

# Riten, Gesten, Zeremonien

Gesellschaftliche Symbolik  
in Mittelalter und Früher Neuzeit

Herausgegeben von

Edgar Bierende · Sven Bretfeld  
Klaus Oschema

Walter de Gruyter · Berlin · New York

# Das Motiv der Blutsbrüderschaft: Ein Ritual zwischen Antike, Mittelalter und Gegenwart

*Klaus Oschema (Heidelberg / Bern)*

Die Untersuchung rituellen und ritualisierten Handelns wurde für die historische Mittelalterforschung zwar nicht erst vor kurzem entdeckt, aber doch erst in jüngerer Zeit als fruchtbarer oder gar zentraler Zugang anerkannt. Entstammen die fachinternen Motive für die damit verbundene Perspektivenverschiebung tiefgreifenden und intensiven Methodendiskussionen, so lässt sich doch nicht leugnen, dass die Effekte dieser Orientierung zugleich dem neu erwachenden Interesse eines breiteren Publikums am Mittelalter entgegenkommen: Schließlich rücken nun Aspekte der historischen Überlieferung in den Mittelpunkt der Analyse, die in den zentralen Beiträgen früherer Zeiten als anekdotisch oder nebensächlich verworfen worden wären.<sup>1</sup> Ohne jeden Zweifel fällt es aber leichter, ein Publikum für die Betrachtung von Verhaltensweisen zu begeistern, die sich auf den ersten Blick durch eine zuweilen spektakuläre Fremdheit auszeichnen, als für die Diskussion hochgradig abstrakter Fragen der politischen oder administrativen Organisation in einem klassischen Zuschnitt.

<sup>1</sup> Dies betont einleitend Gerd Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003, S. 9f. So avancierte etwa der berühmte Fußfall Kaiser Heinrichs II. vor dem versammelten Klerus seines Reichs auf der Frankfurter Synode im November 1007 vom beiläufig als Skurrilität mitgeteilten Ereignis in den „Jahrbüchern der deutschen Geschichte“ zu einem zentralen Schlüssel für das Verständnis der Bedingungen hochmittelalterlicher Herrschaft, s. Siegfried Hirsch, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II. Bd. 2*, Berlin 1864 [ND Berlin 1975], S. 67f., sowie im Vergleich die jüngsten Darstellungen bei Stefan Weinfurter, *Heinrich II. Herrscher am Ende der Zeiten*, Regensburg 1999, S. 257f.; ders., „Heinrich II. (1002–1024)“, in: ders. und Bernd Schneidmüller (Hg.), *Die deutschen Herrscher des Mittelalters. Historische Portraits von Heinrich I. bis Maximilian I.*, München 2003, S. 97–118 [115f.], und Gerd Althoff, *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat*, Stuttgart 2000, S. 214–216, sowie ders., *Macht der Rituale*, S. 123–125.

In dieser (natürlich ganz unzulässig) verknappenden Gegenüberstellung zweier Zugänge zu historischen Ereignissen und Phänomenen sind bereits zwei Ebenen der Ausdifferenzierung zu erkennen. Am auffälligsten mag die Verschiebung des Gegenstandsbereichs sein, die unausweichlich mit einer gewandelten Quellenbasis einhergeht. Verlangt nämlich die traditionelle, auf die politischen Ereignisse, Strukturen und Akteure ausgerichtete Geschichtsschreibung in erster Linie den Blick auf ein zuweilen spröde und trocken wirkendes Quellenmaterial, wie Urkunden, Gesetze und politische Traktatliteratur, so liefern für einen Zugang über den Aspekt rituellen Handelns vor allem narrative Texte im weitesten Sinne reichhaltiges Material. Gerade der spezifische Charakter und die Interpretationsvorbehalte gegenüber solchen Quellen sollen im Folgenden in den Mittelpunkt der Untersuchung rücken. Zuvor ist aber eine weitere Ebene anzusprechen, die weniger offensichtlich, aber sicher ebenso bedeutsam ist, da sie die grundlegende Ausrichtung des Zugangs zur Vergangenheit entscheidend beeinflusst: Die klassische Frage nach den Parametern von Staatlichkeit und Gesellschaft des Mittelalters ging lange Zeit von der normativ prägenden Vorstellung des modernen Nationalstaats aus, der als teleologischer Endpunkt einer epochenübergreifenden Entwicklung erschien. An eben dieser Position aber befanden sich die Historiker und ihre Gesellschaft selbst; sie konnten sich damit als Erben einer Vorgeschichte empfinden, welche sich ohne grundlegenden Bruch auf sie zu bewegte. Dem gegenüber ist der Blick auf die Rituale zunächst einmal durch die Fremdheit (und damit die Unterschiedlichkeit) der beobachteten Kultur charakterisiert, wie es etwa auch dem ethnologischen Blick zu Eigen ist.

Mit der grundsätzlichen Annahme einer Differenzsetzung ist aber unausweichlich eine Vervielfältigung der möglichen Perspektiven verbunden, die nun nicht mehr durch die kohäsive Kraft einer stillschweigend vorausgesetzten Kontinuitätsannahme zusammengehalten werden. Das Fremde und das Andere werden zwar in den historisch zu fassenden Konstellationen gerne auf der Basis einer Inversionslogik konstruiert, welche die Auszugrenzenden mit dem Gegenteil der innerhalb einer bestimmten Gesellschaft geltenden, normativen Leitsätze attribuiert. Dieser Prozess mündet aber keineswegs in eine eindeutig spiegelnde Konstruktion. Eine solche wird dabei nicht in erster Linie durch die Widerständigkeit empirisch fassbarer Realitäten verhindert, welche

die freie Verfügbarkeit einzelner Motive der Fremdbeschreibung unter Umständen einschränken, sondern vor allem durch die Existenz mehrpoliger Gegensatzpaare, die der Eindeutigkeit klarer Dichotomien entgegenwirken.

Nähert man sich nun dem Untersuchungsgegenstand „Mittelalter“ insgesamt unter der Vorgabe einer Fremdheitsvermutung, so ist auch hier im Ergebnis mit einer Vermehrung der Perspektiven zu rechnen, die unterschiedliche Modi der Bezugnahme erlaubt, von denen auch die untersuchenden Historiker(innen) betroffen sind. Wenn im Folgenden also „Blutsbrüderschaften im Mittelalter“ den materiellen Gegenstand der Darstellung bilden, dann erfolgt diese Themenwahl vor allem aufgrund der Annahme, dass dieses Objekt es in besonders deutlicher Weise erlaubt, die angesprochene Vielfältigkeit und deren Chancen wie deren Gefahren vorzustellen und zu erläutern.

### Bild und Konzept der Blutsbrüderschaft – die Freundschaft der Skythen

Zur Verdeutlichung dessen, was ich hier unter (ritueller) Blutsbrüderschaft verstehen möchte,<sup>2</sup> mag ein Beispiel des späten 12. Jahrhunderts hilfreich sein, wobei bewusst kein Text eines christlichen Autors gewählt werden soll. Ab 1174 reiste der wohl in Regensburg geborene Rabbi Petachja auf dem Landweg von Prag aus durch das östliche Europa und weiter nach Bagdad und Ägypten.<sup>3</sup> Sein Bericht über diese Fahrt,

2 Den fundiertesten Überblick aus anthropologischer Perspektive bietet weiterhin Harry Tegnaeus, *Blood-Brothers. An Ethno-Sociological Study of the Institutions of Blood-Brotherhood with Special Reference to Africa*, Stockholm 1952; vgl. auch Robert Brain, *Freunde und Liebende. Zwischenmenschliche Beziehungen im Kulturvergleich*, Frankfurt a. M. 1978, S. 97–116 [Kap. 4: „Blutsbrüder“], und Shmuel N. Eisenstadt, „Ritualized Personal Relations: Blood Brotherhood, Best Friends, Compadre, etc.: Some Comparative Hypotheses and Suggestions“, in: *Man* 56 (1956), S. 90–95. Zu Fehlschlüssen, die auf der mangelnden Übersetzbarkeit metaphorischer Kernbegriffe (wie etwa „Blut“ als Formel für biologische Verwandtschaft) beruhen, vgl. knapp im Bezug auf künstliche Verwandtschaftsmodelle im arabischen Kulturkreis Edouard Conte, „Affinités électives et parenté arabe“, in: *Études rurales* 157–158 (2001), S. 65–94 [66–68].

3 Knapp zu Petachja Günter Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, München 1977, S. 145 und 245 [Bibliographie]. Den Bericht bietet in deutscher Übersetzung mit Kommentar *Benjamin von Tudela. Petachja von Regensburg. Jüdische Reisen im Mittelalter*, hg. und übers. v. Stefan Schreiner, Leipzig 1991, hier

der sich in der Textanlage nur unmaßgeblich von zeitgleichen christlichen Berichten unterscheidet, bietet an einer Stelle eine deutliche Beschreibung des uns interessierenden Phänomens: Nachdem der Erzähler Kiew hinter sich gebracht und auch die Strecke bis zum Dnjepr zurückgelegt hat, trifft er auf die Bewohner des Landes Quedar, die auch als Kumanen bekannt sind.<sup>4</sup> Dieses Volk schildert er als recht primitiv, da die Kumanen nicht über Boote verfügen, kein Brot kennen und das Fleisch nicht durch Kochen zubereiten, sondern indem sie es unter ihren Sattel legen und durch die Hitze der beim Reiten schwitzenden Pferde garen lassen. In diesem offensichtlich wilden Land bewegen sich Reisende nur in Begleitung, also wohl in Form einer Karawane, und versichern sich dabei in besonderer Weise der Solidarität ihrer Begleiter:

Und dabei schwören die Qedariter einander: Der auf Reisen geht, sticht sich mit einer Nadel in den Finger und hält ihn dem hin, der sich mit ihm auf den Weg begeben will, damit dieser mit seinem Munde das Blut aufsaugt, und er ihm gleichsam sein Blut und sein Fleisch wird.<sup>5</sup>

Diese knappe und erstaunlich unspektakuläre Beschreibung bietet mehrere inhaltliche Bestimmungen, die dem modernen Leser recht problemlos zugänglich erscheinen, kennt er doch die angesprochene Praxis (mit kleineren Modifikationen) nicht nur aus der ethnologischen Forschung und aus ethnographischen Beschreibungen,<sup>6</sup> sondern auch aus populären Romanen, welche die Blutsbrüderschaft in den Zusammenhang archaisch-romantisierender Freundschaftsbindungen stellen.<sup>7</sup> Mit diesem Vorwissen scheinen die technischen Aspekte des rituellen

---

S. 191–199.

4 Siehe knapp Hansgerd Göckenjan, „Kumanen“, in: *Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. [im Folgenden *LexMA*], München 1978–1999, Bd. 5, Sp. 1568 f.

