

Der Bruder als Freund und Gefährte

Fraternitas als Konzept personaler Bindung im Mittelalter

VON KLAUS VAN EICKELS

Brüderlichkeit ist ein erklärungsbedürftiger Begriff geworden. An den Anfang dieses Beitrages seien daher einige Überlegungen und Beobachtungen zum modernen Begriffsfeld *Brüderlichkeit/Solidarität* und zu dessen Entwicklung seit dem 18. Jahrhundert gestellt, aus denen sich die Fragen ableiten, auf deren Grundlage im folgenden die mittelalterlichen Quellen untersucht werden sollen.

Aus dem allgemeinen Sprachgebrauch ist der Begriff der *Brüderlichkeit* im Laufe der letzten Jahrzehnte verschwunden. Eigenartig antiquiert wirkt es heute, wenn seit 1980 bayerische Schulkinder wieder lernen, die zweite Strophe des *Liedes der Bayern* in einer eng an den ursprünglichen Text von 1860 angelehnten Fassung zu singen, die zwar betont, daß die Bayern ein eigenes Volk bilden, sie aber zugleich dazu aufruft, sich stets »mit Deutschlands Bruderstämmen vereint« zu zeigen. Das Unbehagen des modernen Rezipienten rührt sicherlich teilweise daher, daß er den Begriff der Brüderlichkeit im politischen Kontext nicht mehr versteht. Möglicherweise aber liegt es auch darin begründet, daß die heutige Fassung des *Liedes der Bayern* gegenüber dem ursprünglichen Text eine kleine, aber nicht unwichtige Veränderung aufweist: Hatte es ursprünglich mit Bezug auf das Frankreich Napoleons III. geheißsen, »daß mit Deutschlands Bruderstämmen uns vereint der Gegner schau«, so lautet der Text nun »uns vereint ein jeder schau«. ¹⁾ Die

1) Für wertvolle Hinweise bei der Vorbereitung des Beitrages zum Druck danke ich Dr. Immo Warntjes (Greifswald).

Die zahlreichen Wandlungen des Textes der Bayernhymne und der politische Hintergrund seiner Entstehung sind ausführlich analysiert bei Hermann HEIMPEL, Für Bayern – Schicksale der Bayernhymne, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 36 (1973), S. 680–718; dazu ergänzend und teilweise richtigstellend Johannes TIMMERMANN, »Gott mit dir, du Land der Bayern«. Wie das Lied »Für Bayern« von Öchsner und Kunz zur Bayernhymne wurde, in: Schöner Heimat 86 (1996), S. 201–208. Das *Lied der Bayern* wurde 1860 vom bayerischen Volksschullehrer Michael Öchsner (1816–1893) verfaßt. In der ersten Fassung, die Öchsner am 2. Januar 1861 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Schulfreund* veröffentlichte, kammern die *Bruderstämme* noch nicht vor. Die zweite Strophe endete vielmehr mit den Versen »Daß der Freund da Hilfe finde / wehrhaft uns der Gegner schau, / wo die Rautenbanner wehen, / unsere Farben Weiß und Blau.« Diese Aussage zielte auf die unterbliebene Waffenhilfe des Deutschen Bundes für Österreich gegen Frankreich im italienischen Krieg von 1859 ab, die zu der in Deutschland

Brüderlichkeit der deutschen Stämme hat damit ihren Bezugspunkt verloren. Daraus ergibt sich die erste Frage: Ist mittelalterliche *fraternitas* ein deskriptiver Begriff, der vorrangig in assertorischen Aussagen gebraucht wird und dessen Bedeutung daher unabhängig von der Handlungssituation umrissen werden kann, in der er ausgesprochen wird – oder müssen wir mittelalterliche Brüderlichkeit grundsätzlich performativ verstehen und deshalb stets nach der appellativen Funktion des Begriffes und insbesondere nach dem Gegner fragen, gegen den die Brüder zusammenhalten sollen?

Als das Lied der Bayern 1860 entstand, wirkte die Brudermetapher keineswegs romantisch archaisierend, sondern ebenso fortschrittlich wie der gesamte Aufbau des Liedes, das in seinen beiden ersten Strophen Land und Volk der Bayern in den Mittelpunkt stellte und sich erst in der dritten dem Herrscher zuwandte. Zusammen mit *liberté* und *égalité* ist die *fraternité* aller Franzosen das Schlagwort der Revolution von 1789/90 gewesen: Die Spannung zwischen der Freiheit des Einzelnen, die notwendig soziale Ungleichheit nach sich zieht, und der Gleichheit aller, die nur auf Kosten der individuellen Freiheit erreicht werden kann, sollte aufgehoben sein im Ideal der Brüderlichkeit, das in nicht näher bestimmter, aber für alle akzeptabler Weise die soziale Kohäsion der *nation*

als nationales Versagen gedeuteten Niederlage von Solferino geführt und Anlaß zur Gründung des Deutschen Nationalvereins gegeben hatte. Unter dem Eindruck der Initiativen zu einer Stärkung des Deutschen Bundes, die zwei Jahre später zum österreichischen Bundesreformprojekt führen sollten (Denkschrift Julius Froebels vom Juni 1861), faßte Öchsner seinen Text schärfer und veröffentlichte in der Liedbeilage des *Schulfreundes* am Ende des Jahres 1861 die Fassung der zweiten Strophe des *Liedes der Bayern*, die sich langfristig durchsetzen sollte: »Daß mit Deutschlands Bruderstämmen / einig uns der Gegner schau / und den alten Ruhm bewähre / unser Banner weiß und blau!«. In dem von ihm herausgegebenen Lesebuch änderte Öchsner 1868 unter dem Eindruck der Auflösung des Deutschen Bundes (1866) den ersten Vers in die Worte »Daß in Not und in Gefahren / einig uns der Gegner schau [...]«, um dann in den weiteren 1873 bis 1891 erschienenen Auflagen wieder zur ersten Fassung vom Januar 1861 zurückzukehren. In Liederbüchern für den Schulgebrauch setzte sich jedoch seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts allgemein die zweite Fassung vom Dezember 1861 durch. Der Verweis auf die »deutsche Erde« des Bayernlandes in der ersten und der Verweis auf »Deutschlands Bruderstämmen« in der zweiten Strophe wurden jedoch nach der Niederlage von 1945 als Verweis auf einen nicht mehr zeitgemäßen Nationalismus empfunden. Josef Maria Lutz (1893–1972) dichtete daher 1946 eine Neufassung, in der das Land der Bayern nur mehr als »Heimaterde« angesprochen und die brüderliche Verbundenheit mit den übrigen Völkern des Reiches durch ein explizites Bekenntnis zur Eigenständigkeit der erst im 19. Jahrhundert zu Bayern gekommenen Regionen ersetzt wurde (»daß vom Alpenrand zum Maine / jeder Stamm sich fest vertrau' / und die Herzen freudig eine / unser Banner weiß und blau«). Diese Fassung setzte sich jedoch zunächst nicht durch; 1953 beschloss das Kabinett lediglich, die Worte »einig uns der Gegner schau« durch »einig uns ein jeder schau« zu ersetzen. Erst 1966 wurde der Lutz'sche Text von der Staatsregierung zur Verwendung bei offiziellen Anlässen empfohlen: Bayerischer Staatsanzeiger 1966, Nr. 31 (Bekanntmachung über die Bayernhymne). 1980 wurde durch Erlaß des Ministerpräsidenten die alte Fassung wieder in Kraft gesetzt, allerdings weiterhin mit der bereits 1953 vom Kabinett beschlossenen Änderung: Bayerischer Staatsanzeiger 1980, Nr. 28.

umschrieb. Die *fraternité* war konsensfähig, denn sie hatte einen Platz in der christlichen Werthierarchie ebenso wie im Denken der Aufklärung (etwa bei den Freimaurern).²⁾

Der Begriff der Brüderlichkeit blieb produktiv bis weit in das 20. Jahrhundert hinein. Im Dritten Reich bezeichnete sich die Bekennende Kirche als Bruderschaft. Papst Pius XII. betonte 1943 (vor dem Hintergrund von rassistischer Verfolgung und totalem Krieg), die Liebe zu Gott gebiete es, alle Menschen – auch diejenigen, die nicht zur Kirche gehören (d. h. auch die Juden) – als »Christi Brüder dem Fleische nach« zu betrachten.³⁾ Als im Zweiten Weltkrieg amerikanische Soldaten deutsches Gebiet erreichten, wurden sie mit dem Schlagwort *No fraternization* ermahnt, sich der Bevölkerung gegenüber zwar korrekt zu verhalten, aber wachsam und mißtrauisch zu bleiben.⁴⁾

Eine letzte Renaissance schließlich erlebte die Brüderlichkeit im katholischen Kirchenlied der sechziger Jahren: Nicht wenige der neuen Lieder, die man für die Feier des Gottesdienstes in der Volkssprache benötigte, brachten das vom Konzil erneuerte Verständnis der Kirche als Gemeinschaft von Klerikern und Laien zum Ausdruck. Sie griffen den bis zu diesem Zeitpunkt vor allem im protestantischen Bereich verbreiteten Gedanken auf, daß alle Christen im Verhältnis zueinander Brüder seien.⁵⁾ Das Sakrament

2) Wolfgang SCHIEDER, Brüderlichkeit, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 552–581.

3) Pius XII., Enzyklika *Mystici Corporis* vom 29. Juni 1943 (übersetzt in: *Gerechtigkeit schafft Frieden. Reden und Enzykliken des Heiligen Vaters Papst Pius XII.*, hg. von Wilhelm Jussen, Hamburg 1946, S. 275–347, hier S. 335–336): »In erster Linie wollen wir die Weite seiner [= Jesu] Liebe nachahmen. Gewiß ist die Braut Christi nur eine: die Kirche. Doch die Liebe des göttlichen Bräutigams ist so weit, daß sie niemanden ausschließt und in der einen Braut das ganze Menschengeschlecht umfaßt. Aus diesem Grund hat unser Erlöser sein Blut vergossen, um alle Menschen, so verschieden sie durch Abstammung und Volkszugehörigkeit sein mögen, in seinem Kreuz mit Gott zu versöhnen und in einem Leibe zu einigen. Wahre Liebe zur Kirche fordert darum nicht nur von uns, daß wir als Glieder desselben Leibes füreinander eintreten (Rom. 12,5; Cor. 12,25), uns freuen sollen, wenn ein anderes Glied Ehre erfährt, und mit seinem Schmerz (1. Cor. 12,26) mitleiden sollen, sondern daß wir zugleich die Menschen, die noch nicht im Leibe der Kirche mit uns vereint sind, als Christi Brüder dem Fleische nach betrachten sollen, die gleich uns zu demselben ewigen Heil berufen sind.«

4) Perry BIDDISCOMBE, *Dangerous liaisons. The anti-fraternization movement in the U.S. occupation zones of Germany and Austria, 1945–1948*, in: *Journal of Social history* 34 (2000), S. 611–647.

5) Joseph RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960; vgl. Franz KAMPHAUS, *Zur Papstwahl*, in: *Lebendige Seelsorge* 56 (2005), S. 169–170: »Professor Ratzinger war Konzilstheologe. Er berichtete regelmäßig vom Konzil. Ich erinnere mich noch gut an einen Vortrag zur Stellung des Laien in der Kirche. Er ging vom Kapitel 32 der Kirchenkonstitution aus und brachte es mit der Trias der Französischen Revolution zusammen: Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit. Ein für uns damals völlig überraschender, revolutionärer Zugang. »Alle, die Christi Brüder sind, können gar keinen höheren Ehrentitel haben, als eben Brüder Jesu Christi zu sein. Damit sind sie selbstverständlich auch untereinander Brüder, gleich welchen Dienst sie tun. Diese Brüderlichkeit aller Christen ist ihre höchste Würde und ihre wahre Hochwürdigkeit.« Joseph Ratzinger machte uns in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß das Erste Vatikanische Konzil Texte mit ganz anderem Inhalt vorbereitet hatte, die dann durch äußere Umstände [...] nicht verabschiedet wurden. Dort lautete die Trias: Gehorsam – Ungleichheit –

des Altares wurde nicht mehr nur als Meßopfer, sondern auch als brüderliches Mahl besungen. Die zum Lob Gottes versammelte Gemeinde erschien nicht mehr nur als Herde von Schafen unter Leitung eines Hirten, sondern als Gemeinschaft von Brüdern.

Daß die geweihten Kleriker eine besondere Aufgabe in dieser Gemeinschaft wahrnehmen und daß daraus eine besondere Vorrangstellung erwächst, wurde durch die Brudermetapher nicht in Abrede gestellt, denn auch unter Brüdern gibt es Unterschiede (schon aufgrund ihres Alters, aber auch aufgrund persönlicher Begabung und Entwicklung). Entsprechend waren ja auch die protestantischen Gemeinschaften, die sich als Brüder bezeichneten (wie etwa die hussitischen Böhmisches Brüder), durchaus nicht hierarchiefrei. Allerdings wird im Diskurs der Brüderlichkeit der Unterschied zwischen Klerikern und Laien eben nicht in derselben Weise als fundamentale Differenz begriffen, wie sie die Artengrenze im Bild von Hirte und Schaf markiert. Hieraus ergibt sich die zweite Frage: Impliziert *fraternitas* im Mittelalter notwendig die Gleichheit der Partner – oder sind Brüderlichkeit und hierarchische Ordnung miteinander vereinbar?

