kleinen Heiligen« muß ein »großer Heiliger« korrespondieren, mit dem er – und durch ihn das Patenkind – verbunden gedacht wird. Geistliche Verwandtschaft in diesem Verständnis konnte wohl besondere Beziehungen zu himmlischen Fürsprechern erschließen.

Die besprochenen Patenbezeichnungen, die in Analogie zu Beziehungen der Blutsverwandtschaft konstruiert sind, gehen vom Verhältnis zwischen Taufpaten und Täufling aus. Sie betreffen die vertikale Bindung, die durch das Taufsakrament begründet gedacht wurde. Aus dem Konzept der geistlichen Verwandtschaft hat sich jedoch sekundär auch eine horizontale Beziehung ergeben, nämlich die zwischen dem Paten und den Eltern des Patenkindes.<sup>70)</sup> Patenbezeichnungen auf dieser Grundlage finden sich zunächst in der Westkirche, und zwar seit dem 6. Jahrhundert vom fränkischen Gallien ausgehend.<sup>71)</sup> Im Lateinischen setzt sich rasch *compater* und *commater* durch, in den romanischen Sprachen entsprechende Ableitungen aus dieser Wurzel. Lehnworte dazu sind das

68) Molly MILLER, Greek Kinship Terminology, in: The Journal of Hellenic Studies 73 (1953), S. 47. Vgl. dazu GRIMM, Deutsches Wörterbuch (wie Anm. 67), Bd. 13, Sp. 881.

69) KELLER, Gudazzo (wie Anm. 64), S. 157; FINE, Parrains (wie Anm. 4), S. 202; DAVIS, People (wie Anm. 5), S. 231, berichtet über einen Brauch im portugiesischen Vila Velha, nach einer schweren Geburt eine Heilige persönlich zur Patin zu wählen. Die *patrona* wird so selbst zur *matrina*. Aus Byzanz ist überliefert, daß extreme Vertreter der Bilderverehrung Ikonen von Heiligen dazu benutzten, um den durch sie präsent gedachten Heiligen in der Tauf liturgie zum Paten des Kindes zu machen. Vgl. dazu Hans BELTING, Bild und Kult, München 1990, S. 594; MACRIDES, Godfather (wie Anm. 4), S. 151.

70) MINTZ/WOLF, Analysis (wie Anm. 4); LYNCH, Godparents (wie Anm. 4), S. 192–201; FINE, Parrains (wie Anm. 4), S. 127–192.

71) LYNCH, Spiritale Vinculum (wie Anm. 4), S. 190. Ähnlich früh begegnet in Byzanz der Begriff *synteknon*, aus dem sich *synteknia* als griechische Bezeichnung für das Verhältnis zwischen leiblichen Eltern und Paten entwickelt hat. MACRIDES, Godfather (wie Anm. 4), S. 143, charakterisiert *synteknon* als »equivalent« von *compater*. Eine solche Gleichsetzung erscheint problematisch. Das Wurzelwort ist im einen Falle *Kind*, im anderen *Vater*. *Synteknia* geht also von der vertikalen Bindung an ein Kind aus, nicht von einer horizontalen zwischen zwei *Vätern*. So kann es sich keinesfalls um eine Lehnübersetzung handeln wie zwischen *compater* und *Gevatter*. Gleichgültig ob das griechische Wort älter ist oder das lateinische, der soziale Erfolg der horizontalen Patenverwandtschaft ist eindeutig mit der lateinischen Bezeichnung verbunden, die sich auch im griechischsprachigen Raum weithin durchgesetzt hat. Der Terminus *synteknon* – nicht *synteknia* – findet sich erstmals bei Patriarch Johannes IV. Nestutes (582–595) (Sancti patris nostri Joannis Scholastici, vulgo Climaci, abbatis Montis Sina, opera omnia, hg. von Jean-Paul Migne (Patrologia Graeca 88), Paris 1864, Sp. 1895). Er bezeichnet hier die Patentochter. Gleich anschließend wird in dieser Quelle die Mitpatin erwähnt, für die es damals in der griechischen Sprache offenbar noch keine eigenständige Bezeichnung gibt. Neben *koumbaros* erhalten geblieben ist *synteknos* bzw. *synteknissa* etwa auf der kleinen Ägäisinsel Nisos (Margaret E. KENNA, The idiom of family, in: Mediterranean Family Structures, hg. von John G. Peristiany, Cambridge 1976, S. 347–362, hier S. 352).