5 „Die Reise des Rabbi Petachja ben Ja’aqov von Regensburg“, in: *Benjamin von Tudela. Petachja von Regensburg*, hg. v. Schreiner (wie Anm. 3), S. 121–164 [124].

6 Vgl. Anm. 2.

7 Im deutschen Sprachraum am bekanntesten ist wohl das Beispiel der Schwurfreundschaft Winnetous mit Old Shatterhand in Karl Mays Abenteuerroman *Winnetou der rote Gentleman. 1. Band*, Freiburg i. Br. 1893 [ND Bamberg 1982 u. a.], S. 416. Dies ist aber bei weitem nicht das einzige Beispiel; so erscheint das Motiv etwa auch in Richard Wagners Bearbeitung des Nibelungenstoffs, s. Klaus van Eickels, „Der Bruder als Freund und Gefährte. ‚Fraternitas‘ als Konzept personaler Bindung im Mittelalter“, in: *Familie und Verwandtschaft*, hg. v. Karl-Heinz Spieß, Ostfildern (im Druck) (Vorträge und Forschungen).

Bündnisschlusses ohne Schwierigkeiten verständlich und die Details von Petachjas Text können uns als Basis für einen Idealtyp der „Blutsbrüderschaft“ dienen: Hierunter ist demnach die rituelle Herstellung einer personalen Bindung zwischen zwei oder mehr Individuen zu verstehen, die durch das gegenseitige Einverleiben des Blutes der Beteiligten erfolgt. Dieser „Austausch“ ist dabei entweder (wie im vorliegenden Fall) auf direktem Wege zu bewerkstelligen, indem zu diesem Zweck zugefügte Wunden in Kontakt gebracht werden oder das hervortretende Blut gegenseitig getrunken wird. Er kann aber auch auf mittelbare Weise erfolgen, indem das Blut zunächst außerhalb des Körpers in einem Gefäß aufgefangen und vermischt wird, wobei sich auch weitere Substanzen wie etwa Wein oder Milch beifügen lassen, und erst dieses Gemisch dann wechselseitig getrunken wird.

Für alle der solcherart beschriebenen Techniken lassen sich in Texten der Antike und des Mittelalters Belege finden.<sup>8</sup> Eine der ältesten und zugleich detailliertesten Passagen die wir kennen, bietet Herodot, der aufgrund seiner im 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung verfassten „Historien“ bereits Cicero als „Vater der Geschichte“ galt.<sup>9</sup> Seine Beschreibung der Gebräuche der Skythen, eines Volkes, das nicht nur in den „Historien“ die Rolle eines negativen Spiegels der zivilisierten griechischen Lebenswelt einnimmt,<sup>10</sup> sondern das in der mittelalterlichen Weltwahrnehmung häufig mit den bereits genannten Kumanen identifiziert wurde,<sup>11</sup> enthält unter anderem einen Verweis auf die Pra-

8 Einen Überblick zu den einschlägigen Quellen bietet jetzt Klaus Oschema, „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; vgl. auch van Eickels, „Der Bruder als Freund“ (wie Anm. 7).

9 Für eine kurze Einschätzung s. Justus Cobet, „Herodot“, in: *Hauptwerke der Geschichtsschreibung*, hg. v. Volker Reinhardt, Stuttgart 1997, S. 281–284 [Zitat 281].

10 François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris <sup>2</sup>2001, S. 57–67, und Reinhold Bichler, *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*, Berlin <sup>2</sup>2001, S. 89 f. und 109.

11 Zur Geschichte dieses Volkes s. knapp Hansgerd Göckenjan, „Skythen, Skythien“, in: *LexMA* 7, Sp. 1999 f., und Hermann Parzinger, *Die Skythen*, München 2004, S. 6, der bereits einfürend unterstreicht: „Seit dem 2. Jh. v. Chr. sind die Skythen [...] aus der Geschichte verschwunden.“ Wenn im Folgenden von den Skythen die Rede ist, so handelt es sich also vielmehr um eine Chiffre als um eine konkret applizierbare Bezeichnung eines Volks oder einer Kultur. Neben einer, wie hier angedeutet, regelrecht topischen Verwendung des Begriffs, wird dieser bereits

xis beschworener Bündnisse. Diese wurden Herodot zufolge dadurch geschlossen und befestigt, dass die beteiligten Personen sich selbst einen Schnitt zufügten und das austretende Blut in einer Schale mit Wein vermischten. In die Flüssigkeit wurden dann Waffen getaucht, woraufhin die Schwörenden und ihre edelsten Getreuen nach feierlichen Eidesleistungen das Blut tranken.<sup>12</sup>

Die Besonderheit dieses spezifischen Beispiels (denn Herodot schreibt den Abschluss von Blutsbrüderschaften in variiertes Form auch noch weiteren Völkerschaften zu, etwa den Lydern, den Medern und den Arabern)<sup>13</sup> erweist sich bei einem Blick auf die antike und mittelalterliche Texttradition zu den Skythen und später den Kumanen, wie sie bereits angedeutet wurde. Noch in römischer Zeit wurde das Motiv der skythischen Blutsbrüderschaft ausgearbeitet und erscheint im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Lukians Dialog „Toxaris“ in einer idealisierten, ja beinahe romantisierenden Lesart.<sup>14</sup> Die Skythen werden hier in literarischer Stilisierung als „edle Wilde“ dargestellt, die sich nicht nur durch ihre Kampfbereitschaft auszeichnen, sondern auch durch ihren besonderen Freundschaftskult.

Im „Toxaris“ streiten sich daher der Grieche Mnesippus und der Skythe Toxaris darum, welches der beiden Völker die Freundschaft höher schätze und intensiver kultiviere. Das entscheidende Kriterium, an dem die beiden Disputanten ihre Argumentation orientieren, besteht dabei ganz in Übereinstimmung mit der literarischen Tradition in der Bereitschaft, für den Freund Opfer in Kauf zu nehmen.<sup>15</sup> Während die von Mnesippus angeführten Exempel herausragender Freundschaftsdienste

---

in der römischen Historiographie der Kaiserzeit zu einem Sammelnamen für die Völkerschaften zwischen Schwarzmeerraum und Nordosteuropa (ebd., S. 16 f.).

12 Herodot, *Historien: Griechisch – deutsch*. 2 Bde., hg. v. Josef Feix, Düsseldorf<sup>7</sup> 2006, IV 70; vgl. Hartog, *Le miroir* (wie Anm. 10), S. 202–209.

13 Herodot, *Historien* (wie Anm. 12), I 74 und III 8.

14 Lukian, „Toxaris oder Die Freunde“, in: ders., *Werke in drei Bänden. Zweiter Band*, hg. v. Jürgen Werner und Herbert Greiner-Mai, Berlin und Weimar<sup>2</sup> 1981, S. 221–265. Am eigentlichen Quellenwert vorbei argumentiert Igor S. Kon, *Freundschaft. Geschichte und Sozialpsychologie der Freundschaft als soziale Institution und individuelle Beziehung*, Reinbek bei Hamburg 1979, S. 30 f.

15 Eine der prägnantesten und am stärksten nachwirkenden Formeln, mit denen diese Vorstellung gefasst wurde, stellt Ciceros Verweis dar (tatsächlich ein Zitat von Ennius), dass sich der wahre Freund in unsicheren Momenten als solcher erweise (*amicus certus in re incerta cernitur*), s. Marcus Tullius Cicero, *Laelius de Amicitia*, hg. v. Robert Combès, Paris<sup>3</sup> 1983, c. 64.

von Griechen zumeist mit der Hingabe von Besitz oder persönlicher Freiheit verbunden sind, deklariert der Skythe solche Dinge rundweg als „Kleinigkeiten“: Echte Freundschaft erweise sich in der Bereitschaft, für den Partner auch das eigene Leben opfern zu wollen. Die besondere Bedeutung einer so extremen Hingabe erklärt Toxaris mit den Lebensumständen seines Volkes, da die Skythen praktisch dauerhaft in Kriegen engagiert seien:

Unter solchen Umständen sind zuverlässige Freunde eine sehr notwendige Sache; und daher kommt es, dass wir so enge und dauerhafte Freundschaften knüpfen; denn nach unseren Begriffen ist dies unter allen Waffen das einzige, das jede Probe aushält und womit es kaum möglich ist, überwunden zu werden.<sup>16</sup>

Wenngleich die folgenden Erläuterungen klarmachen, dass bei Lukian ebenso wie bei Herodot die Skythen in erster Linie als literarischer Spiegel zur Vorführung eines Ideals fungieren,<sup>17</sup> so lassen sich zugleich wichtige Verschiebungen erkennen. Der Blutspakt erscheint zwar weiterhin in denselben Formen,<sup>18</sup> aber er wird darüber hinaus nun in das Konzept eines absolut verpflichtenden Freundschaftsbundes integriert, der zum einen exklusiv ist (es werden nur bis zu drei Partner erlaubt) und darüber hinaus bis in den Tod reicht. Überraschend ist dabei nicht nur die Verbindung der Ritualformen mit der Freundschaft (*philia*), sondern auch deren extreme Bewertung und Formalisierung. Was in früheren griechischen und römischen Texten bereits problematisierend anklang, etwa die Beschränkung der Freundeszahl oder der Vergleich zwischen Freundes- und Verwandtenpflicht, wird hier einer simplen Lösung zugeführt, indem Lukian die Freundschaft ohne jeden Zweifel zur höchsten Bindungsform erklären lässt. So preist Toxaris das Handeln eines

16 Lukian, „Toxaris“ (wie Anm. 14), S. 246 f.

17 So etwa, wenn Toxaris erklärt, dass echte Freunde nicht unter Zechbrüdern, Schulkameraden oder Nachbarn zu finden seien, sondern erprobt und unworben werden müssen (ebd., S. 247). Solche Gedanken sind etwa aus Senecas Erläuterungen zur Freundschaft bekannt und wären bei einer ungebrochenen Darstellungsabsicht also aus dem Mund des zivilisierten Griechen zu erwarten; s. L. Annaeus Seneca, *Des bienfaits [De beneficiis]*, 2 Bde., hg. v. François Préchac, Paris 1972, VI 33,5; ders., *Lettres à Lucilius [Epistulae]*, 5 Bde., hg. v. François Préchac, übers. v. Henri Noblot, Paris<sup>2</sup> 1971, II 19,11 und V 47,16; vgl. Wolfgang Brinckmann, *Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen*, Köln (Diss.) 1963, S. 136–140.