Die neue Brüderlichkeit war prägend für das Kirchenverständnis einer ganzen Generation katholischer Christen. Seit einigen Jahren aber haben die Brüder sang- und klanglos den Rückzug aus dem katholischen Gotteslob angetreten. Der an das männliche Geschlecht gebundenen Begriff wurde als problematisch empfunden und an vielen Stellen ganz eliminiert, um der Gleichberechtigung der Frau Ausdruck zu verleihen: Das »brüderliche« wurde zum »österlichen« Mahl und die Gemeinde brachte sich nun nicht mehr als »Christi Brüder« sondern als »Christi Glieder mit ihm zum Opfer dar.«⁶⁾ Die keines-

Väterlichkeit. Er sagte damals vor vierzig Jahren hellsehtig: »In diesem Gegensatz [...] wird die geistige Gärung sichtbar, in der sich die Kirche befindet [...]. Sie kann nur Bewegung werden, indem eben christlich realisiert wird, was nicht säkularistisch, sondern christlich Brüderlichkeit, Gleichheit und Freiheit heißt.« Der jetzige Papst hat uns damals darauf aufmerksam gemacht, daß es gefährlich ist, sich in der Nachfolge Jesu »Vater« (Papst) nennen zu lassen oder gar »Heiliger Vater«. Jesu Wort steht dagegen: »Nur einer ist euer Vater, der im Himmel; nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder: (Mt 23,8f.). Allenfalls können Menschen ein schwacher Hinweis sein auf diesen Vater.«

6) Gotteslob Nr. 480: Wir weihn der Erde Gaben (Text: Petronia Steiner 1945): »(2) [...] / nimm uns als Christi Brüder / mit ihm zum Opfer an / [...]«; (Ausgabe 1993): »nimm uns als Christi Glieder [...]«. – Nr. 534: Herr wir bringen in Brot und Wein (Text: Hans Bernhard Meyer o.J.; Ausgabe 1986/87): »[...] / Du schenkst uns Deine Gegenwart im brüderlichen Mahl«; (Ausgabe 2002): »[...] im österlichen Mahl«. – Nr. 634: Dank sei dir, Vater, für das ewge Leben (Text: Maria Luise Thurmair 1970): »(3) Wir, die wir alle essen von dem Mahle / und die wir trinken aus der heiligen Schale, / sind Christi Leib, sind seines Leibes Glieder / und alle Brüder / (4) Aus vielen Körnern ist ein Brot geworden: / so führ auch uns, o Herr, aus allen Orten, / zu einer Kirche brüderlich zusammen / in Jesu Namen«; (Ausgabe 1987): »[...] / Schwestern und Brüder [...] / zu einer Kirche durch dein Wort zusammen«. – Nr. 637: Laßt uns loben, Brüder, loben (Text: Georg Thurmair 1948); Laßt uns loben, freudig loben (Ausgabe 1993) – Nr. 638: Nun singe Lob, du Christenheit (Text: Georg Thurmair 1964/1967): »(3) Er lasse uns wie Brüder sein / [...]«; (Ausgabe 1991): »Er lasse uns Geschwister sein / [...]«. – Nr. 640: Gott ruft sein Volk zusammen (Text: Friedrich Dörr 1972/1975): »(2) [...] / Wir sind einander Brüder, / und niemand ist uns fern / [...]«; (Ausgabe 1994): »[...] / Als Schwestern und als Brüder / sind wir uns nicht mehr fern / [...]«.

wegs unerhebliche theologische Akzentverschiebung, die damit verbunden war, wurde von konservativen Katholiken begrüßt, von progressiven Katholiken dagegen um des *gender mainstreaming* willen hingenommen. Eigentlich sollten *Geschwister* oder *Schwestern und Brüder* an die Stelle der *Brüder* treten, doch bereitete diese Umstellung nicht nur aus Gründen der Silbenzahl Schwierigkeiten.

Es zeigte sich, daß es im Deutschen wie in den anderen europäischen Sprachen kein weibliches oder geschlechtsneutrales Äquivalent zu *Bruder* und *Brüderlichkeit* gibt, das dieselben Konnotationen transportieren würde. Beim Wort *Geschwister* denken wir eher an Streit und Konkurrenz als an Liebe und Zuneigung.⁷⁾ Der Begriff der Schwester ist zwar ähnlich emotionsgeladen wie der des Bruders, doch fehlte dem Verhältnis von Schwestern zueinander offenbar die soziale Relevanz, die die Bildung eines eigenen Abstraktums oder Adjektivs erfordert hätte. Daraus ergibt sich die dritte Frage: Warum entstand weder im Mittelalter noch in der frühen Neuzeit eine weibliche oder geschlechtsneutrale Entsprechung zum Begriff der *fraternitas*?

Das moderne Äquivalent zur Brüderlichkeit ist die Solidarität. Der in der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhundert entstandene Begriff der Solidarität unterscheidet sich von der Brüderlichkeit grundlegend dadurch, daß er nicht personen-, sondern sachbezogen definiert ist. Brüderlichkeit beruht auf der Fiktion, daß eine Gruppe durch ein natürliches Band zusammengehalten wird, das der Verfügung des Einzelnen entzogen ist. Solidarität dagegen evoziert eine Gemeinschaft, deren Angehörige durch gemeinsame Interessen und Ziele miteinander verbunden sind und deshalb füreinander eintreten.⁸⁾

7) Dies zeigt anschaulich der Titel des Spiegels 2/2006: *Geschwister, die ewigen Rivalen*.

8) Wolfgang SCHIEDER, Brüderlichkeit, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 552–581; zur neueren Forschung vgl. Eva Kreisky, Brüderlichkeit und Solidarität. Maskuline Fahnennote einer politischen Ethik der Moderne, in: *Solidarität. Auflösung partikularer Identitäten und Interessen*, hg. von Alberto Godenzi/Marc-Henry Soulet, Freiburg 1999, S. 29–111, hier S. 30: »Solidarität als einer der ›Zentrumsbegriffe der Moderne‹ (Metz 1998) ist ein vergleichsweise junges Kriterium politischen Denkens und Handelns. Die Frage um Divergenz oder Konvergenz von Individuum und Gemeinschaft ist dagegen unaufhörlich Thema politischer Ideengeschichte [...]. Gemeinschaftsideen waren zumeist politische Erwidernngen auf soziale oder ökonomische Krisensymptome. Auch Solidarität setzt ein ›Bewußtsein der Krise‹ voraus und erscheint als ›ein aus der Krise geborenes Wort für das Verlangen nach Konsensus‹ (Metz 1998). Sie ist jene ›Tugend, die gefordert wird, wenn man die Knappheit natürlicher Ressourcen fühlt‹ (Steinworth 1998) [...]. Beständigkeit ideenhistorischer Auseinandersetzungen um versöhnlichere Wechselseitigkeiten zwischen Individuum und Gemeinschaft befördert nicht unbedingt auch Bildung ›elaborierte(r) Theorien der Solidarität‹ (Bayertz 1996), die deren Zustand und ihre Relevanz in modernen Gesellschaften angemessen anzugeben vermögen. Kurt Bayertz moniert zurecht, daß Solidarität – sieht man von Soziologie oder Moralphilosophie ab – nur selten Gegenstand von Theoriebildung war. Entgegen der appellativen Autorität in bestimmten Segmenten politischen Diskurses verblüfft ihre theoretische Randständigkeit (vgl. Bayertz 1998 (9, 12f.), aber auch Munoz-Dardè 1998: 147).«

Ein Blick auf die Verwendung des uns vertrauten Begriffs Solidarität ist dennoch durchaus instruktiv für die Analyse des uns fremd gewordenen Konzepts Brüderlichkeit. Wie andere Begriffe sozialer Kohäsion tritt auch die Solidarität vor allem in Zeiten der Krise an die Oberfläche des Sprachgebrauchs. Die Verwendung des Begriffs ist dabei in aller Regel eher legitimierend-adhortativ als deskriptiv: Der zur Finanzierung der deutschen Einheit erhobene Solidaritätszuschlag wurde und wird von den für die Gestaltung der deutschen Einheit verantwortlichen Politikern gerade deshalb so bezeichnet, weil – anders als im Fall des 1949 nach der Blockade Westberlins durch die Sowjetunion beschlossenen »Notopfers Berlin« – in der Bevölkerung ein hinreichendes Gefühl der Zusammengehörigkeit, das die gleichmäßige Verteilung aller Kosten selbstverständlich erscheinen ließ, nicht als gegeben vorausgesetzt werden konnte, sondern erst erzeugt werden mußte. Auch von der Solidargemeinschaft der gesetzlich Versicherten ist immer dann die Rede, wenn der Umfang der auf Kosten aller zu finanzierenden Leistungen und die vom Einzelnen dafür zu entrichtenden Beiträge neu bestimmt und gerechtfertigt werden soll.

Jeder Versuch, den Inhalt des Begriffs *Solidarität* zu definieren, ist zum Scheitern verurteilt, denn seine Verwendbarkeit als politisches Argument hängt geradezu ab von der Unbestimmtheit seiner Grenzen. Solidarität ist nicht irrelevant, denn sie begründet Ansprüche. Wie weit die legitimierende Kraft des Begriffes reicht, muß jedoch zwischen den Parteien, die sich des Solidaritätsdiskurses bedienen, immer wieder neu ausgehandelt werden. Innerhalb einer Gruppe kann Solidarität nicht verweigert werden, denn dadurch würde sich der Sprecher selbst aus der Gemeinschaft ausschließen. Die Grenzen der Solidarität sind jedoch stets verhandelbar. Daraus ergibt sich die vierte Frage: War mittelalterliche *fraternitas* für die Zeitgenossen ein klar definierter Begriff, dessen Inhalt positiv umrissen werden konnte – oder handelte es sich um eine Residualkategorie sozialer Kohäsion, deren Inhalt situativ immer neu bestimmt werden mußte?

Werfen wir, um eine erste Antwort auf diese Frage zu erhalten, einen Blick auf das wohl bekannteste mittelalterliche Beispiel einer Brüdergemeinschaft, die Söhne Ludwigs des Frommen: Als Ludwig der Fromme am 20. Juni 840 starb, war die Frage seiner Nachfolge keineswegs eindeutig geregelt. Sollten seine Söhne, wie einst die Söhne Chlodwigs, das Reich des Vaters untereinander aufteilen und jeweils eigenständig über das ihnen zufallende Gebiet herrschen? Oder sollte, wie in der *Ordinatio imperii* von 817 vorgesehen, Lothar als der älteste Sohn seinem Vater nicht nur im ohnehin unteilbaren Kaisertum nachfolgen, sondern auch als Oberhaupt eines als Einheit verstandenen Gesamtreiches, dem sich die seinen Brüdern zugestandenen Herrschaftsrechte einzugliedern und unterzuordnen hatten?⁹⁾

9) Zu den Nachfolgeregelungen Ludwigs des Frommen und den Auseinandersetzungen seiner Söhne vgl. Egon BOSHOFF, *Ludwig der Fromme (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance)*, Darmstadt 1996; Reinhard SCHNEIDER, *Brüdergemeine und Schwurfreundschaft. Der Auflösungsprozeß des Kar-*

In der Forschung des 20. Jahrhunderts sind die aus den nachfolgenden Auseinandersetzungen erwachsenen Reichsteilungen in erster Linie als Entscheidungen über die herrschaftliche Ordnung der karolingischen Nachfolgereiche und ihr Verhältnis zueinander diskutiert worden. Nithard dagegen stellt in seinen Historien die Frage in den Mittelpunkt, in welcher Weise sich die Söhne Ludwigs des Frommen als Brüder wechselseitig verpflichtet waren. Anders gesagt: Sollten die Söhne Ludwigs auch über den Tod ihres Vaters hinaus eine Gemeinschaft bilden – und, wenn ja, welche konkreten Einschränkungen ihrer Handlungsfreiheit erwachsen für die Brüder daraus?

Daß sich die Brüder letztlich darauf einigten, als Angehörige eines *corpus fratrum* zu herrschen, war keineswegs eine selbstverständlich gegebene Lösung des Nachfolgeproblems, sondern das Ergebnis einer langen Auseinandersetzung, in der die beiden jüngeren Söhne sich der Brüderlichkeit als Argument bedient hatten, um ihren Anspruch auf eigenständige und gleichberechtigte Herrschaftsrechte zu untermauern. Die Vorstellung einer gemeinsamen Verpflichtung aufgrund der Abstammung von einem gemeinsamen Vater wurde vor allem durch Karl den Kahlen in die Verhandlungen eingebracht. Er reklamierte für sich die Stellung eines Bruders unter Brüdern, weil seine Stellung besonders prekär war: Er war mit Lothar und Ludwig dem Deutschen nur durch den gemeinsamen Vater verwandt, hatte aber eine andere Mutter. Zudem war er wesentlich jünger als seine beiden Halbbrüder.

Die brüderliche Gemeinschaft der Söhne Ludwigs des Frommen ist geradezu ein Leitmotiv in den Historien Nithards, der uns den Hergang der Ereignisse aus der Sicht Karls des Kahlen schildert, als dessen Gesandter er selbst an ihnen beteiligt war. Nithard rechtfertigt die Forderungen seines Herrn nach einem gleichwertigen Anteil am väterlichen Erbe nicht nur mit den wechselseitig beideten Abmachungen der Brüder und den vom gemeinsamen Vater zu Lebzeiten getroffenen Anordnungen, sondern an letzter und wichtigster Stelle mit einem Verweis auf die *conditio fraterna filioliq̄ue*, die Lothar an seinen jüngeren Bruder bindet: Die Ansprüche Karls des Kahlen sind zwar durch willkürliche Setzungen (Vereinbarungen der Brüder und Verfügungen des Vaters) im einzelnen bestimmt, dem Grunde nach erwachsen sie jedoch aus der natürlichen Verpflichtung, die Brüder füreinander haben; indem Nithard auf diese Grundlage (und auf das Karl von Gott gegebene Königtum) verweist, deutet er an, daß der Anspruch Karls des Kahlen auf seinen Reichsteil der Verfügung der Beteiligten entzogen, daher nicht ver-

lingerreiches im Spiegel der ›caritas‹-Terminologie in den Verträgen der karolingischen Teilkönige des 9. Jahrhunderts (Historische Studien 388), Lübeck 1964; vgl. auch Thomas BAUER, Die Ordinatio Imperii von 817, der Vertrag von Verdun 843 und die Herausbildung Lotharingens, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 58 (1994), S. 1–24; Dieter HÄGERMANN, Reichseinheit und Reichsteilung. Bemerkungen zur Divisio regnorum von 806 und zur Ordinatio Imperii von 817, Historisches Jahrbuch 95 (1975), S. 278–307.

handelbar ist.¹⁰⁾ In der historiographischen Darstellung des Ereignisablaufes betont Nithard wiederholt das Fehlen brüderlicher Liebe, um das Konfliktverhalten der älteren Brüder zu kritisieren, die »ohne brüderliche Liebe« (*haud fraterno amore*) handeln.¹¹⁾

Als legitimierend-adhortativer Begriff bedarf die *fraternitas* der näheren Bestimmung, wenn sie zum Gegenstand von Verhandlungen wird. Karl der Kahle fordert von Lothar, als dieser einen Waffenstillstand verlangt, er solle fortan »in der Weise sein treuer Freund sein, wie es ein Bruder dem Bruder der Gerechtigkeit entsprechend sein muß, und ihn im ungestörten Besitz der ihm zugewiesenen Reiche belassen und für die Dauer der Vereinbarung von weiteren Angriffen auf Ludwig absehen« (*ita fidus amicus sit, sicut frater per iustitiam fratri esse debet, et regna quae illi deputabat, quieta habere faceret, ac interim super Lodhuwicum hostiliter ire desuisset*).¹²⁾