althochdeutsche *gevatero* bzw. das altenglische *gefaedera*, das sich allerdings nicht lange zu halten vermag.<sup>72)</sup> Wie sich die vertikalen Patenbezeichnungen von der östlichen Christenheit in die westliche verbreiten, so zeigen die horizontalen den umgekehrten Weg vom Westen nach Osten auf. In den westlichen Balkanraum ist *compater* bzw. eine vulgärlateinische Ableitung davon schon durch die von römischen Geistlichen getragene Missionswelle in der 1. Hälfte des 7. Jahrhunderts gekommen.<sup>73)</sup> Albanisch *kunbar*<sup>74)</sup> und serbisch *kum* gehen wohl auf eine solche Wurzel zurück.<sup>75)</sup> *Kum* verbreitete sich mit der Slawenmission in Südosteuropa und erreichte von hier aus auch den ostslawischen Raum.<sup>76)</sup> Das neugriechische *koumbaros* ist seiner Entstehung nach vielleicht noch spätbyzantinisch.<sup>77)</sup> Es leitet sich entweder vom italienischen *compare* oder aus einer balkanromanischen Form ab. Aus dem südslawischen *kum* entstand unter griechischem Einfluß *kumos*, die Patenbezeichnung der Roma – ebenso noch eine mittelalterliche Wortbildung.<sup>78)</sup>

Es erscheint erstaunlich, daß der im frühmittelalterlichen Frankenreich aufgekommene Begriff *compater* in der Ableitung *kum* gerade im ostkirchlichen Balkanraum so hohe Bedeutung erlangt hat. Er wird hier zur Patenbezeichnung schlechthin – sowohl in der horizontalen als auch in der vertikalen Bindung durch geistliche Verwandtschaft.<sup>79)</sup> In abgeleiteter Form geht er sogar auf das Patenkind über. Während das Patenkind den Paten als *kum* bezeichnet, wird es selbst *kumče* genannt. Die *compaternitas* prägt hier die ganze Terminologie der geistlichen Verwandtschaft. In manchen Regionen Italiens fin-

72) LYNCH, *Spiritale Vinculum* (wie Anm. 4), S. 192; MINTZ/WOLF, *Analysis* (wie Anm. 4), S. 342.

73) Vladimir ČOROVIĆ, *Istorija srpskog naroda* ([http://www.rastko.org.yu/rastko-bl/istorija/corovic/istorija/1\\_4\\_1.html](http://www.rastko.org.yu/rastko-bl/istorija/corovic/istorija/1_4_1.html)). Auch andere kirchliche Grundbegriffe wie *oltar* (von *altare*), *misa* (von *missa*), *crus* (von *crux*) oder *sant* (von *sanctus*) wurden in dieser frühen Missionsphase aus dem Lateinischen übernommen. Die byzantinischen Bezeichnungen für Taufverwandte wie *synteknoi* oder *pneumatike syngeneia* gelangten überraschenderweise ebenso wenig in die orthodoxen Kulturen Südosteuropas wie nach Rußland.

74) HAMMEL, *Alternative Social Structures* (wie Anm. 4), S. 68.

75) Die Begriffe *kum* und *kumstvo* sind schon im Spätmittelalter belegt: John V.A. FINE Jr., *The Late Medieval Balkans*, Ann Arbor 1994, S. 624.

76) Zu den Bezeichnungen *kum*, *kumovi*, *kumstvo* etc. in Rußland: LEVIN, *Sex* (wie Anm. 39), vor allem S. 150–153. Eheverbote zwischen *kumovi* finden sich bereits in der *Russkaja Pravda* (ebenda, S. 151).

77) MACRIDES, *Godfather* (wie Anm. 4), S. 143; MULLETT, *Byzantium* (wie Anm. 46), S. 8; KARACHRISTOS, *Kin terminology* (wie Anm. 62), S. 312.

78) Svetislav KOSTIĆ, *Structure and origin of the kinship terminology in Roma's language*, in: *Asian and African Studies* 6 (1997), S. 9–20, hier S. 16. Hier auch zu vulgärlateinischen Formen wie *kunpar/kumpar*, die sich – neben dem Albanischen – in südslawischen Dialekten finden und das Bindeglied zu *kum* ebenso wie zum neugriechischen *koumbaros* bilden könnten.