18 Lukian, „Toxaris“ (wie Anm. 14), S. 247.



Abauchas, der lieber seinen Freund Gyndanes aus einer Feuersbrunst errettet habe als seine eigene Frau und Kinder. Sein Sohn sei in den Flammen umgekommen – als ihm aber sein Verhalten vorgeworfen wurde, habe Abauchas nur entgegnet:

Andere Kinder kann ich leicht wieder kriegen, und es bleibt immer ungewiss, ob sie gut geraten werden: aber einen andern Freund, wenigstens einen solchen wie Gyndanes, der mir so große Beweise seiner Zuneigung gegeben hat, krieg ich in meinem ganzen Leben nicht wieder.<sup>19</sup>

Dass solche Erläuterungen nicht wörtlich als Wiedergabe realer Sachverhalte zu verstehen sind, sondern vielmehr als literarische Reflexion philosophischer Positionen, legt allerdings nicht nur ein Blick auf den Autor des Dialogs nahe – schon die Tatsache, dass mit Lukian ein Grieche die Position eines Vertreters der Skythen in der dargestellten Form modelliert, mahnt zur Vorsicht.<sup>20</sup> Dass der Autor, der „Lügen‘ ablehnte, aber nicht elegante oder ansprechende Erfindungen,“<sup>21</sup> am Ende des Dialogs seine beiden Diskutanten schließlich einen Freundschaftsbund in den zivilisierteren Formen eingehen lässt, die bei den Griechen üblich sind, kommt einem expliziten Urteil gleich.<sup>22</sup> Der Freundschaft der Skythen mag ein wild-romantischer Reiz zu Eigen sein, der sie als literarischen Gegenstand geeignet macht, aber als Modell einer tatsächlich umzusetzenden Sozialbindung kommt sie letzten Endes kaum in Frage. So wissen also die beiden zivilisierten Griechen, die literarische Figur Mnesippus ebenso wie ihr Autor Lukian, zwar die konsequente Achtung der Freundschaft und ihrer Vorschriften zu schätzen, können sich aber mit ihrer extremen Form schon auf ritueller Ebene nicht anfreunden.

Ein vollumfängliches Gutheißen der skythischen Praxis wäre auch verwunderlich, schon alleine angesichts der üblichen Rolle, die jenes

19 Ebd., S. 264.

20 Siehe Brent D. Shaw, „Ritual Brotherhood in Roman and Post-Roman Societies“, in: *Traditio* 52 (1997), S. 327–355 [341 f.]. Im Übrigen ist davon auszugehen, dass die Figur des Skythen Toxaris gleichfalls eine Erfindung Lukians darstellt, s. Maria Elena Gorrini, „Toxaris, ó ξένος ἰατρός“, in: *Athenaeum* 91 (2003), S. 435–443 [442].

21 C. P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.) und London 1986, S. 58.

22 Lukian, „Toxaris“ (wie Anm. 14), S. 264 f.

Volk in der europäischen Literaturgeschichte spielte. Die Negativurteile, die bereits in der Antike aufschienen, setzten sich bis zum Ende des Mittelalters ungebrochen fort, und zwar sowohl im byzantinischen Osten wie im lateinischen Westen.<sup>23</sup> Vielleicht ist es mit dieser fundamentalen Prägung des Bildes von den Skythen/Kumanen zu erklären, dass der eingangs zitierte Rabbi Petachja die Schilderung eines Blutspaktes nicht explizit als „barbarisch“ qualifizieren musste – letztlich konnte man bei jedem gebildeteren Leser voraussetzen, dass er nur zu genau wusste, wie er dies einzuschätzen hatte. Für einen Juden war es aus religiösen Gründen unmöglich, eine Bündnisform zu akzeptieren, die den gegenseitigen Genuss menschlichen Blutes voraussetzte – und sei es auch nur in kleinsten Mengen.<sup>24</sup> Zu den grundlegenden Verhaltensvorschriften im Bereich der Ernährung gehörte das strikte Verbot, Blut zu konsumieren, welches als Sitz der Seele und des Lebens betrachtet wurde: „Allein esset das Fleisch nicht mit seinem Blut, in dem sein Leben

23 Plinius d. Ä., *Naturkunde [Naturalis Historiae libri XXXVII]. Bd. 6: Geographie: Asien*, hg. und übers. v. Kai Brodersen, Zürich und Düsseldorf 1996, S. 44–47 [VI 53 und 55]; Ammianus Marcellinus, *Römische Geschichte. Bd. 4: Buch 26–31*, hg. und übers. v. Wolfgang Seyfarth, Berlin 1971 [ND Berlin 1986], S. 242–251 [XXXI 2, zu den Hunnen und Alanen als Einwohnern Skythiens]; *Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118–1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates*, hg. und übers. v. Franz Grabler, Graz 1958, S. 132. Siehe auch Leonid S. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation and Commentary*, Turnhout 2006 (Terrarum Orbis, 4), S. 22–25. Im 16. Jahrhundert wandte sich dann etwa der Pole Maciej von Miechów gegen das noch von den Humanisten des 15. Jahrhunderts tradierte Bild, s. Stéphane Mund, *Orbis Russiarum. Genèse et développement de la représentation du monde «russe» en Occident à la Renaissance*, Genf 2003, S. 223 f. – Die antike Tradition brachte Isidor von Sevilla, *Etymologiae. 2 Bde.*, hg. v. W. M. Lindsay, Oxford 1911, in seiner Erdbeschreibung knapp auf den Punkt: *Prima Europae regio Scythia inferior, quae a Macotidis paludibus incipiens inter Danubium et Oceanum septentrionalem usque ad Germaniam porrigitur; quae terra generaliter propter barbaras gentes, quibus inhabitatur, Barbarica dicitur.* [XIV 4,3]

24 Vgl. jüngst Valeria Rousseau, *Le goût du sang*, Paris 2005, S. 32 und 34; eine ausführliche Materialzusammenstellung bot bereits Hermann Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. Mit besonderer Berücksichtigung der Volksmedizin und des jüdischen Blutritus*, München <sup>5</sup>1900, S. 85–109. Siehe hierzu auch Alessandro Barberi „Blut und Boden“. Diskursanalytische Anmerkungen zu einem Motiv im Umkreis der Judenfrage“, in: *Blood in History and Blood Histories*, hg. v. Mariacarla Gadebusch Bondio, Florenz 2005 (Micrologus' Library, 13), S. 347–364 [351–353].

ist!“ (Gen 9,4; vgl. Lev 3,17; 7,26–27; 17,10–14)<sup>25</sup> Wenn damit bereits der Genuss des Bluts von Tieren tabuisiert war, wie schlimm musste dann erst jener von menschlichem Blut erscheinen? In diesem Punkt unterschied sich im Übrigen die christliche Lehre keineswegs von der jüdischen, da bis zum 12. Jahrhundert zwar zahlreiche Verbote des Konsums von tierischem Blut bekannt sind, aber nur wenige Dokumente, welche die Zulässigkeit dieser Praxis andeuten könnten.<sup>26</sup>

Aus der paganen Perspektive des Griechen Lukian (und vor ihm Herodots) wäre eine religiös begründete Ablehnung des Blutkonsums aber kaum nachvollziehbar und so stellt sich die Frage nach seiner Einschätzung eines solchen Paktes. Blickt man sich in der antiken Historiographie etwas genauer um, so findet man rasch weitere Verweise auf entsprechende Bündnisse,<sup>27</sup> die drei grundlegende Einsichten ermöglichen. Zum einen reflektiert keiner der Autoren über die Funktionalität des Blutpaktes, wie es etwa Petachja explizit tut. Die Frage, warum sich ein solches Bündnis durch eine besondere Festigkeit auszeichnen sollte, ist aus dieser Warte folglich kaum zu beantworten. Zweitens begegnen aber dennoch keine Zweifel an der Wirkung; ein Pakt, der mit Blut bekräftigt wird, zeichnet sich daher allgemein durch eine besondere Sakralität aus, wobei der Begriff an dieser Stelle in seiner ganzen Ambivalenz zu gebrauchen ist: Zum Dritten erscheinen solche Bündnisse nämlich nur entweder im Kontext von Fremdzuschreibungen an außenstehende Völkerschaften (wenn etwa Herodot über die Skythen und andere schreibt, oder Tacitus über ein Bündnis zwischen dem armenischen König Mithridates und dem Ibererfürsten Radamistus)<sup>28</sup> oder aber als

25 Dieses Verbot schließt strenggenommen den Genuss von Menschenfleisch noch nicht aus; vgl. aber Strack, *Das Blut* (wie Anm. 24), S. 88–92.