Wenn der Begriff dann in den Vereinbarungen der Brüder untereinander ohne nähere Präzisierung erscheint, so kann dies zweierlei bedeuten: In den (wiederum nur bei Nithard überlieferten) Straßburger Eiden bedarf er keiner Definition, da es lediglich um die feierliche Bekräftigung eines umfassenden Aktionsbündnisses geht.¹³⁾ In späteren

10) Nithard, *Historiarum libri IIII*, II 2, hg. von Ernst Müller (Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* 44), Hannover/Leipzig 1907, S. 14f. (= FSGA 5, S. 406): *Qui [...] missos, videlicet Nithardum et Adelgarium, delegit, et uti ocius valuit, ad Lodharium direxit, mandans ac deprecans, ut memor sit sacramentorum, quae inter se iuraverant, et servet, quae inter illos pater statuerat; insuper etiam fraternae filioliq[ue] conditionis meminerit; haberet sua sibi, et quod illi pater suo consensu concesserat, absque conflictu illum habere permittat; promittens, si hoc faceret, fidelem se illi et subiectum fore velle, ita ut primogenito fratri esse oporteret. Insuper etiam quicquid hactenus in illum deliquerat, pollicitus est se ex corde remittere; deprecatus, ne amplius suos sollicitet, nec regnum sibi a Deo commissum perturbet. Cederent undique paci atque concordiae, et hoc se sua suorumque ex parte ratum videre, ac per hoc conservare velle, mandavit.* (»Karl aber wählte Nithard und Adelgar als Gesandte und schickte sie, so schnell er konnte, zu Lothar mit der Forderung und Bitte, daß er eingedenk sein solle der Eide, die sie sich gegenseitig geschworen hatten, und befolgen solle, was der Vater zwischen ihnen angeordnet hatte; außerdem aber solle er sich seiner Stellung als Bruder und Sohn erinnern; ein jeder solle das seine für sich haben und er solle erlauben, daß er ohne Streit haben dürfe, was sein Vater ihm zugestanden hatte; er versprach, daß er ihm, wenn er dies tue, treu und untergeben sein wolle, so wie man es einem erstgeborenen Bruder gegenüber sein müsse. Was er sich bislang ihm gegenüber habe zu schulden kommen lassen, versprach er, von Herzen zu vergeben, mit der Bitte, nicht weiter die Seinen zu belästigen und auch nicht das ihm von Gott anvertraute Reich in Aufruhr zu versetzen. Von allen Seiten sollten Frieden und Eintracht Raum gewährt werden, und er gab den Auftrag, daß er dies von seiner Seite und von Seiten seiner Leute als gültig betrachten und daher einhalten wolle.«)

11) Nithard, *Historiarum libri IIII*, II 1 (wie Anm. 10), S. 14 (= FSGA 5, S. 404).

12) Nithard, *Historiarum libri IIII*, II 4 (wie Anm. 10), S. 17 (= FSGA 5, S. 408/410).

13) Nithard, *Historiarum libri IIII*, III 5 (wie Anm. 10), S. 36f. (= FSGA 5, S. 440): *Ludwig der Deutsche: Pro deo amur et pro christian poblo et nostro commun saluament, d'ist di in auant, in quant deus sauir et podir me dunat, si saluarei eo cist meon fradre Karlo et in aiudha et in cadhuna cosa, si cum om per dreit son fradra saluar dist, in o quid il mi altresi fazet, et ab Ludher nul plaid nunqua prindrai, qui meon uol cist meon fradre Karlo in damno sit.* (»Um Gottes, des christlichen Volkes Liebe und unserer

Vereinbarungen aller drei Brüder dagegen erweist sich die Formel »wie ein Bruder dem Bruder von Rechts wegen tun soll« durch die fehlende Präzisierung als Formelkompromiß, dessen wichtigste Leistung darin besteht, daß er es den Beteiligten ermöglicht, das Gesicht zu wahren. Lothar erkennt die Ansprüche der jüngeren Brüder auf gleichberechtigte Teilhabe an der Herrschaft an; die strittige Frage, wie weit der von ihm beanspruchte Vorrang reicht, wird ausgeblendet.

Die immer wieder beschworene brüderliche Liebe (*caritas/amicitia/amor fraternus*) der Söhne Ludwigs des Frommen hat den Frieden zwischen ihnen kaum wirkungsvoll stabilisiert und die Auseinanderentwicklung der Teilreiche nicht verhindert. Der gefundene Kompromiß half, eine Entscheidungsschlacht zu vermeiden, perpetuierte jedoch das Problem, das er zu lösen vorgab: den Streit der Brüder um das Erbe ihres Vaters.

Die Gesellschaft insbesondere des frühen und hohen Mittelalters war in hohem Maße durch verwandtschaftliche Bindungen strukturiert.¹⁴⁾ Eintracht und Liebe unter Brüdern wurde jedoch keineswegs selbstverständlich vorausgesetzt, sondern als kulturelle Leistung begriffen. Daß »Brüder einträchtig beieinander wohnen« (Ps. 133), galt als gottgefällig und von der Rechtsordnung gefordert, aber nicht als naturgegeben. Der von der Bibel vorgegebene Archetypus des Bruderverhältnisses war nicht die Bruderliebe, son-

gemeinsamen Rettung willen, von diesem Tag an, soweit Gott Wissen und Können mir gibt, so werde ich beistehen diesem meinen Bruder Karl sowohl in Hilfeleistung als auch in jeder Angelegenheit, so wie man zu Recht seinem Bruder beistehen soll, auf daß er mir genauso tue; und mit Lothar werde ich kein Abkommen treffen, das nach meinem Willen diesem meinem Bruder Karl zum Schaden sein soll.«) – Entsprechend der Eid Karls: *In godes minna ind in thes christanes folches ind unser bedhero gebaltnissi, fon thesemo dage frammordes, so fram so mir got geuuizci indi mahd furgibit, so haldih tesan minan bruodher, soso man mit rehtu sinan bruodher scal, in thiu thaz er mig sosoma duo, indi mit Ludheren in nobheiniu thing ne gegango, the minan uuillon imo ce scadhen uuerdhen.* Karls Gefolgsleute schworen: *Si Lodhuuigs sagrament, quae son fradre Karlo iurat, conseruat, et Karlus meus sendra de suo part non lostanit, si io returnar non l'int pois, ne io ne neuIs, cui eo returnar int pois, in nulla adhiuda contra Lodhuuig nun li iuer.* (»Falls Ludwig den Eid, den er seinem Bruder Karl schwört, wahr und Karl, mein Herr, seinerseits ihn nicht hält, wenn ich ihn nicht davon abhalten kann, dann werde weder ich noch irgendjemand, den ich davon abhalten kann, in irgendeiner Hilfeleistung gegen Ludwig bei ihm sein.«) – Entsprechend der Eid der Gefolgsleute Ludwigs: *Oba Karl then eid, then er sinemo bruodher Ludhuuige gesuor, geleistit, indi Ludhuuig min herro, then er imo gesuor, forbrihchit, ob ih inan es iruunden ne mag, noh ih noh thero nobhein, then ih es iruunden mag, uuidbar Karle imo ce follusti ne uuirdhit;* vgl.: Kurt GÄRTNER/Günter HOLTUS, Die erste deutsch-französische »Parallelurkunde«. Zur Überlieferung und Sprache der Straßburger Eide, in: Beiträge zum Sprachkontakt und zu den Urkundensprachen zwischen Maas und Rhein, hg. von Kurt Gärtner (Trierer Historische Forschungen 29), Trier 1995, S. 97–128; Florus VAN DER RHEE, Die Straßburger Eide altfranzösisch und althochdeutsch, in: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 20 (1983), S. 7–25.

14) Diese Aussage gilt allerdings nur im Vergleich zu modernen westlichen Gesellschaften. Im interkulturellen Vergleich zeigt sich, daß die soziale und politische Ordnung der Reiche des mittelalterlichen Europa weitaus weniger stark von verwandtschaftlichen Strukturen bestimmt war als die anderer Kulturkreise; vgl. Michael MITTERAUER, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003.

dern der Brudermord. Die ersten Brüder der Menschheitsgeschichte waren Kain und Abel – und wir erfahren über sie kaum mehr als die Tatsache, daß Kain seinen Bruder Abel erschlug. Jakob entgeht nur knapp demselben Schicksal, als er seinem Bruder Esau das Recht der Erstgeburt um ein Linsengericht abspricht und zudem den Segen des Vaters erschleicht. Die Söhne Jakobs neiden ihrem Bruder Josef die besondere Liebe, die ihr gemeinsamer Vater für ihn hegt, und seine von Gott durch einen Traum bekräftigte Vorrangstellung so sehr, daß sie ihn – seinen Tod durch Verdursten billigend in Kauf nehmend – in der Wüste in einen ausgetrockneten Brunnen werfen.¹⁵⁾

Auch im Neuen Testament ist das Verhältnis der Brüderlichkeit keineswegs uneingeschränkt positiv konnotiert. Im Gegenteil: Jesus weist verwandtschaftliche Bindungen sogar explizit zurück, wenn sie der Hingabe an das Reich Gottes im Wege stehen. Er fordert nicht nur unbedingte Nachfolge von seinen Jüngern, sondern zeigt auch selbst, daß er die Bindung an seine Familie als nachrangig behandelt: Bei einer Predigt Jesu stehen seine Brüder draußen vor der Tür, doch nimmt er darauf keine Rücksicht.¹⁶⁾

Christliche Theologen des späteren Mittelalters waren sich der daraus resultierenden Ambivalenz des Bruderbegriffs bewußt. Positiv konnotiert war er ihnen als Metapher der Liebe und Freundschaft. Alle Christen, besonders aber die Kleriker und die Mönche eines Ordens, waren im Verhältnis zueinander Brüder im Geiste. Dieses Bruderschaftsverhältnis wurde gewonnen durch einen auf Gegenseitigkeit beruhenden Formalakt der Aufnahme (Taufe, Weihe, Profes); es konnte aber auch verwirkt werden als höchste Strafe für eine Übertretung der für die jeweilige Gemeinschaft konstitutiven Gebote (Exkommunikation, Degradierung, Ausschluß aus dem Orden): Die Bruderliebe im geistlichen Sinne konnte daher nie in Widerspruch zum Gebot der Gottesliebe treten. Dagegen galt die Liebe zum leiblichen Bruder als *amor carnalis*, als fleischliche Liebe, die ihre Grenzen in den Geboten Gottes findet (so z. B. bei Aelred von Rievaulx).¹⁷⁾

15) Gen. 4,8; Gen. 27,42; Gen. 37,20 (vgl. Gen. 37,3–5). In allen drei Fällen geht es um den Anspruch eines der Brüder auf eine bevorzugte Stellung (die in der Annahme des Opfers deutlich werdende Gnade Gottes im Fall von Kain und Abel; das Recht der Erstgeburt und des väterlichen Segens bei Esau und Jakob; die Bevorzugung durch den Vater und die von Gott gewollte Überordnung Josefs über seine Brüder im Fall der Söhne Jakobs).

16) Lk. 9,61f.; Mt. 12,46–50.

17) Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, ins Deutsche übertragen von Rhabanus Maurus Haacke, eingeleitet von Wilhelm Nyssen (Occidens 3), Trier 1978; vgl. Damien BOQUET, L'ordre de l'affect au Moyen Age. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx, Caen 2005; 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. 384, Anm. 291; Katherine M. YOHE, Sexual Attraction and the Motivations for Love and Friendship in Aelred of Rievaulx, in: American Benedictine Review 46 (1995), S. 283–307, hier S. 299; Brian Patrick MCGUIRE, Brother and lover. Aelred of Rievaulx, New York 1994; Damien BOQUET, Le sexe des émotions. Principe féminin et identité affective chez Gueric d'Igny et Aelred de Rievaulx, in: Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e–XV^e siècle). Mélanges en

Daß der Begriff *fraternitas* auch einer negativen Deutung zugänglich war, wird deutlich in der allegorischen Deutung der biblischen Konflikte unter Brüdern als Präfiguration des Verhältnisses von Christen und Juden: Kain, der Abel erschlägt, wird in der *bible moralisée* zugeordnet den Juden, die den Tod Christi am Kreuz fordern; die Söhne Jakobs, die ihren Bruder Josef für 20 Silberstücke verkaufen, werden gleichgesetzt mit Judas, der Jesus verrät; die Brüder Jesu, die bei seiner Predigt abseits stehen, schließlich weisen voraus auf die Juden des Mittelalters, die Christus nicht als den Messias anerkennen (so Beda Venerabilis und mit Verweis auf ihn noch im späten Mittelalter Ludolf von Sachsen in seiner weit verbreiteten *Vita Christi*).

Die um Judas und Pilatus sich bildenden Legenden greifen das Motiv des Brudermordes auf, um das an sich unbegreifliche Tun des Judas und des Pilatus verständlich zu machen. Beide werden in der *Legenda Aurea* als Brudermörder vorgestellt.¹⁸⁾ Dabei wird deutlich, daß die Bindung nur eine Erscheinungsform des breiten Spektrums personaler Bindungen ist, die sämtlich darauf zielen, die Affekte des Menschen zu mäßigen und in sozial verträgliche Bahnen zu lenken. Judas tötet zunächst aus Neid den leiblichen Sohn der Königin, die ihn an Kindes Statt angenommen hat, später dann, zum engsten Vertrauten des Pilatus geworden, tötet er seinen Vater aus Habgier und heiratet seine eigene Mutter. Pilatus kann als unehelicher Sohn des Königs Tyrus die Überlegenheit seines ehelichen Stiefbruders nicht ertragen: Er tötet zunächst ihn, später dann aber auch seinen eigenen Gefährten und schließlich seinen eigenen Vater.¹⁹⁾ Der minimale Kern der Liebe zu Bruder, Freund, Vater und Mutter ist die *negative Treue*, die darin besteht, sie nicht

l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq, hg. von Patrick Henriët/Anne-Marie Legras (Cultures et civilisations médiévales 23), Paris 2000, S. 367–378; Marsha L. DUTTON, The Invented Sexual History of Aelred of Rievaulx. A Review Article, in: American Benedictine Review 47 (1996), S. 414–432; Jan M. ZIOLKOWSKI, Twelfth-Century Understandings and Adaptions of Ancient Friendship, in: Mediaeval Antiquity, hg. von Andries Welkenhuysen/Herman Braet/Werner Verbeke (Mediaevalia Lovanensia Series I 24), Leuven 1995, S. 59–81; Marsha L. DUTTON, Aelred of Rievaulx on Friendship, Chastity, and Sex. The Sources, in: Cistercian Studies Quarterly 29 (1994), S. 121–196; Adele M. FISKE, Aelred of Rievaulx, in: Cîteaux 13 (1962), S. 5–17, 97–132.

18) Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, übers. von Richard Benz, Heidelberg¹⁰1984, S. 257–272: De passione Christi (betr. Pilatus), hier S. 268; S. 213–219: De sancto Matthias (betr. Judas), hier 215.

19) In einer Handschrift der *Vita Jesu Christi* des Ludolf von Sachsen (1300–1377/78) aus der 2. Hälfte des 15. Jh. (BN Paris, Ms. fr. 181, f. 176; Faksimile und Beschreibung: <http://mandragore.bnf.fr/html/accueil.html>) werden die folgenden vier Szenen dargestellt: a) Judas wird (wie Moses) in einem Körbchen ausgesetzt und gerettet; b) Judas tötet aus Neid den leiblichen Sohn der Königin, die ihn an Kindes Statt angenommen hat (d. h. seinen Adoptivbruder); c) Judas, als engster Freund des Pilatus zu Macht und Einfluß gelangt, tötet im Streit um einen Obstgarten mit Apfelbäumen seinen Vater, den er nicht kennt; d) Pilatus, gezeugt als unehelicher Sohn des Königs Tyrus mit einer Müllerstochter, wächst am Hof seines Vaters auf; er tötet aus Neid dessen legitimen Sohn, wird als Geisel an die Römer gegeben und tötet in der Geiselhaft einen ihm zum Gefährten gegebenen anderen Königssohn und schließlich (hier dargestellt) seinen Vater Tyrus selbst.

anzugreifen.²⁰⁾ Judas und Pilatus zeigen, wohin es führt, wenn diese elementaren Restriktionen nicht beachtet werden.

Nicht Zuneigung und Eintracht, sondern Neid und Konkurrenz um das väterliche Erbe galten als naturgegebene Affekte unter Brüdern. Diesen sollte das Gebot der Bruderliebe entgegenwirken. Dies erklärt, warum der Begriff der Brüderlichkeit keine weibliche Entsprechung hat. In einer Gesellschaft, die Ressourcen, Macht und Prestige bevorzugt in männlicher Linie weitergibt, ist Brüderlichkeit ein sozial relevanter Begriff. Der *amor fraternus* überwindet die natürliche Konkurrenz der Söhne eines gemeinsamen Vaters und lenkt sie in geregelte Bahnen. Unter Schwestern dagegen besteht kein vergleichbares Spannungsverhältnis. In der mittelalterlichen Adelsgesellschaft kam den Frauen die Aufgabe zu, ein Netzwerk verwandtschaftlicher Bindungen zu schaffen, auf das ihre Brüder und Ehemänner zurückgreifen konnten, wenn sie sich durch ihr Konkurrenzverhalten in eine ausweglose Lage gebracht hatten. In einer solchen Gesellschaft ist die Schwester – neben der Mutter und deren Bruder, dem *avunculus* – die nächste Verwandte, der Bruder dagegen immer auch Rivale und Konkurrent.

Selbst die Verpflichtung, einem Bruder beizustehen, wenn ihm Unrecht geschieht, und ihn zu rächen, wenn er getötet wird, spricht nicht notwendig für die Unterstellung, daß Brüder grundsätzlich affektiv eng aneinander gebunden waren. Schon zur Wahrung der eigenen Ehre war es notwendig zu zeigen, daß man bereit und in der Lage war, für die Rechte eines nahen Verwandten einzutreten und, falls notwendig, auch Blutrache zu üben. Neben dem Ideal der Bruderliebe sicherten auch die Ehrvorstellungen der Adelsgesellschaft das Verhältnis der Brüder zueinander ab. Brüderlichkeit als brüderliche Solidarität aber setzt einen gemeinsamen Gegner voraus. So etwa tritt sie uns in den *chansons de geste* entgegen, vielleicht am deutlichsten in der Erzählung von den vier Haimonskindern, den *quatre fils Aymon*, die gemeinsam auf ihrem Roß Bayard in den Kampf ziehen, um das Unrecht zu rächen, das Karl der Große einem von ihnen angetan hat.²¹⁾

20) Zum Begriff der *negativen Treue* vgl. Walther KIENAST, Untertaneneid und Treuvorbehalt in Frankreich und England. Studien zur vergleichenden Verfassungsgeschichte des Mittelalters, Weimar 1952, S. 166f. («negative Treueide»); François Louis GANSHOF, Charlemagne et le serment, in: *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, hg. von Charles-Edmond Perrin, Paris 1951, S. 259–279, hier S. 261f. und 268 («concept négatif»); Heinrich MITTEIS, Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte, Weimar 1933, S. 531f. («primäre Unterlassungspflicht»). Unter *positiver Treue* wäre im Gegensatz dazu die auf aktive Hilfeleistung und Unterstützung gerichtete Beistandsverpflichtung zu verstehen. Beide Dimensionen waren im Begriff der Treue fest miteinander verbunden. In der Praxis justiziabel war allerdings im wesentlichen nur ein Verstoß gegen das Gebot der *negativen Treue*; nur in Ausnahmefällen (etwa bei der Verurteilung Tassilos wegen eigenmächtigen Verlassens des Heeres Karls des Großen) griff man behelfsweise auf den schwer nachweisbaren Vorwurf der unterlassenen Hilfeleistung zurück.

21) Zu den Haimonskindern vgl. *Entre épopée et légende. Les quatre fils Aymon ou Renaut de Montauban*, hg. von Danielle Quéruel/Catherine Blons-Pierre (Collection Hommes et textes en Champa-

Die Absicherung des Friedens unter Brüdern gelang langfristig nur durch die Etablierung eines allgemein anerkannten Verfahrens, das den Anteil der Brüder am Erbe ihrer Eltern eindeutig und von allen akzeptiert regelte, sei es durch gleichmäßige Teilung, sei es durch Begünstigung eines Bruders auf Kosten aller anderen. Kompromisse zwischen beiden Lösungen waren durchaus möglich, wenn auch konfliktträchtig: Die in hochmittelalterlichen Südfrankreich verbreitete *frèreche* gab zwar allen Söhnen Anteil am väterlichen Erbe, erlaubte es jedoch in der Regel nur einem von ihnen, zu heiraten und den Familienbesitz an die nächste Generation weiterzugeben. Dagegen funktionierten die spätmittelalterlichen deutschen Ganerbenburgen kaum je als gemeinsames Eigentum von Brüdern; vielmehr wurde in detaillierten Mutschierungsverträgen festgelegt, welche Teile der gemeinsam bewohnten Burg welcher Familie zur Nutzung zugewiesen war.²²⁾

Von besonderer Bedeutung war eine klare Regelung der Erbfolge auf der höchsten Ebene, der Nachfolge im Königtum, da hier Schlichtungsinstanzen zur Regelung von Streitfällen nicht zur Verfügung standen. Die Primogenitur, die sich auf der Ebene des Königtums in den Reichen des postkarolingischen Europa durchsetzte, verdankte ihren Erfolg nicht zuletzt der Tatsache, daß sie durch den Ausschluß der nachgeborenen Söhne von der Erbfolge die Konkurrenz der Brüder entschärfte.

Der Übergang von Teilungspraxis zu Individualsukzession des ältesten Sohnes vollzog sich allerdings nur dort konfliktfrei, wo (wie im kapetingischen Frankreich) nur ein Sohn zur Nachfolge bereitstand. Im ostfränkisch-deutschen Reich zog sich der Streit um den Ausschluß des jüngeren Sohns und seiner Nachkommen von der Königsherrschaft über mehrere Generationen hin (und wurde letztlich durch das Aussterben der königlichen Linie der Ottonen beigelegt). An der Peripherie des karolingischen Europa fanden sich jüngere Brüder bis ins 12. Jahrhundert hinein nicht mit ihrer Abschichtung ab. Senioratsordnungen, die – wie in Böhmen und Polen – alle Söhne mit eigenen Herrschaftsrechten ausstatteten, dem ältesten unter ihnen aber eine besondere Verantwortlichkeit für das Ganze zuschrieben, entschärfen den Konflikt nur kurzfristig, verlagerten ihn jedoch in die Zukunft. Spätestens im Übergang auf die nachfolgende Generation brach der Konflikt der Brüder mit um so größerer Heftigkeit unter den Enkeln aus.

Fortdauernde Konflikte unter Brüdern entstanden auch dort, wo die Individualsukzession nicht zwingend erschien, da das Erbe des Vaters ein Konglomerat von Herrschaftsrechten unterschiedlicher Herkunft war (so unter den Söhnen Wilhelms des Eroberers). Der Ähnlichkeit der Situation mit der Lage im fränkischen Reich nach dem Tod Ludwigs des Frommen und mit der Lage im ostfränkisch-deutschen Reich nach dem Tod Heinrichs I. war man sich in England durchaus bewußt: Der Tod Wilhelms (und seine

gne), Langres 2000; <http://www.kwa.unisg.ch/wunderlich/haymon/haimon.html>.

22) Friedrich K. ALSDORF, Untersuchungen zur Rechtsgestalt und Teilung deutscher Ganerbenburgen, Frankfurt 1980.

angeblich auf dem Sterbebett verfügte Regelung der Nachfolge) wurde dem Bericht des Astronomus über den Tod Ludwigs des Frommen nachgestaltet.²³⁾

Konflikte unter Brüdern konnten auch dann entstehen, wenn zwar die Individual-sukzession anerkannt war, jedoch Alternativen zur Primogenitur zur Verfügung standen. In seiner Auseinandersetzung mit seinem älteren Bruder Robert Kurzhose griff Heinrich I. von England auf ein Argument zurück, das im Konflikt der beiden ottonischen Linien aus Byzanz in den Westen geholt worden war und sonst nur in der jüngeren Mathildenvita nachweisbar ist: Er sei als einziger der Söhne seines Vaters während dessen Königsherrschaft geboren und habe deshalb einen bevorrechtigten Anspruch auf die Nachfolge.²⁴⁾

Die Vorstellung, daß ein nach dem Aufstieg seines Vaters zum Herrscher geborener Sohn gegenüber seinen älteren Brüdern besondere Legitimität besitze, ist seit dem 8./9. Jahrhundert vor allem in Byzanz nachweisbar. Dort hatte die Kaiserin das Vorrecht, im Purpursaal des Palastes zu entbinden; die Bezeichnung *porphyrogenetos* wurde daher im Hochmittelalter zur feststehenden Benennung für legitime Nachkommen eines Kaisers.

Da Dynastiewechsel im Westen weitaus seltener waren als in Byzanz, stellte sich das Problem der Differenzierung zwischen *königlichen* und *nicht-königlichen* Söhnen hier nicht im selben Maße. Liutprand von Cremona, der sich als Gesandter Berengars von Ivrea 949 länger in Byzanz aufgehalten hatte und daher mit byzantinischen Vorstellungen vertraut war, verwendete das Konzept der Porphyrogenitur, um den Streit der Söhne

23) The gesta Normannorum ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni, Bd. 2, hg. und übersetzt von Elisabeth M.C. van Houts (Oxford medieval texts), Oxford 1995, S. 184–191; Lodewijk J. ENGELS, De obitu Willelmi ducis Normannorum regique Anglorum. Texte, modèles, valeur et origine, in: Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves, hg. von Joseph Ysebaert, Utrecht 1973, S. 209–255.

24) The ecclesiastical history of Orderic Vitalis, Bd. 4: Book VII and VIII, hg. und übersetzt von Marjorie Chibnall (Oxford medieval texts), Oxford 1973, S. 120: *ut regis filius et in regni stemmate natus* (dazu: The ecclesiastical history of Orderic Vitalis, Bd. 2: Book III and IV, hg. und übersetzt von Marjorie Chibnall [Oxford Medieval Texts], Oxford 1969, S. 214, und The ecclesiastical history of Orderic Vitalis, Bd. 5: Book IX and X, hg. und übersetzt von Marjorie Chibnall [Oxford Medieval Texts], Oxford 1975, S. 290 und 292); Anonymus, Brevis relatio de origine Willelmi Conquestoris, in: Scriptores Rerum Gestarum Willelmi Conquestoris, hg. von John Allen Giles (Scriptores monastici), London 1845, S. 1–23, hier S. 12: (*Henricus*) *annuentibus cunctis Francis et Anglis coronam regni Angliae suscepit, cunctique laetati, quod modo regem natum de rege et regina et nutritum in Anglia habere meruissent*; The gesta Normannorum ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni, Bd. 2, hg. und übersetzt von Elisabeth M.C. van Houts (Oxford medieval texts), Oxford 1995, S. 216: (*Henricus*) *annuentibus cunctis Francis et Anglis [...] regale diadema suscepit, unde plurimi sunt letati, quod modo regem natum de rege et regina natum et nutritum in Anglia habere meruissent*; vgl. Adrian MOREY/Christopher N. BROOKE, Gilbert Foliot and His Letters (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 11), Cambridge 1965, S. 111f.; Christopher N. BROOKE, The Saxon and Norman Kings, London 1963, S. 177f.

Heinrichs I. um die Nachfolge zu erklären: Schlechte Ratgeber hätten Heinrich, dem Vater Heinrichs des Zänkers, eingegeben, er sei als *regia in dignitate genitus* eher zur Herrschaft berufen als sein älterer Bruder Otto.²⁵⁾

Positiv konnotiert dagegen findet sich die Vorstellung, daß ein *in aula regali* geborener Sohn einen vorrangigen Anspruch auf die Nachfolge erheben könne, in der späteren Fassung der Lebensbeschreibung der Königin Mathilde, die Heinrich II. um 1010 in Auftrag gab.²⁶⁾ Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Verweise auf die königliche Geburt Heinrichs I. von England von dieser Darstellung abhängig sind. Heinrichs Tochter Mathilde könnte, nachdem sie 1114 mit Kaiser Heinrich V. verheiratet worden war, Kenntnis der Vita ihrer namensgleichen heiligen Vorgängerin an den Hof Heinrichs I. von England vermittelt haben.²⁷⁾

Von Konflikten um das Erbe unbelastet waren alle Formen der gemachten Brüderschaft. Fand das verwandtschaftlich gegebene Bruderverhältnis seine Vollendung darin, daß sich die Brüder gegenseitig als Freunde behandelten und beistanden, so diente das Konzept der gemachten Brüderschaft unter Freunden dazu, eine aktuell wichtige und

25) Livdprandi Cremonensis Opera omnia: Antapodosis, Homelia paschalis, Historia Ottonis, Relatio de legatione Constantinopolitana, hg. von Paolo Chiesa (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 156), Turnhout 1998, S. 107 (Antapodosis lib. IV, cap. 18). Die nachweisbare Verbreitung dieses Textes im Mittelalter blieb allerdings auf das Reich (Italien, Freising, Österreich, Lothringen und die Niederlande) beschränkt; Paolo CHIESA, Per una storia del testo delle opere di Liutprando di Cremona nel medioevo, in: Filologia mediolatina 2 (1995), S. 165–191.