79) Zur Terminologie der Patenverwandtschaft ausführlich HAMMEL, *Alternative Social Structures* (wie Anm. 4), S. 65–71. *Kumstvo* hat sich im westlichen Balkanraum in einer dreifachen Differenzierung weiter entwickelt, als Tauf-, als Heirats- und als Haarschneidepatenschaft (HAMMEL, *Alternative Social Structure* [wie Anm. 4], S. 8; KASER, *Familie und Verwandtschaft* [wie Anm. 26], S. 260).



den sich Analogien dazu – etwa wenn das Patenkind als *compariello* bzw. *compariella* bezeichnet wird.<sup>80)</sup> Zum Vergleich: Der deutsche Gevatter hat nie solche Bedeutung erlangt, daß man nach ihm das Taufkind als »Gevatterchen« bezeichnet hätte. In den verschiedenen Regionen Europas werden in der Terminologie der geistlichen Verwandtschaft unterschiedliche Beziehungen akzentuiert.<sup>81)</sup> Im Mittelmeerraum steht die horizontale Bindung der *compaternitas* im Vordergrund, ganz besonders in den gebirgigen Regionen der Balkanhalbinsel. Im Gebiet des ehemaligen Frankenreichs, wo sie entstanden ist, tritt sie hingegen gegenüber der vertikalen Bindung zurück. Offenbar hat sie in diesem Großraum durch Prozesse der Überlagerung bzw. Verdrängung durch andere soziale Bindungsmöglichkeiten an Bedeutung verloren. Umgekehrt scheinen sich in Südosteuropa soziale Strukturen erhalten bzw. weiter entwickelt zu haben, in denen dem mittelalterlichen Muster der *compaternitas* bis in neuere Zeit besondere Bedeutung zukam.

Unterschiedliche Rahmenbedingungen von geistlicher Verwandtschaft lassen sich besser verstehen, wenn man andere Bereiche von Verwandtschaft in die Betrachtung einbezieht. Seit der Spätantike und dem Frühmittelalter zeigen sich in verschiedenen Regionen Europas auch in der Terminologie der Bluts- und Heiratsverwandtschaft wichtige Prozesse des Wandels. In seinem grundlegenden Artikel *Changing Kinship in Europe* hat 1963 Robert T. Anderson diesen großen Prozeß des Wandels der europäischen Verwandtschaftsterminologie behandelt.<sup>82)</sup> In ihrer Bedeutung für die Historische Familienforschung erscheint diese Arbeit bis heute nicht voll rezipiert. Nur skizzenhaft seien hier einige Entwicklungslinien aufgegriffen, die für das Thema geistliche Verwandtschaft wichtig erscheinen.<sup>83)</sup>

Nach Vorstufen im Griechischen kommt es im Vulgärlatein der Spätantike zu einem Ausgleich zwischen Begriffen für väterliche und für mütterliche Verwandte. Die vier Tanten- und Onkelbezeichnungen des klassischen Lateins werden auf zwei reduziert. Die Bezeichnungen für Bruder des Vaters und Schwester der Mutter, *patruus* und *matertera*, verschwinden, die für den Bruder der Mutter und die Schwester des Vaters, *avunculus* und *amita*, setzen sich auch auf der jeweiligen Gegenseite durch. Diese Parallelisierung zwischen den Geschwistern der Eltern ist bloß ein besonders augenfälliger Indikator für eine allgemeine Tendenz des Ausgleichs zwischen Verwandtschaftsbegriffen der väterlichen und der mütterlichen Linie. In allen romanischen Sprachen finden sich im Mittelalter solche Parallelbildungen. Von den germanischen Sprachen übernimmt sie

80) CARDONA, I nomi (wie Anm. 64), S. 308.

81) FINE, Parrains (wie Anm. 4), S. 28–34.

82) Robert T. ANDERSON, *Changing Kinship in Europe*, in: Kroeber Anthropological Society Papers 28 (1963), S. 1–48.

83) Ausführlicher dazu mit weiteren Literaturhinweisen MITTERAUER, *Mittelalter* (wie Anm. 3), S. 166–181.

zunächst das Englische, dann das Deutsche. Die westslawischen Sprachen und das Dalmatinisch-Serbische folgen. Im Russischen vollzieht sich ein analoger Strukturwandel erst in neuerer Zeit. Nur in einigen Sprachen Südosteuropas setzt sich dieser Veränderungsprozess bis zur Gegenwart nicht durch, im Serbischen, im Bosnischen, im Makedonischen, im Bulgarischen und im Albanischen.<sup>84)</sup> In allen diesen Sprachen findet sich bis heute das alte Muster der indogermanischen Verwandtschaftsterminologie mit getrennten Bezeichnungen für die Brüder von Vater und Mutter. Hinsichtlich dieses Systems der Begrifflichkeit von Blutsverwandtschaft ist in Südosteuropa ein hohes Maß an Kontinuität gegeben. Folgen wir dem Gedanken Paul Friedrichs: »It is change in social systems that primarily precedes [...] change in the corresponding semantic systems«. <sup>85)</sup> Bestimmte soziale Strukturveränderungen, die im übrigen Europa zu einer Parallelisierung von Verwandtschaftsbegriffen der Vater- und der Mutterlinie geführt haben, sind offenbar in weiten Gebieten des Balkanraums nicht wirksam geworden. Karl Kaser stellt seine Beschreibung der sozialen Verhältnisse in diesem Raum unter den Titel »Das schwache Netzwerk einer akephalen Gesellschaft«. <sup>86)</sup> Unter derart charakterisierbaren gesellschaftlichen Verhältnissen hat die aus dem Westen übernommene *compaternitas* ihre stärkste Ausprägung erfahren und besonders lange nachgewirkt. Eugene Hammel schließt seine Studie über die *kumstvo*-Beziehungen in Serbien mit dem Satz: <sup>87)</sup> »Agnatic, affinal, and ritual relations stand as the three major structural alternatives and subsystems through which social life is conducted and expressed and by which it is manipulated«. Diese Verhältnisse reichen hier sicher schon bis ins Mittelalter zurück. <sup>88)</sup> Kaum anderswo hat geistliche Verwandtschaft als gesellschaftliches Bindemittel eine so wesentliche Funktion erfüllt.