26 Siehe Rousseau, *Le goût* (wie Anm. 24), S. 88–104 und 299 f.

27 Oschema, „Blood-Brothers“ (wie Anm. 8), S. 279–282.

28 Siehe o., wie Anm. 12 und 13, sowie Tacitus, *The annals, books IV–VI, XI–XII* [*Annales*], hg. und übers. v. John Jackson, Cambridge (Mass.) 1970, XII 47; Silke Knippschild, „*Drum bietet zum Bunde die Hände*“. *Rechtssymbolische Akte in zwischenstaatlichen Beziehungen im orientalischen und griechisch-römischen Altertum*, Stuttgart 2002 (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 5), S. 26 f., 50, 143 f. und 152, übergeht diese Dimension der Fremdzuschreibung und interpretiert die zitierten Belege daher – in, wie ich meine, unkorrekt vereinfachender Weise – als glaubwürdig-faktizistische Mitteilungen. Renate Rolle, *Die Welt der Skythen. Stutenmelker und Pferdeboegner: Ein antikes Reitervolk in neuer Sicht*, Luzern und Frankfurt a. M. 1980, S. 69–71, spricht ähnlich irreführend von den aus der Literatur bekannten „rührende[n] Geschichten über solche Blutsbrüder“ bei

Kennzeichen verbrecherischer oder unmoralischer Zusammenschlüsse. Sallust und Cassius Dio berichten etwa, dass Catilina seine Mitverschwörer durch einen „monströsen Eid“<sup>29</sup> an sich gebunden habe, der je nach Autor von einem Menschenopfer und dem kannibalischen Verzehr der Eingeweide des Geopferten, oder aber zumindest dem Konsum von mit Wein vermishtem Blut begleitet wurde.<sup>30</sup> Die Monstrosität des Rituals mag wohl darin begründet liegen, dass die an sich übliche Form des Bündnisschlusses über ein gemeinsames Mahl<sup>31</sup> durch den Genuss menschlichen Blutes pervertiert wurde.<sup>32</sup>

Ein solcherart befestigtes Bündnis erscheint also im Überblick als barbarischer, aber zugleich effizienter Akt. Von Freundschaft ist bei den zitierten Texten allerdings keine Rede – Lukians Dialog bietet hier also eine Innovation, die auf lange Sicht Auswirkungen haben sollte. Nachvollziehbar ist seine Position allemal, konnte doch die jüngere Forschung die Freundschaftsbindung als zentrale Kategorie für die Integration von Angehörigen fremder Völkerschaften oder auch ganzer poli-

---

den Skythen sowie von „zahlreichen Darstellungen“, bietet als Beleg aber lediglich den Hinweis auf Toxaris und auf ein bekanntes Goldplättchen aus einem Grabhügelfund der Krim, das zwei Männer beim gemeinsamen Trinken aus einem Horn zeigt. Einen Hinweis auf eine Blutsbrüderschaft, wie Tegnaeus, Knippschild und Rolle meinen, kann ich hier nicht erkennen. Ganz im Gegenteil hätte ein solch wichtiges, symbolisches Element den Künstler sicher zu einer deutlicheren Darstellung inspiriert.

29 Dio Cassius, *Roman history*, hg. und übers. v. Earnest Cary, London und Cambridge (Mass.) 1914, XXXVII 30.

30 Ebd., sowie Sallust, „Bellum Catilinae“, in: ders., *Opera*, hg. v. John C. Rolfe, London und Cambridge (Mass.) 1965, S. 1–124, c. 22.

31 Zu den antiken Verhältnissen s. jüngst Knippschild, *Drum bietet* (wie Anm. 28), S. 136–150; vgl. für die frühmittelalterliche Entwicklung Bonnie Efros, *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*, New York 2002, und Gerd Althoff, „Der friedens-, bündnis- und gemeinschaftstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter“, in: *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit*, hg. v. Irmgard Bitsch, Trude Ehlert und Xenia von Ertzdorff, Sigmaringen<sup>2</sup> 1990, S. 13–25.

32 Vgl. Plinius d. Ä., *Naturkunde [Naturalis Historiae libri XXXVIII]*. Bd. 7: *Anthropologie*, hg. und übers. v. Roderich König und Gerhard Winkler, Zürich und Düsseldorf 1975, S. 18f. [VII 9]: [...] *et nuperrime trans Alpibus hominem immolari gentium earum more solitum, quod paulum a mandendo abst.* Dieser Kommentar fügt sich als Beleg in die Schilderung der skythischen Kannibalen ein: *Esse Scytharum genera et quidem plura, quae corporibus humanis vescerentur, indicavimus.* – Vgl. zur Denkstruktur des Schwurrituals auch Hartog, *Le miroir* (wie wie Anm. 10), S. 202–209.

tischer Gemeinschaften in der Antike ausmachen.<sup>33</sup> Wenn also in der theoretisch-philosophischen Reflexion durchaus Elemente der Freundschaft als individuell-persönlicher Beziehung präsent waren,<sup>34</sup> so war dem Begriff zugleich auch eine politische und soziale Dimension zueigen, die bis hin zur Bezeichnung von klientelistischen Bindungen gehen konnte.<sup>35</sup> Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass die somit politisch relevante Freundschaftsbindung auch in expliziten, ritualisierten Formen eingegangen und auf diese Weise gleichzeitig „publiziert“ werden konnte.<sup>36</sup> Sie musste eine sichere Grundlage für kooperatives Handeln bilden, das seinerseits Vertrauen in die Haltung des Partners voraussetzte.

In einer Welt, in der Vertrauen und Kooperation aber in höchstem Maße auf der Grundlage (fiktiver) ethnischer Zusammengehörigkeit aufbauten, mag es nahe gelegen haben, auch die voluntaristische Freundschaftsbeziehung gewissermaßen zu naturalisieren, indem man durch den gegenseitigen Austausch des Blutes symbolisch eine künstliche Verwandtschaft herstellte. Alleine hiervon ist in den antiken Texten

33 Im Überblick mit weiteren bibliographischen Hinweisen Verena Epp, *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1999 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 44), S. 176 f., und Klaus Oschema, *Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution*, Köln, Weimar und Wien 2006 (Norm und Struktur, 26), S. 90–92 und 101 f. Zu Griechenland s. vor allem Gabriel Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge 1987, zu Rom Peter Brunt, „*Amicitia* in the Late Roman Republic [1964]“, in: ders., *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford 1988, S. 351–381.

34 Siehe David Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997, der weitere bibliographische Hinweise bietet. Konstan betont vielleicht zu einseitig die personal-emotionale Ebene der Freundschaftsbindung (vgl. die Kritik von Michael Peachin, „Friendship and abuse at the dinner table“, in: *Aspects of Friendship in the Graeco-Roman World*, hg. v. dems., Portsmouth 2001, S. 135–144 [135]), erinnert damit aber eine diskursive Konstante, die in der stark funktionalistisch ausgerichteten Analyse des Freundschaftsphänomens in den letzten Jahren weitgehend in den Hintergrund gedrängt wurde.

35 Klassisch die Darstellung von Shmuel N. Eisenstadt und Luis Roniger, *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge 1984, v. a. S. 52–64; vgl. jüngst Antoni Mańczak, *Ungleiche Freundschaft. Klientelbeziehungen von der Antike bis zur Gegenwart*, Osnabrück 2005 (Klio in Polen, 7), S. 89–104.

36 Für den Kontext der Antike hat diese Dimension untersucht Knippschild, „*Drum bietet*“ (wie Anm. 28).

über die wir verfügen nicht die Rede – stattdessen gehorchen sie eher der Logik einer religiös-sakralen Sanktionierung, indem sie sich in die Strukturen einer durch ein Opfer befestigten Beziehung einfügen. Sie folgen damit denselben Regeln wie die offiziellen politischen Verbindungen, von denen sie sich im hier interessierenden Fall lediglich durch das besondere Opfermedium, das menschliche Blut oder gar menschliches Fleisch, unterscheiden. Den oben zitierten Autoren scheint diese Differenz auf jeden Fall genügt zu haben, um die betreffenden Verschwörungen als illegitim zu diffamieren. Ohne näher auf die logische Kohärenz der beschriebenen Schwureinungen einzugehen, grenzen sie diese insgesamt als Beispiele des Barbarischen und Unzivilisierten aus.

### Blutkonsum und Christentum

Etwas komplexer stellt sich im Vergleich das Verhältnis der späteren, christianisierten Gesellschaften zu Blutsbrüderschaften dar, da es hier nicht nur um die Frage kultivierten Verhaltens geht, sondern um grundlegende religiöse Vorschriften. Was die Seite der materiellen Wirkung betrifft, so musste diese wohl Vertreterinnen und Vertretern der christlichen wie der jüdischen Religion zunächst einmal einleuchten, erscheint doch in der Überlieferungstradition, die wir heute als Altes Testament zusammenfassen, das Blut als Sitz der Seele. Ganz in Übereinstimmung mit den verbreiteten Annahmen der antiken Philosophie basierte entsprechend auch die Vorstellungswelt der leiblichen Verwandtschaft auf einer biologistischen Grundannahme, indem Familienverbände oder ganze Stammesgemeinschaften als „Blutsverbände“ gefasst werden konnten.<sup>37</sup>

Zugleich aber machte das göttliche Gesetz unmissverständlich klar, dass der Konsum von Blut – gemeint ist im Zusammenhang von Speise-

37 Im vorliegenden Beitrag kann die breite Thematik der Symbolizität des Blutes und der damit verbundenen Vorstellungswelten schon nur für das Mittelalter nicht angemessen berücksichtigt werden. Daher sei verknappend hingewiesen auf die einschlägigen jüngeren Beiträge mit weiterführenden Literaturhinweisen, wie Bettina Bildhauer, *Medieval Blood*, Cardiff 2006; *Blood in History*, hg. v. Gadebusch Bondio (wie Anm. 24); *Le sang au Moyen Âge*, Montpellier 1999; Jean-Paul Roux, *Le sang. Mythes, symboles et réalités*, Paris 1988, und Piero Camporesi, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Mailand 1984. – Zur Konstruktion von Verwandtschaftsvorstellungen s. Christiane Klapisch-Zuber, *L'Ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris 2000.

vorschriften zunächst natürlich solches tierischer Herkunft – ohne Ausnahme verboten war.<sup>38</sup> Es mag zunächst überraschen, dass die frühen christlichen Gemeinschaften das Tabu der jüdischen Religion vollständig übernahmen, aber dieses Vorgehen lässt sich wohl mit dem Wunsch erklären, nicht radikal mit der (aus der Eigensicht) Vorgängerreligion zu brechen und so den erwarteten Konvertiten den Weg in den „neuen Bund“ möglichst offen zu halten.<sup>39</sup> In konsequenter Übereinstimmung mit dieser Vorschrift besitzen wir gerade aus der Zeit des frühen und hohen Mittelalters keine Zeugnisse von rituellen Blutsbrüderschaften, obwohl andererseits in dieser Epoche eingeschränkter Staatlichkeit ein solches Instrument für die Herstellung personaler Bindungen mit politischer Tragweite von großem Vorteil hätte sein müssen: Aus der Innensicht der christianisierten Völkerschaften, die uns den Großteil der schriftlichen Überlieferung hinterließen, stellen sich lange Zeitabschnitte als kriegerisch und rauhbeinig dar. Soziale und politische Sicherheit war hier stark an die Ebene verwandtschaftlicher Verbindungen gebunden:<sup>40</sup> Um diese auszuweiten und um politische Bündnisse zu bekräftigen, griff man häufig auf die Herstellung künstlicher Verwandtschaftsbeziehungen zurück, üblicherweise durch Eheschlüsse, aber auch durch Patenschaften oder Adoptionen<sup>41</sup> – also spiritualisierte Formen, die sich im Spannungsfeld des römischen Rechts und des christlichen Ritus bewegen. Trotz des Fehlens verbindlicher Vorstellungen eines „internationalen Völkerrechts“ können wir in den Quellen dieser Zeit aber keine Hinweise auf Blutsbrüderschaften ausfindig machen. Stattdessen führen uns die überlieferten Texte das Blut in ganz anderen Zusammenhängen vor: etwa als das Blut, das, von Märtyrern vergossen, diesen den Weg in den Himmel erkaufte.<sup>42</sup>

38 Siehe o., wie Anm. 24.

39 So die Lesart von Rousseau, *Goût du sang* (wie Anm. 24), S. 36–45.

40 Zur Gemengelage der verschiedenen sozialen Bindungstypen im frühen Mittelalter s. Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter*, Darmstadt 1990, sowie van Eickels, „Der Bruder als Freund“ (wie Anm. 7).