26) Die Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde, hg. von Bernd Schütte (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 66), Hannover 1994, S. 143–202, hier S. 156 und 161 (Vita beatae Mathildis reginae Germaniae posterior cap. 6 und 9). Der Überarbeiter der Vita fügte den Gedanken seiner Vorlage ein, um den Begründer der bayerischen Linie der Ottonen besonders hervorzuheben und den Aufstieg Heinrichs II., seines Enkels, zum Königtum dynastisch zu legitimieren; vgl. Bernd SCHÜTTE, Untersuchungen zu den Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde (Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte 9), Hannover 1994, S. 89 und 104–110 (auch zu Liutprand).

27) Offenbleiben muß, ob Heinrich I. von England das Argument, als Sohn eines Königs und einer Königin geboren zu sein, tatsächlich 1100 selbst verwendete oder es erst nachträglich in die historiographische Legitimation seines Königtums integriert wurde. Ordericus Vitalis schrieb das achte Buch seiner *Historia Ecclesiastica* vermutlich zwischen 1133 und 1135; The ecclesiastical history of Orderic Vitalis, Bd. 4: Book VII and VIII, hg. und übersetzt von Marjorie Chibnall (Oxford medieval texts), Oxford 1973, S. XIX. Robert von Torigni verfaßte seine Redaktion der *Gesta Normannorum Ducum* 1138/1139, folgte dabei jedoch (so auch hier) eng der *Brevis relatio de origine Willelmi Conquestoris*, für deren älteste erhaltene Fassung van Houts eine Entstehungszeit zwischen 1114 und 1120 nachweisen konnte; The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni, Bd. 1, hg. von Elisabeth M. C. van Houts (Oxford medieval texts), Oxford 1992, S. LXXIXf. und LXXXIVf.; Elisabeth M. C. VAN HOUTS, The ship list of William the Conqueror, in: Anglo-Norman Studies 10 (1987), S. 159–183, hier S. 180–183 (Appendix 5: The manuscripts, date and main variants of the *Brevis Relatio*).

tragfähige soziale Beziehung formalisierend zu überhöhen und dadurch auf Dauer zu stellen.

Einen biblischen Anknüpfungspunkt für eine solche Praxis bot die Freundschaft zwischen David und Jonathan im Alten Testament. Jonathan, der Sohn Sauls, gewinnt David lieb wie seine eigene Seele, nachdem David Goliath erschlagen hat. Er steht auch dann zu dem Freundschaftsbund, als er merkt, daß sein Vater David seine Erfolge neidet und ihm ohne gerechten Grund nach dem Leben trachtet.²⁸⁾ Als Zeichen ihrer Freundschaft tauschen sie Kleidung und Waffen. Als Jonathan fällt, besingt ihn David als seinen Bruder Jonathan, an dem er viel Freude und Wonne gehabt habe und dessen Liebe ihm wunderbarer gewesen sei als die Liebe der Frauen.²⁹⁾

Die Könige der Völkerwanderungsreiche entwickelten die Angewohnheit, sich wechselseitig als Brüder anzusprechen, wohl ausgehend von ihrem gemeinsamen Bezug zum

28) 1 Sam. 17,57–18,9: »Da nun David wiederkam von der Schlacht des Philisters, nahm ihn Abner und brachte ihn vor Saul, und er hatte des Philisters Haupt in seiner Hand. Und Saul sprach zu ihm: Wes Sohn bist du, Knabe? David sprach: Ich bin ein Sohn deines Knechtes Isai, des Bethlehemiten. Und da er hatte ausgeredet mit Saul, verband sich das Herz Jonathans mit dem Herzen Davids, und Jonathan gewann ihn lieb wie sein eigen Herz. Und Saul nahm ihn des Tages und ließ ihn nicht wieder zu seines Vaters Haus kommen. Und Jonathan und David machten einen Bund miteinander; denn er hatte ihn lieb wie sein eigen Herz. Und Jonathan zog aus seinen Rock, den er anhatte, und gab ihn David, dazu seinen Mantel, sein Schwert, seinen Bogen und seinen Gürtel. Und David zog aus, wohin ihn Saul sandte, und hielt sich klüglich. Und Saul setzte ihn über Kriegersleute; und er gefiel wohl allem Volk, auch den Knechten Sauls. Es begab sich aber, da er wiedergekommen war von des Philisters Schlacht, daß die Weiber aus allen Städten Israels waren gegangen mit Gesang und Reigen, dem König Saul entgegen, mit Pauken, mit Freuden und mit Geigen. Und die Weiber sangen gegeneinander und spielten und sprachen: Saul hat tausend geschlagen, aber David zehntausend. Da ergrimte Saul sehr, und gefiel ihm das Wort übel und sprach: Sie haben David zehntausend gegeben und mir tausend: das Königreich will noch sein werden! Und Saul sah David sauer an von dem Tage und hinfort. Saul aber redete mit seinem Sohn Jonathan und mit allen seinen Knechten, daß sie David sollten töten. Aber Jonathan, Sauls Sohn, hatte David sehr lieb und verkündigte es ihm und sprach: Mein Vater Saul trachtet darnach, daß er dich töte. Nun, so bewahre dich morgen und bleib verborgen und verstecke dich.« Die Freundschaft zwischen Jonathan und David bewährt sich auch, als Jonathan erkennen muß, daß sein Vater sich von seinem Entschluß, David zu töten, nicht abbringen läßt (1 Sam. 20,1–42). In der Erzählung des Buches Samuel geht der Freundschaftsbund Davids mit Jonathan seiner Ehe mit dessen Schwester Michal voraus. Jonathan und Michal tragen beide zur Rettung Davids vor dem Zorn Sauls bei; die Hilfe Michals erscheint jedoch als punktuell eingreifend, die Liebe Jonathans zu David dagegen als durchlaufendes tragendes Motiv.

29) 2 Sam. 1,26: »Es ist mir Leid um dich, mein Bruder Jonathan: ich habe große Freude und Wonne an dir gehabt; deine Liebe ist mir sonderlicher gewesen, denn Frauenliebe ist.« – Homoerotische Konnotationen transportierte dieses Bekenntnis für Leser der mittelalterlichen lateinischen Bibel nicht. Die Ambiguität des Satzes war den spätantiken Übersetzern durchaus nicht entgangen, als sie die Septuaginta ins Lateinische übertrugen. In seiner Vulgata hatte Hieronymus daher den erklärenden Vers hinzugesetzt: *sicut mater unicum amat filium, ita ego te diligebam* (»Wie eine Mutter ihren einzigen Sohn liebt, habe ich Dich geliebt«); Norbert PETERS, Beiträge zur Text- und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel, Freiburg 1899, S. 183.

byzantinischen Kaiser, der sich als Vater einer Familie der Könige verstand und die Könige an den Grenzen seines Reiches als seine »Kinder im Geiste« (*pneumatikoi teknoi*) anredete.³⁰⁾ Dies war, wie die Übersendung konsularischer Insignien und andere Zeichen kaiserlicher Gunst, eine besondere Ehrung. Erst Karl der Große und seine Nachfolger im westlichen Kaisertum bestanden auch im Verhältnis zum byzantinischen Kaiser auf der Anrede »Bruder« (*adelphos*), um ihren Anspruch auf Gleichrangigkeit deutlich zu machen.³¹⁾

Welche Rolle daneben archaische Praktiken wie die Begründung einer gemachten Bruderschaft durch wechselseitiges Trinken des Blutes bei der Ausbreitung des *fraternitas*-Gedankens gespielt haben, ist nur schwer zu ermessen.³²⁾ Für die Peripherie des christlichen Europa ist die Praxis der Blutsbruderschaft textlich vielfach belegbar. Die Belege weisen allerdings eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf, die es nahelegen, sie als

30) Franz DÖLGER, Die Familie der Könige im Mittelalter, in: Historisches Jahrbuch 60 (1940), S. 397–420.

31) Hans Hubert ANTON, Beobachtungen zum fränkisch-byzantinischen Verhältnis in karolingischer Zeit, in: Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum. Referate beim Wissenschaftlichen Colloquium zum 75. Geburtstag von Eugen Ewig am 28. Mai 1988, hg. von Rudolf Schieffer (Beihefte der Francia 22), Sigmaringen 1990, S. 97–120; Peter CLASSEN/Horst FUHRMANN/Claudia MÄRTL, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 9), Sigmaringen 1985; Werner OHNSORGE, Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter. Die Bedeutung des byzantinischen Reiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa, Hildesheim 1947. – Zugleich zeigt sich im Verhältnis zu Byzanz jedoch die Mehrdeutigkeit des Bruderbegriffs. Wenn Karl der Große die byzantinischen Kaiser als Brüder ansprach, so konnte dies wegen der implizierten Gleichrangigkeit als Provokation gedeutet, ebenso aber wegen der implizierten Verbindlichkeit auch als Zeichen von Gelassenheit und Friedensbereitschaft gewertet werden: Einhardi Vita Karoli Magni, hg. von Otto Holder-Egger (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 25), Hannover/Leipzig 1911, S. 32f. (cap. 28); Übersetzung: Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung, Bd. 1: Frühes und hohes Mittelalter 750–1250, hg. von Wilfried Hartmann, Stuttgart 1995, Nr. 8.3, S. 56f.: *Invidiam tamen suscepti nominis, Romanis imperatoribus super hoc indignantibus, magna tulit patientia. Vicitque eorum contumaciam magnanimitate, qua eis procul dubio longe praestantior erat, mittendo ad eos crebras legationes et in epistolis fratres eos appellando.* (»Die Eifersucht der oströmischen Kaiser, die ihm die Annahme der Titel schwer verübelten, ertrug er dann allerdings mit erstaunlicher Gelassenheit. Er überwand ihren Widerstand durch seinen Großmut – denn in dieser Beziehung stand er weit über ihnen – und indem er ihnen zahlreiche Botschaften sandte und sie in den Briefen immer als Brüder anredete.«)

32) Zum folgenden vgl. jetzt ausführlich Klaus OSHEMA, Blood-brothers. A Ritual of Friendship and the Construction of the Imagined Barbarian in the Middle Ages, in: Journal of Medieval History 32 (2006), S. 275–301. Oschema unterzieht die von Charles DU FRESNE DU CANGE, Des adoptions d'honneur en frère et, par occasion, des frères d'armes (= Dissertations sur l'histoire de Saint Louis. Dissertation XXI), in: Glossarium mediae et infimae latinitatis 10, hg. von Dom Pierre Carpentier/G. A. Louis Henschel/Léopold Favre, Niort 1887, S. 67–70 zusammengestellten Quellen, auf denen die bisherige Forschung beruhte, einer kritischen Prüfung und deutet sie in kulturgeschichtlicher Perspektive überzeugend neu. Die hier vorgetragenen Überlegungen fügen sich seiner Deutung bruchlos ein. Im folgenden sind daher nur die für die Argumentation notwendigen Belege gegeben.

konstruierte Fremdzuschreibungen aufzufassen: Zum ersten stimmen die mittelalterlichen Schilderungen in auffälliger Weise mit den antiken Beschreibungen der Skythen überein (so bei Herodot und im Dialog *Toxaris* des kaiserzeitlichen Autors Lukian von Samosata).³³⁾ Des weiteren stammen fast alle Texte, die diese Praxis für das Mittelalter belegen, aus der ersten Hälfte oder der Mitte des 13. Jahrhunderts. Hinzu kommt, daß sie das Ritual nicht etwa beiläufig erwähnen, sondern explizit als ausgrenzendes, den Gegner abwertendes Argument verwenden.

Niketas Choniates (1155–1215/16) berichtete im November 1189 seinem Kaiser Isaak II. Angelos, in der Umgebung Friedrich Barbarossas werde behauptet, er, Isaak, hindere nur deshalb das Vorrücken der Kreuzfahrer durch byzantinisches Gebiet, weil er sich mit Saladin verbündet habe, indem sie ihre Brust geritzt und das austretende Blut wechselseitig getrunken hätten.³⁴⁾ Balduin von Flandern griff 1204 den Vorwurf in sei-

33) Herodot berichtet, die Skythen hätten die Gewohnheit, eidliche Abkommen dadurch zu bekräftigen, daß beide Vertragspartner ein wenig Blut in ein irdenes Gefäß tropfen und es dann mit Wein vermischt tranken, nachdem sie verschiedene Waffen hineingetaucht hätten; Herodotus in four volumes, Bd. 2: Books III and IV, hg. und übers. von Alfred D. Godley, Cambridge 1971, S. 266–269 (lib. IV, cap. 70). Ähnlich sagt er über die Lyder und Meder, sie bekräftigten eidliche Verpflichtungen, indem sie sich die Arme anritzten und sich wechselseitig das Blut ableckten; Herodotus in four volumes, Bd. 1: Books I and II, hg. und übers. von Alfred D. Godley, Cambridge 1966, S. 90–93 (lib. I, cap. 74). Im 2. Jahrhundert n. Chr. greift Lukian von Samosata die Schilderung Herodots auf, indem er im Dialog *Toxaris* einen Skythen sagen läßt (Lukian, Werke in drei Bänden, Bd. 2, übers. von Jürgen Werner/Herbert Greiner-Mai, Berlin/Weimar 1974, S. 247 [Toxaris cap. 37]): »Wir schneiden uns in unsere Finger und lassen das Blut in ein Gefäß tropfen. Dann tauchen die Spitzen unserer Schwerter hinein, indem wir sie gemeinsam halten. Schließlich trinken wir es beide zur gleichen Zeit. Nichts kann uns dann mehr voneinander trennen.«; vgl. Brent D. SHAW, Ritual brotherhood in Roman and Post-Roman Societies, in: *Traditio* 52 (1997), S. 327–355, hier S. 341–342; Christopher P. JONES, Culture and society in Lucian, Cambridge/London 1986, S. 58.