Ein ähnlicher Prozeß der Parallelisierung von Verwandtschaftsbegriffen wie zwischen väterlicher und mütterlicher Linie läßt sich seit der Spätantike zwischen Bluts- und Heiratsverwandten beobachten. <sup>89)</sup> Etwa seit dem 4. Jahrhundert erfährt der lateinische Begriff *cognatus* eine charakteristische Ausweitung. Galt er bis dahin nur für Agnaten, die nicht unter der *patria potestas* des Familienvaters lebten, wurde er nun auch auf Heiratsverwandte ausgeweitet. Für diese kamen dann auch neue Individualbezeichnungen auf, die nach dem Vorbild der Blutsverwandtschaftsterminologie gestaltet wurden. Pa-

84) KASER, Familie und Verwandtschaft (wie Anm. 26), S. 173.

85) FRIEDRICH, Linguistic Reflex (wie Anm. 61), S. 159.

86) KASER, Familie und Verwandtschaft (wie Anm. 26), S. 257. Hier auch grundsätzlich zu der in Europa einmaligen Situation des Fortbestands von patrilinearen Abstammungsgruppen und Stammesverbänden bis ins 20. Jahrhundert (S. 167–264).

87) HAMMEL, Alternative Social Structures (wie Anm. 4), S. 94.

88) Eugene HAMMEL, The zadruga as process, in: Household and family in past time, hg. von Peter Laslett/Richard Wall, Cambridge 1972, S. 335–373, vor allem S. 339, 362–365 und 372f.

89) Auf der Grundlage von ANDERSON, Changing Kinship (wie Anm. 82) und anderen ausführlicher dazu MITTERAUER, Mittelalter (wie Anm. 3), S. 181–186.

parallel zu den Bezeichnungen für Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Sohn und Tochter entstehen im Französischen *beau-père* und *belle-mère* für die Schwiegereltern, *beau-frère* und *belle-soeur* für Schwager und Schwägerin, *beau-fils* und *belle-fille* für die Schwiegerkinder. Im Niederländischen korrespondieren damit *schoonvader*, *schoonmoeder* etc. Eine geringfügige Abweichung stellt die Entwicklung im Deutschen dar, bei der das alte Wort *Schwager* beibehalten wurde und von ihm ausgehend *Schwiegervater*, *Schwiegermutter*, *Schwiegersohn* und *Schwiegertochter* entstand. Es erscheint bezeichnend, daß das Jiddische diese parallelisierende Entwicklung der deutschen Sprache nicht mitgemacht hat – offenbar weil religionsrechtliche Voraussetzungen dafür fehlten. Welche Rolle bei diesem Wandel das Kirchenrecht spielte, zeigen besonders anschaulich die englischen Bezeichnungen *father-in-law*, *mother-in-law* etc. Dieses *law*, das Schwiegerverwandte den Blutsverwandten anglich, war das kanonische Recht, und zwar durch seine eherechtlichen Bestimmungen im allgemeinen und durch seine Heiratsverbote gegenüber Schwiegerverwandten im besonderen. Ganz analog wurden zur gleichen Zeit die durch Taufpatenschaft entstandenen Beziehungen der geistlichen Verwandtschaft begrifflich gefaßt – im Englischen etwa *godfather*, *godmother*, *godson* und *goddaughter*.<sup>90)</sup> Und auch gegenüber den so Bezeichneten war nach kanonischem Recht die Ehe verboten. Heiratsverwandtschaft und geistliche Verwandtschaft wurden in gleicher Weise der Blutsverwandtschaft nachgebildet. Der Zusammenhang beider Entwicklungen mit der Christianisierung liegt auf der Hand. Wie die Taufe eine neue Verwandtschaftsbeziehung nach dem Vorbild der Blutsverwandtschaft stiftete, so auch die Heirat. Die christliche Vorstellung, daß durch die Eheschließung die Eheleute als *una caro*, d. h. als »ein Fleisch«, anzusehen seien, hatte logisch zur Folge, daß die Blutsverwandten des Partners analog zu den eigenen gesehen wurden.<sup>91)</sup> Auch der schon behandelte Ausgleich zwischen väterlicher und mütterlicher Linie ist vor diesem Hintergrund zu sehen. Wie der Ritus der Taufe machte auch der Ritus der Heirat die Akteure zu Verwandten. Es wäre anachronistisch, nur die durch Taufe begründete Beziehung als »rituelle Verwandtschaft« zu bezeichnen. Paten- und Heiratsverwandtschaft sind in ihrer frühmittelalterlichen Entwicklung als korrespondierende Phänomene anzusehen. Späterhin freilich änderte sich das Verhältnis.