41 Vgl. u. a. die Beiträge in *La parenté spirituelle*, hg. v. Françoise Héritier-Augé und Elisabeth Copet-Rougier, Paris 1995, und Mireille Corbier (Hg.), *Adoption et Fosterage*, Paris 1999, sowie Bernhard Jussen, *Patenschaft und Adoption im früheren Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis*, Göttingen 1991 (VMPG, 98).

42 Knapp Oschema, „Blood-Brothers“ (wie Anm. 8), S. 282 f.; s. a. Bildhauer, *Me*

Am anderen Extrem der religiös-moralischen Einschätzung standen die häufig genug heidnischen, plündernden Horden, welche die befriedete Herrschaft gefährdeten und sich als Krieger wie als Feinde der Religion durch einen regelrechten „Blutdurst“ auszeichneten. Angewendet werden konnte dieses Stereotyp, das in der Realität wohl zumindest teilweise bestätigt wurde, gleichermaßen gegen die aus dem Norden in das Karolingerreich einfallenden Normannen im 9. und 10. Jahrhundert, wie gegen die muslimischen Gegner in Spanien, Nordafrika und der Levante noch in späterer Zeit.<sup>43</sup> Obwohl sich hier vor allem in der frühen Zeit die Motivik der Blutsbrüderschaft zur polemischen Darstellung aus der Sicht christlicher Autoren hätte eignen müssen, so dass hiermit die Schriftlosigkeit der paganen Kulturen zu kompensieren wäre, in denen solche Praktiken aus moderner Sicht wahrscheinlicher scheinen, begegnen derartige Verweise bis in das 12. Jahrhundert hinein kaum.<sup>44</sup>

---

*dieval Blood* (wie Anm. 37), S. 138–142; Arnold Angenendt, „Sühne durch Blut“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), S. 437–467 [457–459], und Nicole Chareyron, „Le sang des martyrs de Nicopolis (1396)“, in: *Le sang au Moyen Âge* (wie Anm. 37), S. 321–330.

- 43 Felicitas Schmieder, „Menschenfresser und andere Stereotype gewalttätiger Fremder – Normannen, Ungarn und Mongolen (9.–13. Jahrhundert)“, in: *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*, hg. v. Manuel Braun und Cornelia Herberichs, München 2005, S. 159–179; Daniel Baraz, „Violence or Cruelty? An Intercultural Perspective“, in: *A Great Effusion of Blood? Interpreting Medieval Violence*, hg. v. Mark D. Meyerson, Daniel Thierry und Oren Falk, Toronto 2004, S. 163–189; Merrall Llewelyn Price, *Consuming Passions. The Uses of Cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, New York und London 2003, S. 5–7; Oschema, „Blood-Brothers“ (wie Anm. 8), S. 282–287. – Dasselbe Motiv erscheint übrigens auch in byzantinischen Texten gegen den lateinischen Westen gewendet, s. *Krone der Komnenen* (Anm. 23), S. 96.
- 44 Außer in historiographischen Texten wären solche Verweise auch in Bußbüchern zu erwarten, wo der Verweis auf den Blutkonsum aber zumeist im Kontext von Sexual- und Speisevorschriften oder des Verbots magischer Praktiken steht, s. Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln, Weimar und Wien 1999 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 43), S. 67 f., 167–169 und 196 f.; vgl. etwa die Vorgaben des „Pœnitentiale Theodori“, in: *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland*. Bd. 3, hg. v. Arthur W. Haddan und William Stubbs, Oxford 1871 [ND 1964], S. 173–204 [182; I 7,3]: *Qui sanguinem aut semen biberit, Illius annis peniteat*. Insgesamt scheint sich die Bezugnahme auf heidnische Praktiken hier stark auf die von der Kirche verbotene Brandbestattung zu konzentrieren, s. Ludger Körntgen, *Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher*, Sigmaringen 1993 (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, 7), S. 190 f.;



Auf lange Sicht bereitete die Kontinuität der christlichen Lehre im Bezug auf das Blut in einer anderen zentralen Frage dagegen Verständnisprobleme, nämlich bei der Interpretation des zentralen Ritus der Eucharistie. Schließlich handelte es sich bei diesem kommemorativen Ritual um die Einverleibung des Leibes und des Blutes Christi selbst, so dass unmittelbar der Gedanke an Kannibalismus naheliegen musste, der in frühen anti-christlichen Schriften und den dagegen gerichteten Verteidigungstraktaten auch an entsprechend prominenter Stelle erscheint.<sup>45</sup> Im 9. Jahrhundert erklärte dann der Mönch Paschasius Radbertus, der einen ganzen Traktat der Frage nach dem Fleisch und Blut Christi widmete, die eucharistische Form von Brot und Wein unter anderem als sublimierend-geisthafte Repräsentation. Die Substanzen stünden zwar für den realen Leib des Erlösers, aber Paschasius Radbertus räumt ein, dass es auch

allzu hart gegen menschliche Sitten verstoßen [würde], wenn das heilbringende Fleisch, aber immerhin das Fleisch des Menschen Christus, in seine eigentliche Gestalt und Farbe umgewandelt und Wein in rohes Blut gewandelt zu genießen wäre.<sup>46</sup>

In den folgenden Jahren entspannte sich eine Debatte über die Natur des eucharistischen Opfers, aber diese scheint über einen recht engen

---

vgl. auch Bruno Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2005, S. 378–380. Dumézil weist auf die Quellenproblematik im weiteren Kontext hin: Mitteilungen christlicher Autoren zu paganen (und bereits konvertierten) Gesellschaften wurden meist mit grossem zeitlichem Abstand zu den Ereignissen niedergeschrieben, so dass der Detailwert gering ist (ebd., S. 144).

- 45 Price, *Consuming Passions* (wie Anm. 43), S. 33. Interessanterweise begegnen schon ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. analoge Anschuldigungen gegen Juden, obwohl hier die entsprechende Grundlage im Ritus fehlt (ebd., S. 33 f.).
- 46 Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine domini*, hg. v. Beda Paulus, Turnhout 1969 (CCCM, 16), S. 69: *Idcirco sicut in isto saporem panis aut colorem non adendimus ita namque si mutaretur in carnem, nihil amplius caro Christi esset quam est quia totum spiritale est quod comedimus. Immo durius esset contra consuetudinem humanam licet carnem salutis, tamen carnem hominis Christi in speciem et colorem ipsius mutatam et uinum in cruorem conuersum accipere.* Die zitierte Übersetzung des zweiten Satzes nach Paschasius Radbert, *Vom Leid und Blut des Herrn*, übers. v. Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln und Trier 1988 (Christliche Meister, 34), S. 51 f. – Vgl. David Appleby, „Beautiful on the Cross, Beautiful in his Torments“. The Place of the Body in the Thought of Paschasius Radbertus“, in: *Traditio* 60 (2005), S. 1–46.

Kreis hinaus keine stärkere Wirkung entfaltet zu haben.<sup>47</sup>

Virulent wurde das Problem ab dem 11. Jahrhundert, als die Frage der Eucharistie vermehrt diskutiert wurde, bevor das IV. Laterankonzil im Jahre 1215 schließlich die Lehre von der Transsubstantiation dogmatisch festschrieb.<sup>48</sup> Schon vorher hatten sich zwischen dem lateinischen Westen und der byzantinischen Kirche des Ostens Differenzen im Bezug auf das Verständnis der Eucharistie ergeben; so begann man im 12. Jahrhundert in der römischen Westkirche, für die Mahlsfeier die spezifische Form der Hostie zu gebrauchen.<sup>49</sup> Zugleich entwickelte sich in den religiös-mystischen Texten dieser Zeit bis zum Ende des Mittelalters eine drastische Bildlichkeit von Leib und Blut Christi.<sup>50</sup> Dafür, dass auch breitere Kreise der Bevölkerung von dieser Entwicklung berührt wurden, sorgten unter anderem die jetzt erstmals kodifizierten Vorschriften zur regelmäßigen Teilnahme an der Mahlfeier an hohen Festtagen.<sup>51</sup>

### Heidnische Bräuche

Es ist bezeichnend, dass ausgerechnet vor diesem Hintergrund auch das Ritual der Blutsbrüderschaft wieder in unseren Quellen erscheint. Gelegenheit hierzu boten zum einen, wie das eingangs zitierte Beispiel Petachjas zeigt, die erneuerten Kontakte in den Osten des europäischen Kontinents und den asiatischen Raum hinein, die in den Texten zum Fortschreiben altbekannter Motive führen konnten. Ebenso wie Petachja betont nämlich auch dessen Zeitgenosse Niketas Choniates,

47 Siehe zuletzt Celia Chazelle, „Exegesis in the Ninth-Century Eucharist Controversy“, in: *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, hg. v. ders. und Burton van Name Edwards, Turnhout 2003 (Medieval Church Studies, 3), S. 167–187 und 245–258, sowie Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991, S. 14–16.

48 Im Überblick Price, *Consuming Passions* (wie Anm. 43), S. 25–41, und Rousseau, *Goût du Sang* (wie Anm. 24), S. 105–119. Zur Bedeutung der Eucharistie für die spätmittelalterliche Frömmigkeit insgesamt Rubin, *Corpus Christi* (wie Anm. 47).