34) Niketas Choniates berichtet hier in eigener Sache, da er nach der Niederlage von Philippopolis als gescheiterter Gesandter an den byzantinischen Hof zurückkehrte. Er verwandelt den Mißerfolg seiner Mission nachträglich in einen diplomatischen Erfolg, indem er betont, nur durch die »Hinzufügung« der ungeheuerlichen Unterstellung eines durch Blutsbrüderschaft besiegelten Bündnisses mit Saladin habe er Isaak II. dazu bewegen können, das weitere Vorrücken Friedrich Barbarossas und seines Heeres nicht zu behindern. Nicetae Choniatae Historia, hg. von Jan-Louis van Dieten (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 11), Berlin 1975, S. 409f.; O city of Byzantium. Annals of Niketas Choniates, übers. von Harry J. Magoulias, Detroit 1984, S. 225 (Isaakios Angelos, lib. 2): »The news of these events scarcely moved the emperor to make any concessions. We came to him shortly afterwards and related everything in detail, adding that the Germans contended that nothing else could have convinced the emperor of the Romans to disregard the solemn oaths of the Western Christians except that he had concluded a peace with the ruler of the Saracens, and that, in accordance with their prevailing custom regarding friendship, they had both opened a vein on their chests and offered to each other the blood flowing out therefrom to drink. Only thus we were able to overcome his opposition.« – Zur Darstellung Friedrich Barbarossas bei Niketas Choniates vgl. Klaus-Peter TODT, »So war der Eifer dieses Mannes der Eifer eines Apostels« – Leben und Tod Kaiser Friedrichs I. Barbarossa im Geschichtswerk des byzantinischen Histori-

nem an die abendländischen Herrscher gerichteten und in den Registern Papst Innozenz' III. überlieferten Brief über die Eroberung Konstantinopels auf.³⁵⁾ Entsprechend gestaltet Alberich von Troisfontaines das Bündnis aus, das Raimund von Tripolis angeblich vor der Schlacht von Hattin 1187 mit Saladin schloß.³⁶⁾ Jean de Joinville berichtet, der lateinische Kaiser von Konstantinopel habe in verzweifelter Lage in dieser Form ein Bündnis mit den heidnischen Kumanen gegen den griechischen Kaiser Johannes Vatatzes geschlossen.³⁷⁾ Gerald von Wales beschreibt am Ende des 12. Jahrhunderts ausführlich,

kers Niketas Choniates (ca. 1155–1217), in: Thetis. Mannheimer Beiträge zur Klassischen Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns 8 (2001), S. 129–140.

35) De oorkonden der graven van Vlaanderen, hg. von Walter Prevenier, Brüssel 1964–1971, Bd. 2, S. 574, Nr. 271: *Hec est enim, que, spurcissimo gentilium ritu pro fraterna societate sanguinibus alternis ebibitis, cum infidelibus ausa est sepius amicitias firmare ferales, et eosdem mamilla diu lactavit huberrima et extulit in superbiam seculorum, arma, naves et victualia ministrando.* Der Vorwurf, die Byzantiner seien eine Blutsbrüderschaft mit den Sarazenen eingegangen, ist eines der zahlreichen Argumente, mit denen Balduin von Flandern die Eroberung der Stadt und seine Erhebung zum Kaiser von Konstantinopel rechtfertigte.

36) Albrici monachi Triumfontium Chronicon, in: Chronica aevi Suevici, hg. von Paul Scheffer-Boichorst (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 23), Hannover 1874, S. 631–950, hier S. 860: *pepigit cum eo traditionem Ierosolimitani regis et regni, et ut super hoc alter alteri faceret fidem, alter alterius bibendo sanguinem fedo federe sunt coniuncti.* Raimund von Tripolis war neben Balian von Ibelin die einzige bedeutende Adlige, der nach der Schlacht von Hattin 1187 entkam. Während Balian von Ibelin die Verteidigung Jerusalems organisierte, zog sich Raimund, der von Anfang an zu einer friedlichen Lösung des Konflikts mit Saladin geraten hatte, in seine Grafschaft Tripolis zurück. Gegen ihn richtete sich daher schon bald der Vorwurf, er sei mit den Sarazenen verbündet gewesen und trage daher die Schuld an der Niederlage der Christen. Diese Behauptung ist nicht beweisbar und erscheint aus heutiger Sicht auch wenig plausibel; den Zeitgenossen aber erschien sie naheliegend, da sie eine Erklärung dafür bot, wie Gott es zulassen konnte, das Jerusalem in die Hände der Muslime zurückfiel; vgl. Klaus VAN EICKELS, Die Schlacht von Hattin und der Fall Jerusalems 1187, in: Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung »Saladin und die Kreuzfahrer« im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), 21. Oktober 2005–12. Februar 2006, im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg, 5. März 2006–2. Juli 2006 und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim, 23. Juli 2006–5. November 2006, hg. von Alfried Wiczorek/Mamoun Fansa/Harald Meller (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17/Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch Oldenburg 37), Mainz 2005, S. 101–113.

37) Jean de Joinville, Vie de Saint Louis, hg. von Jacques Monfrin (Classiques garnier), Paris 1998, S. 244: *Il conta au roy que l'empereur de Constantinoble lors estoient alié a un peuple que l'en appelloit Com-mains, pour ce que il eussent leur aide encontre Vatache [= John Vatatzes], qui lors estoit empereur des Griex. Et pour ce que l'un aisast l'autre de foy, covvint que l'empereur et les autres riches homes qui estoient en Constantinople avec li se seingnissent et meissent de leur sanc en un grant hanap d'argent; et le roy des Com-mains et les autres riches hommes qui estoient avec li refirent ainsi; et mellerent leur sanc avec le sanc de nostre gent et tremprent en vin et en yaue, et en burent et nostre gent aussi; et lors si distrent que il estoient frere de sanc.* – Nach DU CANGE, Adoptions (wie Anm. 32) berichtet auch der zur gleichen Zeit lebende Byzantiner Georgios Pachymeres (1242–1310) ähnliches über die Kumanen, doch ist unklar, auf welche Stelle sich Du Cange bezieht.

wie die Iren in einer Mischung christlicher und heidnischer Bräuche Brüderschaft schließen.³⁸⁾ Matthaeus Paris schildert, wie sich die Großen von Südwestschottland und der Insel Man 1236 gegen ihren König verbündeten, indem sie sich die Venen auf ihrer Brust öffneten, Blut daraus in einen gemeinsamen Kessel laufen ließen und gemeinsam davon tranken; die Teilnehmer des Rituals werden allerdings nicht namentlich genannt, sondern summarisch als *barbari illi* bezeichnet.³⁹⁾ Die isländische *Gísla saga Surssonar*, die als einziger altnordischer Text das Ritual der Blutsbrüderschaft explizit schildert, spielt zwar in der Zeit um 1000, entstand jedoch in der überlieferten Fassung gleichfalls in der Mitte des 13. Jahrhunderts.⁴⁰⁾

38) Giraldi Cambrensis Opera, Bd. 5: Topographia Hibernica. Expugnatio Hibernica, hg. von James F. Dimock, (Rolls Series 21.5), London 1867, S. 167: *Sub religionis et pacis obtentu ad sacrum aliquem locum conveniunt, cum eo quem oppetere cupiunt. Primo compaternitatis foedera jungunt: deinde ter circa ecclesiam se invicem portant: postmodum ecclesiam intrantes, coram altari reliquiis sanctorum apostositis, sacramentis multifarie praestitis, demum missae celebratione, et orationibus sacerdotum, tanquam desponsatione quadam indissolubiter foederantur. Ad ultimum vero, ad majorem amicitiae confirmationem, et quasi negotii consummationem, sanguinem sponte ad hoc fusum uterque alterius bibit. Hoc autem de ritu gentilium adhuc habent, qui sanguine in firmandis foederibus uti solent. O quoties in ipso desponsationis hujus articulo, a viris sanguinum et dolosis tam dolose et inique funditur sanguis, ut alteruter penitus maneat exsanguis! O quoties eadem hora et incontinenti vel sequitur vel praevenit, vel etiam inaudito more sanguinolentum divortium ipsam interruptit desponsationem.*; vgl. John BOSWELL, Same-Sex Unions in Premodern Europe, New York 1994, S. 259–260 (mit englischer Übersetzung). Gerald von Wales betont die Ähnlichkeit der so geschlossenen Freundschaft/Brüderschaft mit dem Ritual einer Eheschließung, indem er es als *desponsatio* bezeichnet; das wechselseitige Trinken des zu diesem Zweck freiwillig vergossenen Blutes dient der *consummatio* und vertritt somit die *copula carnalis*, durch die eine gültig geschlossene Ehe vollzogen wird. Ebenso wie Mann und Frau im ehelichen Akt werden die Freunde durch das wechselseitige Trinken ihres Blutes zu einem Fleisch. Dieser Gedanke war Gerald von Wales aus der Eucharistie vertraut, in der ja auch diejenigen, die das Sakrament empfangen, durch das Trinken des Blutes Christi in ihm zu einem Leib werden. Der entscheidende Unterschied besteht darin, daß die Iren körperlich-fleischlich unter Verwendung menschlichen Blutes das vollziehen, was im Sakrament des Altares zeichenhaft-geistlich unter Verwendung von Wein geschieht.

39) Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica maiora, Bd. 3: AD 1216–1239, hg. von Henry Richards Luard (Rolls Series 57), London 1876, S. 365: *Et ut id attemptantes suum certius consummarent desiderium, fœdus inauditum inierunt, quoddam genus arriolandi invenientes, secundum quandam tamen antiquorum atavorum suorum abominabilem consuetudinem. Nam omnes barbari illi et eorum duces ac magistratus sanguinem venae praecordialis in magno vase per minutionem fuderunt, et fusum sanguinem insuper perturbantes miscuerunt, et mixtum postea sibi ad invicem propinantes exhausuerunt, in signum quod essent ex tunc in antea indissolubili et quasi consanguineo foedere colligati, et in prosperis et adversis usque ad capitum expositionem indivisi.*

40) Zu den altnordischen Belegen vgl. ausführlich Leopold HELLMUTH, Die germanische Blutsbrüderschaft. Ein typologischer und völkerkundlicher Vergleich, Wien 1975. Die isländischen Belege unterscheiden sich allerdings in einem Punkt wesentlich von den bislang zitierten Beispielen. Im Mittelpunkt stand hier das Mischen des Blutes, nicht sein Trinken (Karl WEINHOLD, Altnordisches Leben, Berlin 1856, S. 287f.): »Waren es Knaben, so schlossen sie einen förmlichen Ziehbrüderbund (*bundu fóst-bræðralag*), der für das ganze Leben galt. Sie ritzten ihre flache Hand, ließen das Blut in ein Grübchen

Die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts ist jedoch die Zeit, in der die Kirche mit großem Aufwand die Transsubstantiationslehre im Denken und der liturgischen Praxis der Gläubigen verankerte. Einerseits wurde den Laien vor Augen geführt, daß die eucharistischen Gestalten tatsächlich Fleisch und Blut Christi sind; die Vorstellung, daß man einen Bund der Liebe und Freundschaft dadurch bekräftigen könnte, daß man das Blut eines anderen Menschen trinkt, ist vor diesem Hintergrund keineswegs abwegig.⁴¹⁾

im Boden zusammenrinnen und rührten es ineinander; dann reichten sie sich die Hand unter dem Gelöbnis der vollen Brüderschaft. Am feierlichsten geschah dieser Schwur unter dem Rasenstreifen (*iardarmen*). Ein Streifen Rasen, zuweilen ihrer drei, wurde von dem Boden abgelöst, aber an den Enden nicht losgetrennt; darauf hob man sie empor und stützte sie mit zwei Geren, die so hoch waren, daß ein Mann mit der Hand bis an die Spießnägel reichte. Unter diesem Erdbande knieten die Blutbrüder nieder und legten mit Anrufung der Götter als Zeugen den Eid ab, daß sie einander fortab wie geborene Brüder ansehen wollten. Das Zusammenrühren ihres Blutes war das äußere Zeichen ihres Einswerden im Blute; darum war auch das Hauptziel des Bundes die Blutrache, die jeder dem anderen gelobte, oder die Pflicht zur Klage gegen den Mörder, wenn auf die Rache verzichtet wurde.« Die Darstellung Weinholds beruht auf der *Fóstbræðra Saga*, cap. 2 (wie Anm. 44) und auf der *Gísla saga Súrssonar* cap. 6, wo der geschlossene Bund allerdings schon scheitert, als er durch Handschlag bekräftigt werden soll; *Gísla saga Súrssonar*, hg. von Agnete Loth (Nordisk Filologi 11), Kopenhagen 1963, S. 8f., cap. 6 (in modernisierter Orthographie: <http://www.snerpa.is/net/isl/gisl.htm>); Die Geschichte von Gisli dem Geächteten, in: Fünf Geschichten von Ächtern und Blutrache, übers. von Andreas Heusler/Friedrich Ranke (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa 8), Düsseldorf/Köln ²1964, S. 68: »Da antwortete Gisli: »[...] Wir vier wollen unsere Freundschaft noch fester binden als bisher und uns Ziehbrüderschaft schwören.« (*Gísla svarar*: »[...]Vér bindum vart vinfengi með meirum fastmælum en áðr og sveriumsk í fóstbræðalag fiórir.«) Da gingen sie auf das Ende der Landzunge und schnitten dort einen Rasenstreifen aus der Erde, so daß er an beiden Enden noch an der Erde festblieb, und stellen einen Runenspeer darunter; der war so lang, daß ein stehender Mann die Schaftnägel mit der Hand erreichen konnte. Darunter mußten sie nun alle vier treten: Thorgrim, Gisli, Thorkel und Vestein. Und dann ritzen sie sich blutig und ließen ihr Blut in der trockenen Erde zusammenfließen, die unter dem Rasenstreifen bloßgelegt war, und rührten das Ganze zusammen, die Erde und das Blut. Darnach fielen sie alle auf die Knie und schwuren ihren Eid: Einer solle den anderen wie seinen leiblichen Bruder rächen, und riefen alle Götter zu Zeugen (*Og nú vekia þeir sér blóð og láta renna saman dreyra sinn í þeirri moldu er upp var skorin undan iardarmeninu og hræra saman allt moldina og blóðið; en síðan fellu þeir allir á kné og sveria þann eid at þværr skal annars hefna sem bróður síns og nefna oll goðin í vitni*)«; vgl. auch Lokasenna, Strophe 9, hg. und übers. in: Klaus VON SEE/Beatrice LA FARGE/Eve PICARD/Ilona PRIEBE/Katja SCHULZ, Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 2: Götterlieder, Heidelberg 1997, S. 402: »Erinnerst du dich an das, Odin, / als wir beide in der Urzeit / [unser] Blut zusammenmischten; / Bier genießen, / sagtest du, würdest du nicht, / außer es würde uns beiden aufgetragen« (*Mantu þat, Óðinn, / er vit í árdaga / blendom blóði saman? / Olvi bergia / létztu eigi mundo, / nema okkr væri báðom borit*); Brot af Sigurðarkviðu, Strophe 17 (ebd., S. 403): »Erinnerst du dich nicht, Gunnarr, / allzu genau daran, / als ihr das Blut in die Fußspur / beide laufen ließet; [...]« (*Mantattu, Gunnarr, / til gorva þat, / er þit blóði í spor / báðir rendoð; [...]*). – Zur eidlich bekräftigten Ziehbrüderschaft vgl. Dieter STRAUCH, Schwurfreundschaft, in: Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd. 27, Berlin ²2004, S. 611–618.