Nach einem Höhepunkt in karolingischer Zeit scheint die Patenverwandtschaft im Frankenreich kaum weiter an Bedeutung zugenommen zu haben.<sup>92)</sup> In einer Gegenüberstellung der europäischen Großräume fällt zunächst die schon angesprochene Dominanz der vertikalen Bindung von Patenverwandtschaft im Nordwesten des Kontinents gegenüber der horizontalen im Mittelmeerraum auf. Sie kommt in der Entwicklung der

90) Vgl. dazu den Appendix 3 »Bilaterality« and the development of English kin terminology« bei GOODY, The development (wie Anm. 2), S. 262–278.

91) MITTERAUER, Historisch-anthropologische Familienforschung (wie Anm. 16), S. 53 und 69.

92) LYNCH, Godparents (wie Anm. 4), S. 285–339.

Patenterminologie deutlich zum Ausdruck. Wichtig erscheint auch, daß sich der Nordwesten auf weite Sicht zu einem Raum der Inwärtspatenschaft entwickelt.<sup>93)</sup> Im Süden und Südosten hingegen herrscht eine Tendenz zur Auswärtspatenschaft, d.h. zur Wahl des Paten außerhalb des eigenen Familienverbands bzw. der eigenen Abstammungsgruppe. Dominante Patenterminologie und Präferenz in der Patenwahl hängen ursächlich zusammen. Bei Inwärtspatenschaft werden individuelle Beziehungen innerhalb der Familiengemeinschaft gestärkt, bei Auswärtspatenschaft kollektive zwischen Familienverbänden. Das müssen nicht immer patrilineare Abstammungsverbände sein wie im Balkanraum. Auch abseits solcher Sozialstrukturen steht bei der Auswärtspatenschaft das Allianzprinzip zwischen Gruppen im Vordergrund. Und Gruppenbeziehungen dieser Art konnten sehr stabil und dauerhaft sein. Im Nordwesten wurde das Bedürfnis nach solchen Allianzen durch Patenverwandtschaft offenbar schon früh durch andere Formen sozialer Bindung ersetzt. Ein deutlicher Indikator für eine veränderte Funktion der Patenverwandtschaft ist hier das Aufkommen der Mehrfachpatenschaft, die sich in Ansätzen seit dem ausgehenden 9. Jahrhundert beobachten läßt und die späterhin stark an Bedeutung zunahm.<sup>94)</sup> Sie führte zu einem Nebeneinander vielfältiger Beziehungen. Eine Stärkung der Patenverwandtschaft als gesellschaftlicher Institution wurde dadurch wohl kaum bewirkt. Für die weitere Entwicklung der geistliche Verwandtschaft war dann auch der Umstand wichtig, ob für jedes Kind gesondert ein Pate gewählt wurde oder einheitlich für eine Geschwisterfolge. Im ersteren Fall kam es eher zu individualisierten Beziehungen, im letzteren zu stärker familienbezogenen. Ein Gegenstück zu den südosteuropäischen Verhältnissen mit erblicher Patenschaft einer Abstammungsgruppe für eine andere hat sich jedenfalls im Westen nirgendwo entwickelt, und dementsprechend auch nicht eine Bedeutsamkeit der *compaternitas* als Dauerbindung zwischen Geschlechterverbänden. Die Situation in Südosteuropa bietet einen aufschlußreichen Kontrast zur Entwicklung im Westen. Deshalb erscheint sie besonders geeignet, um das weite Spektrum ganz unterschiedlicher Formen geistlicher Verwandtschaft bewußt zu machen, die sich seit dem Frühmittelalter in den verschiedenen Regionen der Christenheit ausbildeten.