49 Rousseau, *Goût du Sang* (wie Anm. 24), S. 108 f.

50 Vgl. allgemein Peter Dinzelbacher, „Das Blut Christi in der Religiosität des Mittelalters“, in: ders., *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, Paderborn u. a. 2007, S. 147–180, der auf die steigende Verehrung des „Blutes Christi“ ab dem hohen Mittelalter, vor allem aber ab dem 13. Jahrhundert hinweist [149]; s. a. mehrere der Beiträge in *Le sang au Moyen Âge* (wie Anm. 37), v. a. in Abschnitt IV: „Dévotion et expérience spirituelle“.

51 Rubin, *Corpus Christi* (wie Anm. 47), S. 64 und 147–149.

dem wir eine Chronik der Ereignisse des 12. Jahrhunderts aus byzantinischer Sicht verdanken, dass die Skythen Wasserläufe auf ihren Pferden und mit der Hilfe von Flößen auf abgedichteten Ledersäcken überqueren.<sup>52</sup> Bemerkenswerter als dieses Wiederaufgreifen bereits in der Antike tradiertter Zuschreibungen erscheint aber die Anwendung des Motivs der Blutsbrüderschaft in verändertem Bezugsrahmen: Mit der Verschiebung des Aktionshorizonts der einschlägigen Autoren ging auch ein Wandel der Attribuierung einher. So verfasste am Ende des 12. Jahrhunderts der walisische Kleriker Giraldus Cambrensis, der sich im Umfeld des englischen Königssohns Johann (des späteren Königs Johann „Ohneland“) aufgehalten hatte und mit ihm nach Irland gereist war, eine landeskundlich ausgerichtete Beschreibung dieser Insel und ihrer Bewohner. Dieser Text enthält ein ganzes Kapitel, in dem Giraldus mit offensichtlich polemischer Intention eine Bündnisform schildert, die hier praktiziert und die als einzige von den Iren als verbindlich angesehen werde. Schon die Überschrift dieses Abschnitts macht die Absicht des Autors deutlich, denn er spricht von einem „Beweis für die Niedertracht [der Iren] und einer neuen Form der Ehe“.<sup>53</sup>

Auch bei Giraldus steht der Bündnischarakter der Beziehung im Vordergrund. Um diese herzustellen und zu befestigen, so der Autor, treffen sich die Beteiligten an einem heiligen Ort, wo sie zunächst eine künstliche Verwandtschaft (*compaternitatis foedera*) schließen. Daraufhin tragen sie sich gegenseitig drei Mal um die Kirche, bevor sie in

52 *Krone der Komnenen* (wie Anm. 23), S. 132 f.

53 Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica*, hg. v. James F. Dimock, London 1867 (Rolls Series, 21/5), S. 167: *De argumento nequitiae, et novo desponsationis genere*. Zur Person s. knapp Michael Richter, „Giraldus Cambrensis“, in: *Hauptwerke der Geschichtsschreibung* (wie Anm. 9), S. 227–229, und Robert Bartlett, *Genald of Wales, 1146–1223*, Oxford 1982. – Die Bezeichnung als *desponsatio* veranlasste John Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, New York 1994, S. 259–261, hier von einer kirchlich sanktionierten, gleichgeschlechtlichen Beziehung auszugehen. Zu dieser höchst umstrittenen These s. jüngst die Beiträge in *The Boswell Thesis. Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, hg. v. Mathew Kuefler, Chicago 2006. Ähnliche Berichte erscheinen auch in stärker literarischen Quellen, die hierbei zum Teil auch mit dem Begriff der Freundschaft operieren. Dies gilt etwa für die Bodleian-Version der Reisen Mandevilles, s. *Mandeville's Travels. Text and Translations*. 2 Bde., hg. v. Malcolm Letts, London 1953 (The Hakluyt Society. Series II, 101), Bd. 2, S. 478: *And gif any discord be amongis hem, ther may non accorde be made or ecche of hem haue dronken of othbris blode, and thenne they waxe sffrendis*.

diese eintreten und dort unter zahlreichen religiösen Riten wie in einer Ehe unauflöslich miteinander verbunden werden (*tanquam desponsatione quadam indissolubiter foederantur*). An letzter Stelle steht dann, zur stärkeren Befestigung ihrer Freundschaft (*amicitia*) und geradezu als Vollzug der Verbindung (*quasi negotii consummatio*), das gegenseitige Trinken des Blutes der Partner, das Giraldus als Übernahme von heidnischen Riten brandmarkt.<sup>54</sup>

Die Verbindung mit dem Freundschaftsbegriff und dem Heidentum ist zentral für die Interpretation von Giraldus' Beschreibung und zeigt zugleich die potentielle Ambivalenz des Blutpaktes auf. Nur kurze Zeit später begegnen wir dem Motiv in einem weiteren Text über eine nord-europäische Gesellschaft: Saxo Grammaticus, der um 1200 in lateinischer Sprache eine „Geschichte der Dänen“ verfasste,<sup>55</sup> berichtet von einem Pakt zwischen dem ersten Dänenkönig Hading und einem Piraten namens Liser. Diese Verbindung verweist bereits insofern auf den Bereich des Legendenhaften, als sie durch den Einfluss eines alten Mannes zustande gekommen sein soll, dessen Einäugigkeit ihn unschwer als Odin erkennen lässt.<sup>56</sup> Aufschlußreich ist aber vor allem der hierauf folgende Hinweis: Der Autor teilt mit, dass die eigenen Vorfahren Bünd-

54 Giraldus Cambrensis, *Topographia* (wie Anm. 53), 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 appositis, 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 gentiliū 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 interrumpit desponsationem.*

55 Zu Autor und Werk s. Ruprecht Volz, „Saxo Grammaticus“, in: *LexMA* 7, Sp. 1422 f., und die Beiträge in *Saxo Grammaticus. Fra storiografia e letteratura*, hg. v. Carlo Santini, Rom 1992. Einen spezifischen Aspekt der Darstellungstechnik Saxos beleuchtete kürzlich Carla Del Zotto, „Paradigmi agiografici nella storiografia medievale sulla conversione della Scandinavia“, in: *Rivista di cultura classica e medioevale* 47/2 (2005), S. 361–381 [375–381].

56 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum. 2 Bde.*, hg. v. Karsten Friis-Jensen, übers. v. Peter Zeeberg, Kopenhagen 2005, Bd. 1, S. 110 [16,7]: *Spoliatum nutrice Hadingum grandaeus forte quidam altero orbus oculo solitariū miseratus Lisero cuidam pirate solenni pactionis iure conciliat.*

nisse dadurch bekräftigt hätten, dass sie ihr Blut in ihren Fußabdrücken vermischten, um somit ihren Freundschaftspakt zu befestigen.<sup>57</sup> Saxo kennzeichnet diesen Hinweis ausdrücklich als erklärenden Blick in die Vergangenheit, was den Gedanken nahelegt, dass wir es hier wohl eher mit einer „invention of tradition“ zu tun haben, einer identitätsstiftenden Neubeschreibung der eigenen Geschichte, denn mit einem Reflex lebendiger Traditionen. Sicher ist zumindest, dass zum Zeitpunkt der Niederschrift eine Erläuterung der Technik des Blutspaktes nötig schien.

Erstaunlich ist diese Feststellung zumal vor dem Hintergrund der in eben dieser Zeit verschrifteten Texte der nordischen Sagas und der germanischen Götter- und Heldenmythen.<sup>58</sup> Häufiger als in den historiographischen Texten im engeren Sinne finden wir hier Hinweise auf Blutsbrüderschaften, die zudem überwiegend in einer Form geschlossen werden, welche der von Saxo beschriebenen ähnelt.<sup>59</sup> Im sogenannten „Rasengang“ schnitt man einen Streifen Rasen aus und stellte ihn auf; die zu verbindenden Partner ließen dann ihr Blut in das freigelegte Erdreich zusammenfließen bevor sie sich unter dem hochgehobenen Rasenstreifen hindurch bewegten – eine Symbolik die offensichtlich auf die künstliche Befestigung einer Geburtsgemeinschaft abzielte. Blutsbrüderschaften durch den gegenseitigen Konsum, so wie sie das moderne Bild prägen, sind dagegen in diesen Texten kaum zu finden, zumal viele der relevanten Schilderungen selbst recht vage gehalten sind und sich erst im interpretativen Zugriff des Historikers als Blutsbündnisse herausstellen.

Dies gilt auch für einen anderen Bereich, aus dem uns mehrere solcher Paktschlüsse überliefert sind:<sup>60</sup> Die irische Heldendichtung, zumal die Gruppe um den „Nationalhelden“ Cuchullainn, überliefert mehrere Fälle von Blutsbrüderschaften, die interessanterweise sogar als „Unfall“

57 Ebd.: *Siquidem icturi foedus ueteres uestigia sua mutui sanguinis aspersione perfunde re consueuerant, amicitiarum pignus alterni cruoris commercio firmaturi.*

58 Zum Quellenwert und der Charakteristik dieser Texte vgl. jüngst Dominik Waßenhoven, *Skandinavien unterwegs in Europa (1000–1250). Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage*, Berlin 2006 (Europa im Mittelalter, 8), S. 39–54.

59 Zur rituellen Ausformung s. ausführlich Leopold Hellmuth, *Die germanische Blutsbrüderschaft. Ein typologischer und völkerkundlicher Vergleich*, Wien 1975, S. 60–85.