41) Die Ausdifferenzierung der Transsubstantiationslehre verlangte jedoch von den Laien seit dem 13. Jahrhundert die Bereitschaft, auf den Empfang der Gestalt des Blutes zu verzichten, um zu verdeutlichen, daß Christus auch in der Gestalt des Leibes allein vollkommen gegenwärtig ist. Das Blut Christi

Es überrascht daher nicht, daß die rituelle Verwendung von Blut gerade in den Jahrzehnten zwischen 1200 und 1260 eine entscheidende Rolle in der ausgrenzenden Konstruktion des nicht-christlichen oder nicht-rechtgläubigen Anderen spielt. Parallel zur Vorstellung, in der Feier der Messe werde der Opfertod Christi aktualisiert, hatte man seit der Mitte des 12. Jahrhunderts den Juden den Vorwurf gemacht, sie schlachteten jährlich zu Ostern einen christlichen Knaben, um an ihm die Hinrichtung Christi immer wieder neu zu vollziehen.⁴²⁾ 1235 dagegen kommt als neuer Vorwurf hinzu, sie suchten sich in den Besitz unschuldigen christlichen Blutes zu bringen, um es zu rituellen Zwecken zu verwenden.⁴³⁾

Die mittelalterlichen Berichte über die Praxis der Blutsbrüderschaft sind ausnahmslos negativ konnotiert: Sie spielen im Island der heidnischen Vorzeit,⁴⁴⁾ bei den Iren oder bei den Schotten, deren Gewohnheiten aus anglonormannischer Sicht als barbarisch erschie-

zu empfangen, wurde so zum Privileg des Priesters und für die liturgische Praxis der Laien daher zu einem abgrenzenden Merkmal; Manfred GERWING, *Kelchkommunion*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5, München 2002, Sp. 1096f.; *Handbook for Liturgical Studies: The Eucharist*, hg. von Anscar J. Chupungco, Collegeville 2004; Miri RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991, S. 48; Balthasar FISCHER, *Die Kelchkommunion im Abendland. Eine historische Skizze*, in: *Liturgisches Jahrbuch 17* (1967), S. 18–32.

42) Ritualmord. *Legenden in der europäischen Geschichte*, hg. von Susanna Buttaroni, Wien 2003; Miri RUBIN, *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven 1999; Gerd MENTGEN, *Über den Ursprung der Ritualmordfabel*, in: *Aschkenas 4* (1994), S. 405–416; Friedrich LOTTER, *›Innocens virgo et martyr‹. Thomas von Monmouth und die Verbreitung der Ritualmordlegende im Hochmittelalter*, in: *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen die Juden* (Zentrum für Antisemitismusforschung. Dokumente, Texte, Materialien 6), hg. von Rainer Erb, Berlin 1993, S. 25–72.

43) Klaus VAN EICKELS/Tania BRÜSCH, *Kaiser Friedrich II. Leben und Persönlichkeit in Quellen des Mittelalters*, Düsseldorf/Darmstadt 2000, S. 315–323; Bernhard DIESTELKAMP, *Der Vorwurf des Ritualmordes gegen Juden vor dem Hofgericht Kaiser Friedrichs II. im Jahr 1236*, in: *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, hg. von Dieter Simon (*Ius Commune Sonderhefte. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 48*), Frankfurt am Main 1990, S. 19–39.

44) In der *Fóstbræðra Saga* (hg. von Björn K. Þórolfsson, *Vestfirðinga sögur [Íslenzk fornrit 6]*, Reykjavík 1958, S. 119–276, hier S. 125; übers. in Felix Niedner, *Grönländer und Färingers Geschichten* [Thule 13], Düsseldorf u. a. 1965, S. 163–254, hier S. 166), wird in cap. 2 die eidlich beschworene Brüderschaft explizit als ein Überrest heidnischer Gewohnheiten (*gneistar heðnimmar*; »Funken des Heidentums«) bezeichnet. Das Bündnis zwischen Þormóðr und Þorgeir wird in ähnlichen Formen ausgestaltet wie die entsprechende Szene der *Gislí Saga*, jedoch nicht als Blutsbrüderschaft geschildert, sondern nur noch als beedetes Bündnis. Schon der Gegenstand des eidlichen Versprechens, nämlich Blutrache zu nehmen, mußte aus christlicher Sicht verwerflich erscheinen; er war jedoch offenbar weniger problematisch als das magische Element des in der Erde vermischten Blutes, das in entsprechenden Szenen der in heidnischer Zeit spielenden *Gislá-Saga* dem Eid vorausgeht, in der *Fóstbræðra Saga* dagegen weggelassen wurde.

nen.⁴⁵⁾ In den Kreuzzugsdarstellungen zielen sie darauf, die Byzantiner oder einzelne des Verrats verdächtige Lateiner aus der christlichen Gemeinschaft auszuschließen, indem man sie eines Paktes mit den gottlosen Kumanen der asiatischen Steppe oder mit den der Irrlehre Mohammeds verfallenen Sarazenen verdächtigt: Da ihnen das Licht des Glaubens fehlt, vollziehen die Ungläubigen konkret im Fleisch, was die rechthgläubigen Christen durch den Geist in den Gestalten von Brot und Wein erkennen. Wie einen Pakt mit dem Teufel müssen die fehlgeleiteten Christen ihr verderbliches Bündnis mit ihrem eigenen Blut besiegeln.

Keinesfalls dürfen wir die positiv-romantisierende Bewertung der Blutsbrüderschaft im 19. und 20. Jahrhundert in das Mittelalter zurückprojizieren. Sie spiegelt die vormoderne Tradition nur noch gebrochen: Auch Lederstrumpf und Chingachgook,⁴⁶⁾ Winnetou und Old Shatterhand⁴⁷⁾ sind konstruiert als Gegenbilder zur europäischen Zivilisation ihrer Zeit, dies jedoch als »edle Wilde« – und damit im Rekurs auf eine Vorstellung, die dem Mittelalter noch nicht zur Verfügung stand, im 18. und 19. Jahrhundert dagegen weite Verbreitung erlangte.⁴⁸⁾ Den Adressaten des Nibelungenliedes wäre die Vorstellung abwegig erschienen, daß Siegfried und Gunther ihre Absprachen durch gemeinsames Trinken ihres Blutes besiegelten. Wagner jedoch entsprach den Erwartungen seines

45) Rhonda KNIGHT, Procreative Sodomy. Textuality and the Construction of Ethnicities in Gerald of Wales's ›Descriptio Kambriæ‹, in: *Exemplaria. A journal of theory in Medieval and Renaissance studies* 14 (2002), S. 47–77; W. R. JONES, The Image of the Barbarian in Medieval Europe, in: *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971), S. 376–407.

46) James Fenimore COOPER, *The Pioneers or the Sources of the Susquehanna. A Descriptive Tale*, New York 1823; DERS., *The Last of the Mohicans. A Narrative of 1757*, Philadelphia 1826.

47) Karl MAY, *Winnetou, der rote Gentleman*, Freiburg im Breisgau 1893, S. 410: »Sei mein Freund!« – »Ich bin es längst.« – »Mein Bruder!« – »Von ganzem Herzen gern.« – »So wollen wir den Bund am Grabe dessen schließen, der meine Seele der deinigen übergeben hat [...]. Mein Blut soll dein Blut und dein Blut mein Blut sein! Ich werde das deinige und du wirst das meinige trinken. Intschu tschuna, der größte Häuptling der Apachen, der mein Vater und Erzeuger ist, wird es mir erlauben!« [...] – »Ich erlaube es. Ihr werdet nicht nur Brüder, sondern ein einiger Mann und Krieger mit zwei Körpern sein.«; entsprechend die Schilderung des Rituals, S. 416f. Der Text der ersten Auflage ist online verfügbar unter <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/KarlMay/winnetou/>; die späteren Ausgaben der Winnetou-Trilogie weichen durch Texteingriffe der Herausgeber, die der Tilgung von Fremdwörtern, aber auch der Eliminierung pazifistischer Gedanken dienen, zum Teil erheblich vom ursprünglichen Wortlaut ab.

48) Elisabeth FRENZEL, *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, Stuttgart ⁵1999, S. 830–844; vgl. *Der Alteritätsdiskurs des edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*, hg. von Monika Fludernik (*Identitäten und Alteritäten* 10), Würzburg 2002; Ingrid HEERMANN, *Edle Wilde – Rohe Barbaren. Vorgeschichte eines Mythos*, in: *Mythos Tahiti. Südsee – Traum und Realität. Katalog zur Ausstellung »Mythos Tahiti« im Rahmen des Gesamtprojektes »Exotische Welten – Europäische Phantasien«* in Stuttgart 1987, hg. von Ingrid Heermann, Stuttgart 1987, S. 10–13; *Die edlen Wilden. Die Verklärung von Indianern, Negern und Südseeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen Greuel vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, hg. von Gerd Stein (*Ethnoliterarische Lesebücher* 1), Frankfurt am Main 1984.

Publikums, als er in der *Götterdämmerung* den Bund der ungleichen Könige als Blutsbrüderschaft dramatisch übersteigerte.⁴⁹⁾

Wie Freundschaft, Liebe und Treue war auch Brüderlichkeit ein Residualbegriff sozialer Kohäsion. Konsens über seinen Inhalt bestand nur hinsichtlich eines sehr engen Kerns geforderter Verhaltensweisen: wie dem Freund und dem Lehensherrn durfte man auch dem Bruder als dem Verwandten *par excellence* nicht nach dem Leben trachten, ihn nicht tötlich angreifen oder seine weltliche Ehre beeinträchtigen. Konsens bestand aber auch darin, daß sich Freundschaft, Liebe, Lehenstreue und Verwandtschaft nicht in dieser »negativen Treue« erschöpften, sondern eine umfassende wechselseitige Beistandsverpflichtung und affektive Bindung implizierten, deren Umfang im einzelnen jedoch verhandelbar war.⁵⁰⁾

Der Bruderbegriff diente insbesondere im normannischen Bereich zur Formalisierung und Intensivierung einer Freundschaftsbeziehung. Dies belegen unter anderem zwei in der Zeit der Auseinandersetzungen um die Nachfolge Heinrichs I. von England entstandene Texte: Johannes von Worcester (gest. nach 1140) bezeichnet das Bündnis, durch das Knut der Große und Edmund Ironside 1016 England unter sich aufteilen, als *pace, amicitia, fraternitate et pacto et sacramentis confirmata*.⁵¹⁾ Bei Heinrich von Huntingdon (gest. 1154) ruft Knut Edmund dazu auf, sie beide sollten als *fratres adoptivi* zukünftig gemeinsam regieren.⁵²⁾ Auch in der krisenhaften Zuspitzung der Auseinander-

49) Richard Wagner, *Götterdämmerung*, 1. Aufzug, 2. Szene (Uraufführung: 17. August 1876): »Siegfried: Blut-Brüderschaft schwöre ein Eid! – Hagen füllt ein Trinkhorn mit frischem Wein; dieses hält er dann Siegfried und Gunther hin, welche sich mit ihren Schwertern die Arme ritzen und diese eine kurze Zeit über die Öffnung des Trinkhornes halten. – Siegfried und Gunther legen zwei ihrer Finger auf das Horn, welches Hagen fortwährend in ihrer Mitte hält – Siegfried: Blühenden Lebens labendes Blut / träufelt' ich in den Trank. – Gunther: Bruder-brünstig mutig gemischt, / blüh' im Trank unser Blut. – Beide: Treue trink' ich dem Freund. / Froh und frei entblühe dem Bund, / Blut-Brüderschaft heut'! – Gunther: Bricht ein Bruder den Bund, – Siegfried: Trügt den Treuen der Freund, – Beide: Was in Tropfen heut' hold wir tranken, / in Strahlen ström' es dahin, / fromme Sühne dem Freund!«

50) VAN EICKELS, Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt (wie Anm. 17), S. 20.

51) The chronicle of John of Worcester, Bd. 2: The annals from 450 to 1066, hg. von Reginald Ralph Darlington/Patrick McGurk, übers. von Jennifer Bray/Patrick McGurk (Oxford Medieval Texts), Oxford 1995, S. 492; Klaus VAN EICKELS, 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, hg. von Jürgen Martschukat/Steffen Patzold (Norm und Struktur 19), Köln 2003, S. 133–159, hier S. 144–146.

52) *Historia Anglorum: History of the English people*. Henry, Archdeacon of Huntingdon, hg. und übers. von Diana Greenway (Oxford Medieval Texts), Oxford 1996, S. 360 (lib. VI, cap. 13). Knut und Edmund vereinbaren ihren Konflikt durch einen Zweikampf zu entscheiden. Auf dessen Höhepunkt ruft Knut seinen Gegner dazu auf, den Kampf abzubrechen und die Herrschaft mit ihm zu teilen: »*Iuvenem omnium fortissime, que necessitas est alterum nostrum regnandi causa ferro perire? Simus fratres adoptivi, regnum partiamur, imperemusque ego rebus in tuis tuque in meis. Dacia quoque tuo disponatur*

setzungen zwischen König und Baronen unter Johann Ohneland und Heinrich III. gewann das Konzept der *geschworenen Brüderlichkeit* besondere Bedeutung als rechtliche Umschreibung für die Grundlagen der politischen Kohäsion des Königreichs England: Die um 1210 in London kompilierten *Leges Anglorum* entwickeln in einer Zusammenstellung angeblicher Verfügungen Wilhelms des Eroberers ihre Sicht der reziproken Bindung zwischen dem König und den Bewohnern seines Reiches aus dem Konzept der *geschworenen Bruderschaft* und interpolieren es auch ihrer Fassung der für die weitere Entwicklung des politischen Diskurses in England bis in die Neuzeit hinein so wichtigen *Gesetze Eduards des Bekenners*, einer vermutlich in Lincoln bald nach 1136 entstandenen Rechtssammlung.⁵³⁾

imperio. («Tapferster aller jungen Männer! Welche Notwendigkeit besteht, daß einer von uns um der Herrschaft willen zugrundegeht? Laß uns Adoptivbrüder sein, laß uns das Königtum teilen und herrschen ich in deinen und du in meinen Angelegenheiten. Auch Dänemark soll deiner Herrschaft unterstehen.«) – Die 1016 gefundene »brüderliche« Lösung des Konfliktes zwischen Edmund Ironside und Knut hatte zur Entstehungszeit beider Texte, die in die Zeit der Auseinandersetzung um die Nachfolge Heinrichs I. fällt oder hineinreicht, besondere Aktualität. Die Verwendung des Brüderlichkeitsdiskurses durch Johannes von Worcester und Heinrich von Huntingdon kann daher auch als ein weiteres Beispiel für den appellativen Gebrauch des Bruderbegriffs in der rechtlich-politischen Sprache des Mittelalters gedeutet werden. Die Auseinandersetzung zwischen Mathilde und Stephan von Blois um die Nachfolge Heinrichs I. – vom Verfasser der 1154 abbrechenden Fortsetzung des Anglo-Saxon Chronicle (Redaktion E = Peterborough Chronicle) in seiner langen Klage zum Jahr 1137 beschrieben als »neunzehn lange Winter, während derer Stephan König war [...] und man offen sagte, daß Christus und seine Heiligen schliefen« (*tha XIX wintre wile Stephne was king [...] bi saeden openlice tha slep Xrist & his halechen*; The Anglo-Saxon Chronicle: according to the several original authorities, Bd. 1: Original text, hg. von Benjamin Thorpe (Rolls Series 23), London 1861, S. 382 f.; Übersetzung: The Anglo-Saxon Chronicle: according to the several original authorities, Bd. 2: Translation, übers. von Benjamin Thorpe (Rolls Series 23), London 1861, S. 231) – war eine Phase, in der geforderte Brüderlichkeit aller Adligen des Königreiches besonders weit von der Realität entfernt schien; vgl. The Anarchy of King Stephen's Reign, hg. von Edmund King, Oxford 1994.