In mehreren zeitlich und räumlich weit ausholenden Studien hat in den letzten Jahren Peter Parkes Pflegeverwandtschaft, Milchverwandtschaft und Patenverwandtschaft vom Hindukusch bis nach Skandinavien und vom Frühmittelalter bis in die Gegenwart untersucht.<sup>95)</sup> Ihn interessiert vor allem die Bedeutung solcher Verwandtschaftsformen für den Zusammenhalt von Gesellschaften und den Aufbau herrschaftlicher Ordnungen. Für das westliche Eurasien formuliert er zusammenfassend: »Here foster-kinship together with ritual kinship (often configured with lineally inflected natal kinship, and

93) MINTZ/WOLF, Analysis (wie Anm. 4), S. 349; FINE, Parains (wie Anm. 4), S. 127ff.

94) MINTZ/WOLF, Analysis (wie Anm. 4), S. 345; LYNCH, Godparents (wie Anm. 4), S. 209.

95) Siehe die Liste der Publikationen in Anm. 22.

with dispersed marital alliance) seem to have comprised recurrent, ›elementary structures‹ of local feudatory state formation orchestrated through adoptive kinship«. <sup>96)</sup> Milch- und Pflegeverwandschaft hat für den Herrschaftsaufbau keineswegs nur in abgelegenen Gebirgsregionen eine Rolle gespielt. Beachtung verdient, daß etwa auch die Kalifen aus dem Haus der Abbasiden gezielt Milchverwandschaft als Basis von Loyalitätsbindungen eingesetzt haben. <sup>97)</sup> Neben Bluts- und Heiratsverwandschaft war das im islamischen Großraum die einzige mögliche Form dieser Art. Für Bindungen durch geistliche Verwandschaft fehlten hier die Voraussetzungen. Diese zwei so unterschiedlichen Verwandschaftsformen in ihren gesellschaftlichen Auswirkungen zu vergleichen, ist ein grundsätzliches Postulat der Arbeiten von Peter Parkes: <sup>98)</sup> »Historically informed ethnographies of milk kinship in Islam, as of spiritual kinship in Christendom, therefore surely point the way to a promising collaborative programme for comprehending such institutions of adoptive kinship – including their variable strategic deployment [...]«. Ein besonderes Kapitel widmet Parkes dem Thema »Fosterage and Vassalage«. <sup>99)</sup> Zweifellos ist das Aufkommen der Vasallität als einer spezifischen Herrschaftsform im Frankenreich im Zusammenhang mit der Entwicklung von Verwandschaftsbeziehungen zu sehen. <sup>100)</sup> Neben Analogien zwischen Pflegeverwandschaft und Vasallität sind allerdings auch Unterschiede zu beachten. Aus familienhistorischer Perspektive erscheint es besonders wesentlich, daß bei der *fosterage* des keltisch-nordgermanischen Raumes Abhängigkeitsbeziehungen dadurch zustande kommen, daß Fürstenkinder zu abhängigen Großen in Pflege gegeben werden. Bei der Vasallität ist die Situation umgekehrt: Die Söhne der Lehensleute werden häufig am Hof des Lehensherren erzogen. <sup>101)</sup> Deutliche Zusammenhänge zeigen sich zwischen Vasallität und geistlicher Verwandschaft – ein Themenbereich, der eingehendere Untersuchung verdient. Einige Hinweise mögen hier genügen.

96) PARKES, Milk kinship (wie Anm. 5), S. 354.

97) Shlomo D. GOITEIN, The Origin of the Vizierate and its True Character, in: Studies in Islamic History and Institutions, hg. von Dems., Leiden 1966, S. 168–196, hier S. 180; PARKES, Fostering Fealty (wie Anm. 22), S. 747.

98) PARKES, Milk kinship in Islam (wie Anm. 22), S. 325.

99) PARKES, Fostering Fealty (wie Anm. 22), S. 763.

100) GUERREAU-JALABERT, Sur la structure (wie Anm. 4), S. 1035, bezeichnet Vasallität als »pseudo-parenté«. Eine solche Sicht vom Wesen der Vasallität besitzt in Frankreich eine weit zurück reichende Tradition. Besonders Jacques FLACH, Les origines de l'ancienne France, X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, Bd. 2, Paris 1893, S. 445–454, hat diesen Gedanken betont. Er verwies ausdrücklich auf die »parenté spirituelle« als Basis feudaler Herrschaftsordnungen (vor allem S. 577). Es ist das Verdienst der Berliner Diplomarbeit von Joachim GEISSLER, Personale Bindungen und Gebetsgedenken im Westfränkischen Reich. Das aquitanische Herzogtum an der Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert, 1999, S. 8f., aufgezeigt zu haben, wie Flachs zukunftsweisende Ansätze durch innerwissenschaftliche Auseinandersetzungen verdrängt wurden. Geißlers eigene Arbeit nimmt den Ansatz in produktiver Weise wieder auf.

101) MITTERAUER, Mittelalter (wie Anm. 3), S. 340 und 276; PARKES, Fostering Fealty (wie Anm. 22), S. 764.