60 Das relevante Material versammelt John C. Hodges, „The Blood Covenant among the Celts“, in: *Revue Celtique* 44 (1927), S. 109–156.

zustande kommen können.<sup>61</sup> Doch auch im irischen Umfeld sind zwei grundlegende Muster zu erkennen. Zum einen wird der Abschluss solcher Blutsbündnisse meist Heldengestalten zugeschrieben, die dem eigentlichen historischen Geschehen entrückt sind. Zum anderen erscheinen auch hier Beispielfälle, in denen erst die Interpretation vor dem heute anzutreffenden Imaginarium der leicht als „primitiv“ oder „archaisch“ eingestuften Blutsbrüderschaft dazu führt, die eigentlich vage geschilderten Paktschlüsse unter dieser Kategorie zu verhandeln. Besonders deutlich wird dies in Fall eines Gedichts unsicherer Herkunft, das die Begegnung zwischen den beiden Mönchen Cormac und Columcille schildert. Columcille wird der Vorschlag in den Mund gelegt, einen bis zum Tag des jüngsten Gerichts haltenden „Bund im Fleisch, wie Christus es bestimmt hat“ zu schließen. Beschrieben wird dieser dann genauer mit der Aufforderung an Cormac: „Binde auf die Daumen meiner Hände, / oh Cormac der vielen Ehren, / den Kreis unserer edlen Verbindung, [...]“<sup>62</sup> Der Schritt von diesem Bild zur Blutsbrüderschaft wird erst nachvollziehbar, wenn man die Beschreibung mit analogen Berichten in Beziehung setzt – im konkreten Fall Tacitus' Bericht über die Praxis der Iberer und Armenier, die sich angeblich zum Bündnisabschluss die Hände zusammenbanden und dann durch einen Schnitt ihr Blut vermischten.<sup>63</sup>

Solche Analogieschlüsse über Jahrhunderte hinweg sind unzweifelhaft methodisch problematisch. Gleichwohl stellt sich die irische Tradition als äußerst ambivalent dar, denn neben den angeführten literarischen Verweisen, die häufig in eine mythische Vorzeit zielen,<sup>64</sup> be-

61 Ebd., S. 127–129. In den beiden geschilderten Episoden aus *Tochmarc Emere* und *Aided Lugdach ocus Derbforaille*, kommt eine „Blutsbrüderschaft“ dadurch zustande, dass Cuchulainn der Königstochter Derbforaill/Dervorgil einen blutigen Stein aus der Seite saugt. Der (hier einseitige) Blutkonsum stellt in der Logik der Erzählung dann ein Eehindernis dar, wie es auch von leiblicher Verwandtschaft zu erwarten wäre.

62 „Columcille cecinit, when Cormac came to him from his own country“, in: *The Life of St. Columba, Founder of Hy*, hg. v. William Reeves, Dublin 1857, S. 270–75 [273]: *Let us therefore form our union, / As Christ has ordained, in the flesh; / Not to be dissolved till the judgment-day, / By us, O Cormac, offspring of Liathan. / Bind upon the thumbs of my hands, / O Cormac of many dignities, / The coils of our noble union, / As long as beautiful-coloured Dairmagh shall last.*

63 Vgl. Anm. 28; Hodges, „The Blood Covenant“ (wie Anm. 60), S. 147–149.

64 Dies trifft auch für das bekannte *Boroma* zu, s. „The Boroma“, hg. v. Whitley Stokes, in: *Revue Celtique* 13 (1892), S. 32–124 [72–77]; vgl. Hodges, „The Blood

gegnet zumindest ein Ereignis in mehreren, voneinander zum Teil abhängigen Annalen, die auf eine Blutsbrüderschaft hinweisen. Im Jahre 1277 wurde der irische König Brian vom Sohn des Grafen von Clare gefangen genommen, obwohl, wie die Annalen von Ulster und weitere Texte berichten, die beiden Protagonisten angeblich ihr Blut zur Bekräftigung eines Bündnisses in einem Gefäß vermischt hatten.<sup>65</sup> Die hier anklingende Pflicht zur gegenseitigen Unterstützung und Treue, die in einem spektakulären Akt gebrochen wurde, baut in der Logik der Quellen aber nicht nur auf diesem archaisierenden Bild auf, sondern der Ritus wird zugleich mit christlichen Praktiken in einen synkretistischen Zusammenhang gebracht, der auch die Darstellung von Giraldus Cambrensis kennzeichnete – die Rede ist hier vom Austausch gegenseitiger Eide über den Reliquien der Heiligen, Glocken und dem Bischofsstab.<sup>66</sup>

Schon in der Zeit der Niederschrift des Berichts, so lässt sich schließen, erscheint das geschilderte Ritual also in einer ambivalenten Form, die pagane und christliche Elemente miteinander vermischt. Eine Rekonstruktion des historischen Hintergrunds ist auf der Basis solchen Quellenmaterials kaum mit größerer Sicherheit zu leisten, spielt hier doch nicht nur der Interpretationshorizont des modernen Historikers mit hinein, sondern auch die in Anschlag zu bringende Absicht des jeweiligen Verfassers.

Deutlicher wird dieser zuletzt angesprochene Einfluss auf die Darstellung der berichteten Ereignisse in einem anderen Kontext, in dem Hinweise auf Blutsbrüderschaften auftreten: an der Kontaktlinie zwischen christlichen und andersgläubigen Kulturen im europäischen Os-

---

Covenant“ (wie Anm. 60), S. 113–117.

- 65 Die Textbelege bei Hodges, „The Blood Covenant“ (wie Anm. 60), S. 135 f., mit knappen Hinweisen zum Entstehungszeitpunkt der Texte. Die Überlieferung in den Annalen von Loch Cé und den Annalen von Clonmacnois steht in einem engen Textzusammenhang, s. *The Annals of Loch Cé. 2 Bde.*, hg. v. William M. Hennessy, London 1871 (Rolls Series, 54), Bd. 1, S. xlii.
- 66 So heißt es beispielsweise in den Annalen von Loch Cé: *Brian Ruadh O'Briain, king of Mumba [Munster], was apprehended, in treachery, by the son of the Earl of Clare, after they had poured their blood in the same vessel, and after they had formed gossipred, and after they had exchanged mutual vows by the relics, bells and croziers of Mumba; and he was afterwards drawn between steeds by the Earl's son.* (Annals of Loch Cé (wie Anm. 65), Bd. 1, S. 481, zu 1277; s. a. Hodges, „The Blood Covenant“ (wie Anm. 60), S. 136.)

ten und in den islamisch dominierten Gebieten von der Levante bis nach Nordafrika. Während nämlich Girardus' Beschreibung Irlands die Blutsbrüderschaft zu einer heidnischen Tradition erklärte,<sup>67</sup> verschob sich diese Zuschreibungstradition in den folgenden Jahrhunderten, bis sie geradezu zu einem Kennzeichen „sarazenischer“ Gebräuche werden konnte. Im 14. Jahrhundert verband Jean le Bel beide Aspekte in seiner *Ars d'amour, de vertu et de boneurté*, indem er die Vermischung des Blutes, allerdings ohne dessen gegenseitigen Konsum, als Technik zur Befestigung von Bündnissen und Freundschaften beschreibt, welche bei den Heiden der Antike üblich gewesen sei, die zu seiner Zeit aber noch bei den Sarazenen praktiziert werde.<sup>68</sup> Hintergrund dieser Ausführungen ist eigentlich seine Diskussion des Kusses als eines effizienten Mediums zur Verbindung zweier Seelen,<sup>69</sup> so dass wir an dieser Stelle auf engstem Raum einen Aspekt der Differenzsetzung zwischen dem christlich spiritualisierten Denken und den auszugrenzenden, der Materie verhafteten Praktiken der Ungläubigen beobachten können.

### Verräter an der Christenheit

Die exkludierende Wirkung ließ sich aber nicht nur gegen jene Anhänger eines anderen Glaubens ausspielen, deren Ausgrenzung aus der lateinischen Binnensicht kaum in Frage stand, also pagane Völkerschaften wie die bereits erwähnten Kumanen oder Anhänger des Islam (die topischen „Sarazenen“),<sup>70</sup> sondern gegebenenfalls auch zur Polemik gegen

67 Dies gilt auch Matthäus Paris, der ein halbes Jahrhundert später den Anführern von Galloway ähnliche Sitten zuschrieb und explizit von den *barbari illi* sprach, s. Matthaeus Paris, *Chronica majora*. 7 Bde., hg. v. Henry R. Luard, London 1872–83 (Rolls Series, 57), Bd. 3, S. 365.

68 Jean le Bel, *Li ars d'amour, de vertu et de boneurté*. 2 Bde., hg. v. Jules Petit, Brüssel 1867–69, Bd. 1, S. 164 f.: *Un autre signe poons prendre par les fais des anchiens; et encore le maintient li Sarrazin: s'aucuns volsist à un autre aliance u amisté faire, il se soloient faire sainier en un vaissiel, pour lor sanc faire meller ensanle, en signe de conjunction et d'unité de coages.*

69 Ebd., S. 163–165; vgl. zur Symbolik des Kusses in verschiedenen Zusammenhängen im späten Mittelalter Kiril Petkov, *The Kiss of Peace. Ritual, Self, and Society in the High and Late Medieval West*, Leiden und Boston 2003, sowie zusammenfassend mit weiteren Literaturhinweisen Oschema, *Freundschaft und Nähe* (wie Anm. 33), S. 488–500.

70 Hierzu ausführlicher John C. Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, und Philippe Sénac, *L'Occident médiéval face à l'Islam*.



Christen verwenden, die einer Verbindung mit ihnen verdächtigt wurden. Ein eklatantes Beispiel bietet etwa das Schreiben, mit dem Graf Balduin IX. von Flandern als neugekrönter Kaiser von Byzanz im Mai 1204 Papst Innozenz III. und den Fürsten des Westens von den Ereignissen berichtete, die zu seiner Erhebung geführt hatten. Im Hintergrund stehen hier die turbulenten Ereignisse des 4. Kreuzzugs, der bekanntermaßen von Venedig gegen Konstantinopel gelenkt werden konnte und nun entsprechenden Erklärungsnotstand schuf, hatte man doch anstatt gegen Ungläubige gegen Christen gekämpft. Eine Möglichkeit der Rechtfertigung bestand darin, die unterlegenen Anhänger der Ostkirche als Verbündete der Heiden zu brandmarken, und Balduin führte entsprechend aus, dass sie tatsächlich mit ihnen nach heidnischem Brauch Bruderschaften geschlossen hätten und Freundschaften eingegangen seien, indem sie mit ihnen gegenseitig ihr Blut getrunken hätten.<sup>71</sup>

Der Boden für derlei Anwürfe war indessen schon vorher bereitet, da im lateinischen Westen offenbar seit längerem Gerüchte über solche Bündnisse der Griechen mit den Glaubensfeinden kursierten. Im Westen war das Bündnis bekannt, das Kaiser Isaak Angelos (wohl 1186) mit Saladin geschlossen hatte, und offenbar malte man sich die Formen der Verbindung recht drastisch aus: Niketas Choniates teilt in seiner Chronik mit, dass unter den Soldaten Friedrich Barbarossas, die auf dem 3. Kreuzzug den Landweg in den Osten eingeschlagen hatten, die Vorstellung verbreitet gewesen sei, Isaak habe mit

---

*L'image de l'autre*, Paris <sup>2</sup>2000. Siehe a. Ekkehart Rotter, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*, Berlin und New York 1986, und die Beiträge in *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*, hg. v. Heinz Gaube, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter, Mainz 2005, sowie in *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*, hg. v. Odilo Engels und Peter Schreiner, Sigmaringen 1993.