53) Die Gesetze der Angelsachsen, hg. v. Felix Liebermann, Halle 1903–1916, Bd. 1, S. 490 (Willelmi articuli Londoniis retractati, cap. 9): *Statuimus etiam [...] ut omnes liberi homines totius regni nostri predicti sint fratres coniurati ad monarchiam nostram et regnum nostrum pro viribus suis et et facultatibus contra inimicos pro posse suo defendendum et viriliter servandum et pacem et dignitatem corone nostre integram observandam et ad iudicium rectum et iusticiam constanter omnibus modis pro posse suo sine dolo et sine dilationem faciendum*; und S. 655 (Leges Edwardi Confessoris, cap. 32 A5): *Statutum est enim, quod ibi debent populi omnes et gentes universae singulis annis, semel in anno scilicet, convenire, scilicet in capite kalendarum Maii, et se fide et sacramento non fracto ibi in unum et insimul confederare et consolidare sicut coniurati fratres ad defendendum regnum contra alienigenas et contra inimicos, una cum domino suo rege, et terras et honores illius omni fidelitate cum eo servare, et quod illi ut domino suo regi intra et extra regnum universum Britannie fideles esse volunt*; zur Entstehung und Überlieferung der Kompilation: Felix LIEBERMANN, Über die Leges Anglorum saeculo XIII ineunte Londiniis collectae, Halle 1894. – Zu den Gesetzen *Eduards des Bekenners* vgl. Bruce R. O'BRIEN, God's Peace and King's Peace. The Laws of Edward the Confessor (The Middle Ages Series), Philadelphia 1999; Janelle

Aus dem Sizilien des ausgehenden 12. Jahrhunderts berichtet Hugo Falcandus von einem *fraternae foedus societatis*, das Maio von Bari als Großadmiral des Königreichs mit Erzbischof Hugo von Palermo geschlossen habe. Die Vereinbarung ist ihrem Inhalt nach ein Freundschaftsbund mit umfassender Beistandsverpflichtung (*ut alter alterum modis omnibus promoveret et tam in prosperis quam in adversis unius essent animi, unius voluntatis atque consilii, quisquis alterum laederet amborum incurreret offensam*), doch geht der Chronist offenbar davon aus, daß er Lesern außerhalb des normannischen Königreichs Sizilien eine solche Vereinbarung erklären muß, denn er betont, sie sei geschlossen worden *iuxta consuetudinem Siculorum*.⁵⁴⁾

Im Hundertjährigen Krieg ist der Begriff *frères et compagnons d'armes* eine festgelegte Bezeichnung für eine Partnerschaft, wie sie Adlige und Söldner entweder auf Lebenszeit oder befristet für die Dauer eines Kriegszuges eingingen. Sie implizierte im Todesfall Anspruch auf Beute und Kriegsgefangene des gefallenen Partners, im Fall der Gefangennahme dagegen die Verpflichtung, das Lösegeld aufzubringen.⁵⁵⁾ Als bekräftigende Formalakte solch formalisierter Partnerschaften sind der gemeinsame Empfang der Eucharistie in Gestalt einer einzigen, zwischen beiden geteilten Hostie und der Wappentausch (*compagnonage d'armes*) belegt. Wieweit die Verpflichtungen der Partner reichten, bedurfte jedoch der expliziten Festlegung in einer Eidesformel. Ohne nähere Festlegung blieb die reziproke Bindung der Partner unbestimmt, wie auch die Treuepflicht des Vasallen. Das Ritual der Waffenbrüderschaft stand daher auch zur feierlichen Bekräftigung von Friedensschlüssen zur Verfügung (etwa 1405 zwischen Johann Ohnefurcht und Ludwig von Orléans).⁵⁶⁾ Durch die Wahl geeigneter Eidesformeln dagegen konnten die wechselseitigen Verpflichtungen an das sehr viel engere Verhältnis zwischen *lord* und *retainer* angeglichen werden.⁵⁷⁾

GREENBERG, *The Radical Face of the Ancient Constitution. St. Edward's »Laws« in Early Modern Political Thought*, New York 2001.

54) *La historia o liber de regno Sicilie e la epistola ad Petrum Panormitane ecclesie Thesaurarium* di Ugo Falcando, hg. von Giovanni Battista Siragusa (*Fonti per la storia d'Italia* 22), Rom 1897, S. 9f.; übers. und kommentiert von Graham A. Loud/Thomas Wiedemann, *The History of the Tyrants of Sicily by »Hugo Falcandus: 1154–69* (Manchester Medieval Sources Series), Manchester 1998, S. 62.

55) Maurice Hugh KEEN, *Brotherhood-in-Arms*, in: *History* 47 (1964), S. 1–17.

56) *Chronique de la Pucelle ou chronique de Cousinot. Suivie de la chronique normande de P. Cochon relatives aux règnes de Charles VI et de Charles VII*, hg. von Auguste Vallet de Viriville (*Bibliothèque Gauloise I, Chroniques et mémoires* 1), Paris 1859, S. 111f.: *Si admenèrent la royne dedens Paris ou receuz furent a grant joye, et pour seurté de ferme paix, jurèrent les duc d'Orléans et de Bourgoigne fraternité et compaignie d'armes prindrent; et portèrent les ordres et les devises l'un de l'autre, et après leurs sermens faiz ès mains de l'évesque de Chartres sur les saints canons et la croiz par eulx touchez, usèrent le corps de Nostre Seigneur parti en deux*; vgl. VAN EICKELS, *Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt* (wie Anm. 17), S. 374.

57) Maurice Hugh KEEN, *Nobles, Knights, and Men-at-Arms in the Middle Ages*, in: *Peritia* 2 (1983), S. 149–169.

Ebenso wie im weltlichen verstärkten sich auch im kirchlichen Bereich die Diskurse der Brüderlichkeit einerseits und der Liebe und Freundschaft andererseits. Kennzeichnend ist auch hier die Unbestimmtheit des Konzepts: In Klosterregeln ist die brüderliche Liebe und Eintracht kein definierbarer Begriff, sondern eine Leitlinie für Ermessensentscheidungen in Zweifelsfällen.

In der Hierarchie des Weltklerus erfüllte das komplementäre Begriffspaar Gehorsam/Brüderlichkeit dieselbe Funktion wie im weltlichen Bereich das Wechselspiel von Liebe und Treue. Ein Lehensherr erwartete von seinen Vasallen die Anrede *Herr*, doch konnten diese als Gegenleistung erwarten, von ihm als *Freunde* angesprochen zu werden.⁵⁸⁾ Ebenso redete der Papst die Kardinäle und Bischöfe als Brüder an, erwartete jedoch von ihnen die Anerkennung als Vater. Daß Hadrian IV. und seine Kardinäle in ihrem 1157 auf dem Hoftag von Besançon verlesenen Schreiben an Friedrich Barbarossa den Kaiser differenziert begrüßten (der Papst als Vater und die Kardinäle als Brüder) war daher nur konsequent (und kaum als Provokation intendiert, die ja insgesamt der Intention eines Beglaubigungs- und Empfehlungsschreibens widersprochen hätte).⁵⁹⁾

Im weltlichen Bereich konnte die Lehensbeziehung jederzeit auch als Freundschaftsbeziehung verstanden werden, doch zeigt die fehlende Reziprozität der Anrede, daß es sich nicht um eine echte, sondern nur um eine gewährte Gleichrangigkeit handelte. Inwieweit daraus ein Anspruch auf Mitsprache abgeleitet werden konnte war durchaus strittig. Die englischen Barone, die im 13. Jahrhundert von Heinrich III. verlangten, daß er ihren Rat nicht nur anhörte, sondern auch befolgte, leiteten ihren Anspruch auf Teilhabe an der Herrschaft nicht aus ihrer Stellung als Freunde des Königs ab, sondern aus ihrer Stellung als *grands hommes de la terre*.⁶⁰⁾

58) VAN EICKELS, Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt (wie Anm. 17), S. 21f.; William Averill STOWELL, Old-French Titles of Respect in Direct Address, Baltimore 1908, S. 1–51.

59) Die Frage, ob das Schreiben, das die Legaten des Papstes 1157 in Besançon überreichten, als Affirmation päpstlicher Lehensherrschaft auch über den Kaiser gemeint war oder lediglich durch Rainald von Dassel absichtlich so übersetzt wurde, daß es als Provokation erscheinen mußte, ist in der Forschung umstritten. Zu wenig wird in der Diskussion allerdings beachtet, daß es sich bei dem übergebenen Brief um das Beglaubigungsschreiben der Legaten handelte, die mit Friedrich Barbarossa über die Freilassung des Erzbischofs Eskill von Lund verhandeln sollten. In ein solches Schreiben versteckte Provokationen einzubauen, wäre höchst unzumutbar, es sei denn, man nähme an, daß der Papst an einem Erfolg der Gesandtschaft kein besonderes Interesse hatte. Außerdem bleibt in der Regel unbeachtet, daß die päpstliche Lehenshoheit über Könige in der Regel auf Initiative des betreffenden Königs zustandekam und erst durch die in der Mitte des 12. Jahrhunderts gerade erst beginnende Systematisierung des Lehensrechts zu einem Problem herrschaftlicher Unterordnung wurde; Knut GÖRICH, Die Ehre Friedrich Barbarossas. Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Darmstadt 2001; Walter HEINEMEYER, »beneficium – non feudum sed bonum factum«. Der Streit auf dem Reichstag zu Besançon 1157, in: Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde 15 (1969), S. 155–236.

60) VAN EICKELS, Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt (wie Anm. 17), S. 397f.

Eine Legitimationsstrategie, die die Entscheidungen des Papstes in ähnlicher Weise an den Rat der Kardinäle gebunden hätte, war mit dem Suprematieanspruch des Papstes nicht vereinbar. Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts trafen die Päpste wichtige Entscheidungen regelmäßig »nach dem Rat unserer Brüder« (*de consilio fratrum nostrorum*), d. h. nach Beratung (und Entscheidung) durch die Kardinäle, die als Nachfolger der Apostel die *Brüder* des Papstes, des Nachfolgers des Apostelfürsten Petrus, waren.

Die Ausbildung des theoretisch unbeschränkten päpstlichen Jurisdiktionsprimats seit dem 12. Jahrhundert war somit in der Praxis einhergegangen mit der Bindung der allumfassenden Herrschaft des Papstes über die Weltkirche an die Zustimmung derjenigen, aus deren Kreis er selbst durch Wahl hervorgegangen war. Wie ein weltlicher Herrscher, der nicht als Tyrann gelten wollte, den Rat seiner Barone einholen und befolgen mußte, traf auch der Papst seine Entscheidungen im Konsistorium, d. h. im Kreis der Kardinäle.

Anders als im weltlichen Bereich kam es im kirchlichen Bereich jedoch nicht zu einer Formalisierung des Konsensrechtes der Kardinäle. Auf rechtlich schwankendem Boden bewegte sich daher 1239 Friedrich II., als er in seinem an alle Fürsten des Abendlandes gerichteten Manifest *Levate in circuitu* die durch Gregor IX. gegen ihn verhängte Exkommunikation mit der Begründung zurückwies, der Papst hänge »die nach reiflicher Beratung mit seinen Brüdern zu erteilenden Dispense allein in seiner Kammer sitzend wie ein beliebiger Kaufmann an die Waage des Kaufhandels, vor den Brüdern, mit denen er nach kirchlicher Gewohnheit sich zu beraten verpflichtet ist, seine Ratschlüsse geheimhaltend, sein eigener Siegler, Schreiber und wohl auch Geldeinnehmer«. ⁶¹⁾ Immerhin zeigt sich hier die appellative Kraft des Diskurses der Brüderlichkeit, der auch eine Verpflichtung zu wechselseitiger Beratung impliziert.

Als Ergebnis unserer Betrachtung ist festzuhalten: Der Begriff der *fraternitas* gehört der mittelalterlichen Gesellschaft zusammen mit Liebe, Freundschaft und Lehenstreue zu den fundamentalen Konzepten sozialer Kohäsion. Freundschaft und Brüderlichkeit ergänzen sich wechselseitig. Bruderschaft wird wahrgenommen als ein spannungsgeladenes, von Konkurrenz bestimmtes Verhältnis. Erst wenn sich Freundschaft und Verwandtschaft in der Liebe zum Bruder miteinander verbinden, wird sie zu einer uneingeschränkt positiv konnotierten Sozialbeziehung. Umgekehrt steht der Diskurs der Brüderlichkeit für eine Intensivierung und Formalisierung von Freundschaftsbeziehungen zur Verfügung. Inhaltlich sind Liebe, Freundschaft, Treue und Brüderlichkeit nicht präzise definiert. Ihr Beitrag zur sozialen Begrifflichkeit ist nicht deskriptiv, sondern adhortativ und legitimierend. Mittelalterliche *fraternitas* ist daher nur performativ zu verstehen: Bruder ist man nicht, als Bruder erweist man sich.

61) Zitiert nach VAN EICKELS/BRÜSCH, Kaiser Friedrich II. (wie Anm. 43), S. 352–358, hier S. 355.