Arnold Angenendt hat auf das eigenartige Phänomen der sogenannten »Unterwerfungstaufe« aufmerksam gemacht, das sich im frühmittelalterlichen England und dann in karolingischer Zeit im Frankenreich findet.<sup>102)</sup> Durch Taufpatenschaft wird ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Herrscher und einem abhängigen Fürsten hergestellt. In nachkarolingischer Zeit werden dann solche aus der geistlichen Verwandtschaft abgeleitete Beziehungen durch Lehensbindungen abgelöst – sicherlich ein flexibleres Instrumentarium des Herrschaftsaufbaus. Im Frankenreich finden sich – offenbar nach dem Vorbild von Byzanz – im 9. Jahrhundert erste Beispiele für die Nachbenennung von Taufkindern nach deren Paten und dessen Verwandten.<sup>103)</sup> Spätestens seit dem 10. Jahrhundert verbreitet sich – der Nachbenennung unter Patenverwandten folgend – das Muster der Namensübertragung von der Familie des Lehensherren auf die des Vasallen.<sup>104)</sup> Wie bei der Patenverwandtschaft geht es auch in der Vasallität nicht bloß um eine individuelle Beziehung zwischen dem Senior und dem Vasallen bzw. dessen Sohn. Die Formen der Nachbenennung zeigen das weiter reichende Netzwerk. In den Vasallenfamilien greift man auf das Namengut von männlichen und weiblichen Angehörigen des Lehensherren zurück. Die Vasallität führt also zu korporativen Bindungen. Diesbezüglich konnte sie die Patenverwandtschaft entlasten. Schließlich finden sich in der Vasallität wie in der Patenschaft horizontale und vertikale Bindungen kombiniert, wie sie im Ritus des Eingehens solcher Beziehungen deutlich zum Ausdruck kommen. Sicherlich läßt sich die Vasallität nicht ausschließlich und auch nicht primär aus der geistlichen Verwandtschaft erklären. Aber Kontinuitätslinien sind offenkundig.<sup>105)</sup> So wird man wohl annehmen dürfen, daß die weitere Entwicklung der geistlichen Verwandtschaft im karolingischen Imperium bzw. dessen Nachfolgereichen dadurch beeinträchtigt wurde, daß eine aus ihr abgeleitete Sozialbeziehung so stark an Bedeutung gewann.<sup>106)</sup> Im Europa des Lehenswesens konnten ältere Formen von Verwandtschaftsbeziehungen ersetzt werden. Die-

102) ANGENENDT, Kaiserherrschaft (wie Anm. 4).

103) Michael MITTERAUER, Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte, München 1993, S. 308–315.

104) MITTERAUER, Ahnen und Heilige (wie Anm. 103), S. 293–330.

105) Ein anschauliches Beispiel, wie Vasallität aus zeitgenössischer Sicht als geistliche Verwandtschaft wahrgenommen werden konnte, stellt die Unterwerfung des Fürsten Wsewolod von Gersike unter Bischof Albert von Riga im Jahr 1209 dar. Wsewolod leistet dem Bischof den Treueid, wird mit seinem väterlichen Erbgut als Fahnlehen ausgestattet und erhält die Zusicherung von Schutz und Hilfe. Aus westlicher Sicht handelt es sich also um eine vasallitische Lehensbindung. Für Wsewolod war dieses Beziehungssystem allerdings unverständlich. Er wählte seinerseits den Bischof zu seinem »geistlichen Vater«. So kam es aus östlicher Sicht zu einer Umdeutung des Vasallitätsverhältnisses als geistliche Verwandtschaft (Manfred HELLMANN, Probleme des Feudalismus in Rußland, in: Studien zum mittelalterlichen Lehenswesen [Vorträge und Forschungen 5], hg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Lindau/Konstanz 1960, S. 235–258, hier S. 236–238).

106) Michael MITTERAUER, Une intégration féodale? La dénomination, expression des relations de service et de vassalité, in: L'anthroponymie. Document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens

sem Europa des Lehwesens steht ein Europa der Patenschaft gegenüber, in dem sich die geistliche Verwandtschaft viel stärker ihre Bedeutung als Instrument gesellschaftlicher Bindung erhielt.

Während Zusammenhänge zwischen Patenverwandtschaft und Vasallität in gesellschaftliche Makrostrukturen führen, bleibt ein anderer Themenbereich, der dringend näherer Untersuchung bedürfte, auf der Mikroebene von Strukturen der Haushaltsfamilie. Das Patenamts betraf seit dem Übergang zur Kindertaufe Verpflichtungen zur religiösen Erziehung des Täuflings.<sup>107)</sup> Schon früh wurde jedoch mit dieser Verantwortung für das geistliche Wohl auch eine soziale Sorgepflicht verbunden. Im Falle der Verwaisung sollte die Patin oder der Pate das elternlose Kind zu sich nehmen.<sup>108)</sup> Es gibt weit zurückreichende Belege für eine solche Aufnahme in die Haushaltsfamilie von geistlichen Eltern. Das erwähnte *Responsum* Kaiser Justinians von 530 verbietet dem Paten die Heirat mit der Patentochter – gleichgültig ob sie seine *alumna*, also sein Pflegekind, sei oder nicht.<sup>109)</sup> Patenkinder als Pflegekinder scheinen also damals in Byzanz offenbar häufig vorgekommen zu sein. Noch weiter zurück führt der Fall der heiligen Genovefa von Paris.<sup>110)</sup> Sie dürfte um 420 zur Welt gekommen sein. Nach dem Tod ihrer Eltern zog sie von Nanterre zu ihrer *mater spiritualis* nach Paris. Allgemeine Hinweise auf die Versorgungspflicht von Pateneltern gegenüber verwaisten Patenkindern finden sich mehrfach. Ob und wie diesem Auftrag nachgekommen wurde, darüber ist allerdings nicht sehr viel bekannt. Das Problem stellte sich vor allem in jenen Regionen Europas, in denen einfache Familienformen dominierten. Auch die jeweilige Höhe illegitimer Geburten war sicher für die Zahl der Ziehkinder, für die Paten zu sorgen hatten, von Bedeutung. Bei komplexen Familienstrukturen, wie sie sich vor allem im Osten und Südosten des Kontinents bis in die Moderne erhielten, konnten Kinder im Fall der Verwaisung in ihrem bisherigen Familienverband verbleiben. Onkeln, Tanten oder Großeltern sorgten ja weiterhin für sie. Der Patenschaft kam in diesen Gebieten keine Versorgungsfunktion zu. Sie konnte deshalb primär unter dem Aspekt der Allianzbildung eingesetzt werden. In Mittel- und Westeuropa aber blieb die »nuclear family hardship«, wie sie Peter Laslett genannt hat,<sup>111)</sup> eine stets präzente Gefährdung. Aus Quellen der neueren Zeit wissen wir viel über For-

médiévaux (Collection de l'école française de Rome 226), hg. von Monique Bourin, Rom 1996, S. 295–311.

107) LYNCH, Godparents (wie Anm. 4), S. 35–332.

108) Klaus ARNOLD, Kindheit im europäischen Mittelalter, in: Zur Sozialgeschichte der Kindheit, hg. von Jochen Martin/August Nitschke, Freiburg 1986, S. 443–467, hier S. 463.

109) LYNCH, Godparents (wie Anm. 4), S. 224. Vgl. dazu auch Belisars in Haushaltsgemeinschaft mit seinem Paten lebenden Taufsohn Theodosios (LYNCH, Godparents [wie Anm. 4], S. 226).

110) JUSSEN, Patenschaft (wie Anm. 4), S. 153.

111) Peter LASLETT, Family, kinship, and collectivity as systems of support in pre-industrial Europe: a consideration of the »nuclear-hardship«-hypothesis, in: Continuity and Change 3 (1998), S. 153–176.

men der Versorgung von Waisenkindern bzw. von unehelichen Kindern,<sup>112)</sup> Patenverwandte spielen dabei eine Rolle – und zwar sowohl solche, die mit dem Patenkind blutsverwandt sind, als auch solche ohne diese Bindung – aber keineswegs nur sie. Das Ziehkindwesen ist völlig formlos gestaltet und orientiert sich keineswegs bloß an Verwandtschaftsbindungen. Es geht fließend in den Gesindedienst über. Auch bei dieser Form der Aufnahme in eine Haushaltsfamilie kann Verwandtschaft von Bedeutung sein, ein solcher Zusammenhang ist jedoch ebenso wenig zwingend. Wie der Gesindedienst entspricht das Ziehkindwesen den offenen Haushaltsstrukturen Mittel- und Westeuropas, in denen Verwandtschaft für die Zusammensetzung der Haushaltsfamilie nicht entscheidend ist. Bezüglich der Anfänge dieser spezifisch europäischen Familienverhältnisse im Mittelalter gibt es noch viel zu erforschen.

112) Auf der Basis autobiographischer Selbstzeugnisse dazu Michael MITTERAUER, Verwandte als Eltern. Familienbeziehungen von Ziehkindern im Ostalpenraum, in: *Politiken der Verwandtschaft. Beziehungsnetze, Geschlecht und Recht*, hg. von Margareth Lanzinger/Edith Saurer, Göttingen/Wien 2007, S. 101–117.