71 *De oorkonden der graven van Vlaanderen (1191-aanvang 1206)*. 3 Bde., hg. v. Walter Prevenier, Brüssel 1964–71, Bd. 2, S. 574: *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 Bericht wurde unmittelbar nach der Einnahme Konstantinopels verfasst, s. Alfred J. Andrea, „Essay on Primary Sources“, in: *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople*, hg. v. Donald E. Queller und Thomas F. Madden, Philadelphia <sup>2</sup>2000, S. 299–318 [309 f.]. Zu den Ereignissen des 4. Kreuzzugs und ihren Auswirkungen zuletzt Angeliki Laiou (Hg.), *Urbs Capta. The Fourth Crusade and its Consequences*, Paris 2005.

[...] dem Herrn der Sarazenen [...] wie es bei den Sarazenen Brauch ist, wenn man eine Freundschaft schließt, sich die Adern an der Brust geritzt und das ausströmende Blut wechselweise getrunken.<sup>72</sup>

Deutlich tritt hier der Gedanke an die Randständigkeit des Phänomens in den Vordergrund, wie bereits im Schreiben Balduins IX. und in der späteren Darstellung Jean le Bels zu erkennen. Die Vermischung des Blutes wird den Heiden oder Sarazenen als Tradition zugeschrieben, wobei der Verweis auf das Motiv auch dazu dienen konnte, gewissermaßen verräterische Christen auszugrenzen, die eine solche Verbindung als Verschwörer mit dem Glaubensfeind eingegangen seien. An sich genügt natürlich schon der Hinweis auf irgendeine Übereinkunft, um den betroffenen Christen zu verunglimpfen.<sup>73</sup>

Ein kurzer Blick auf ein konkretes Beispiel kann aber verdeutlichen, wie das Bild der Blutsbrüderschaft in einer erzählerischen Tradition verwendet werden konnte, um die Mitteilung zu dramatisieren: Zu den bekanntesten Blutsbrüderschaften im Kontext der Kreuzfahrerstaaten des 12. und 13. Jahrhunderts zählt jene, die Graf Raimund III. von Tripolis mit Saladin geschlossen haben soll und von der uns Alberich von Troisfontaines in seiner Chronik berichtet.<sup>74</sup> Graf Raimund, Herr der Grafschaft von Tripolis und des Fürstentums Galiläa, gehörte in den 1180er Jahren zu den bestimmenden Figuren im Königreich Jerusalem, über das er zweimal die Regentschaft ausübte, unter anderem für den regierungsunfähigen König Balduin V. Ihm wurden Aspirationen auf den Thron nachgesagt, aber letztlich setzte sich sein Konkurrent Guido von Lusignan 1186 als Herrscher durch.<sup>75</sup>

72 *Abenteurer auf dem Kaiserthron. Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos (1180–1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates*, übers. v. Franz Grabler, Graz, Wien und Köln 1958, S. 213. Siehe a. Oschema, „Blood-Brothers“ (wie Anm. 8), S. 287–290.

73 Oschema, „Blood-Brothers“ (wie Anm. 8), S. 290; vgl. Tolan, *Saracens* (wie Anm. 70), S. 96 f., zur Kritik an pragmatischen Abkommen mit muslimischen Herrschern im Spanien des 9. Jahrhunderts.

74 Über Alberich, einen Zisterzienser aus dem Kloster Troisfontaines der ab ca. 1232 mit der Arbeit an seiner Chronik begann, ist nur wenig bekannt, s. Jan Prelog, „Alberich von Troisfontaines“, in: *LexMA 1*, Sp. 282, und Mireille Chazan, „Aubri de Trois-Fontaines, un historien entre la France et l'Empire“, in: *Annales de l'Est* 36 (1984), S. 162–192.

75 Hierzu knapp Hans Eberhard Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart <sup>8</sup>1995, S. 116–124. Das Leben von Raimund III. von Tripolis wurde zuletzt monogra-

In der für das christliche Heer katastrophalen Schlacht von Hattin im Jahre 1187 konnte Raimund als einer von wenigen knapp entkommen und schon rasch erzählte man sich, dass sein Überleben mit einem geheimen Bündnis mit Saladin zusammengehangen habe. Die anonym überlieferte *Historia peregrinorum*, die in den 1190er Jahren und damit zeitnah zu den Ereignissen verfasst wurde, spricht aber lediglich davon, dass Raimund zu einem *familiaris* Saladins geworden sei, sich also in den Schutz seines Hofes begeben hatte.<sup>76</sup> Ein Jahrhundert später verwies Guillaume de Nangis zwar präzisierend auf ein Bündnis zwischen Raimund und Saladin, ließ dessen genauere Formen aber offen. Lediglich bei der Schilderung von Raimunds Tod fügte er ein weiteres Detail hinzu, welches die Niederträchtigkeit des Grafen unterstreichen sollte: Als man ihn nämlich tot und nackt auf seinem Bett liegend fand, habe man sehen können, dass er beschnitten gewesen und folglich zur „Sekte der Sarazenen“ übergetreten sei.<sup>77</sup>

Während diese Darstellung zwar keinen Zweifel an der Rollenzuschreibung lässt, ist im Text Alberichs von Troisfontaines ein wesentlich polemischerer Zug erkennbar, wenn es heißt, Raimund und Saladin hätten zur Befestigung ihrer Verschwörung gegen das Königreich Jerusalem gegenseitig von ihrem Blut getrunken.<sup>78</sup> Den Höhepunkt der Dramatisierung erreichte das Ereignis dann in der Darstellung des sogenannten *Ménestrel de Reims*, der seiner Erzählung eine Form gab, die sich vermutlich an eine breitere Hörerschaft zur Unterhaltung wandte. Hier wird die Verbindung zwischen Raimund und Saladin lebendig

phisch behandelt von Marshall W. Baldwin, *Raymond III of Tripolis and the Fall of Jerusalem (1140–1187)*, Princeton 1936.

- 76 „Historia Peregrinorum“, in: *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I.*, hg. v. Anton Chroust, Berlin 1928 (MGH SRG N.S., 5), S. 116–172 [119]: *Exinde accidit, ut comes in odium regis se familiarem redderet Saladino*. Zum Text s. knapp Wilhelm Wattenbach und Franz-Josef Schmale, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnum*. Bd. 1, Darmstadt 1976, S. 102 f.
- 77 Guillaume de Nangis, *Chronique latine*. 2 Bde., hg. v. Hercule Géraud, Paris 1843, Bd. 1, S. 86 f. Zu Leben und Werk Guillaumes, der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Umfeld des Klosters St. Denis wirkte, s. Pascal Bourgain, „Nangis, Wilhelm v.“, in: *LexMA* 6, Sp. 1015.
- 78 Alberich von Troisfontaines, „Chronica“, hg. v. Paul Scheffer-Boichorst, in: *MGH Scriptores in folio*. Bd. 23, Hannover 1874, S. 631–950 [860]: [...] *et ut super hoc alter alteri faceret fidem, alter alterius bibendo sanguinem fedo federe sunt coniuncti*.

als Dialog vorgeführt, in dem die Protagonisten ihre Handlungen sprechend vorführen und Raimunds „tödlichen Verrat“<sup>79</sup> kommentieren:

„Bei Mahomet, meinem Gott!“ sagt Saladin, „ihr sprecht wohl. Ihr werdet all dies auf Euer Gesetz beschwören, und noch mehr: denn wir werden gemeinsam unser Blut fließen lassen und einer soll das Blut des anderen als Zeichen des Bundes trinken, so dass wir eins werden mögen.“ So wie Saladin es sagte, wurde es getan, und sie ließen beide ihr Blut fließen und tranken jeder das Blut des anderen.<sup>80</sup>

Ganz offensichtlich entwickelte sich die Darstellungsweise der mitgeteilten Ereignisse also entsprechend den Bedürfnissen des jeweiligen Autors, ohne dass wir damit dem Kern der historischen Realität wirklich näher kommen können. Wenn das Motiv der Blutsbrüderschaft vor allem in den späteren Texten aufscheint, bedeutet das an sich noch nicht, dass die beiden Verbündeten nicht tatsächlich diese Form des Paktes gebraucht hätten. Es scheint angesichts der in den vorigen Abschnitten dargelegten Hintergründe aber doch wahrscheinlicher, dass der Konsum des Blutes hier als gestalterisches Motiv zur möglichst dramatischen oder polemischen Ausschmückung der Schilderung angewandt wurde. Analoge Beispiele, in denen die Blutsbrüderschaft erst in der späteren historiographischen Ausgestaltung aufscheint, lassen sich ohne weiteres finden, etwa in der weit verbreiteten Polemik gegen den zwischen 1307 und 1314 vom französischen König Philipp IV. aufgelösten Templerorden oder einzelne seiner Mitglieder.<sup>81</sup> Auch hier wurde der

79 *Récits d'un ménestrel de Reims au treizième siècle*, hg. v. Natalis de Wailly, Paris 1876, S. 19. Zu diesem breit rezipierten Textkorpus, für dessen Autor de Wailly die Bezeichnung als „Ménestrel de Reims“ vorgeschlagen hat, s. Gillette Tyl-Labory, „Récits d'un Ménestrel de Reims“, in: *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, hg. v. Geneviève Hasenohr und Michel Zink, Paris 1992, S. 1247.

80 *Récits d'un ménestrel de Reims* (wie Anm. 79), S. 18: *Par Mahom mon Dieu! dist Solehadins, vous dites bien. Vous le jurerez tuit sour vostre loi, et ferez plus: car nous nous saingnerons tuit ensemble, et bevvera li uns dou sanc à l'autre en forme d'aliance, et que nous soiens tuit un. Ainsi que Solehadins le devisa ainsi fu fait, et furent saingnié tuit ensemble, et burent li uns dou sanc à l'autre.*

81 Siehe Oschema, „Blood-Brothers“ (wie Anm. 8), S. 296 f. Zum Templerorden zuletzt im Überblick Alain Demurger, *Les templiers. Une chevalerie chrétienne au Moyen Âge*, Paris 2005, sowie mit besonderer Schwerpunktsetzung auf die Polemik gegen den Orden Helen Nicholson, *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights. Images of the Military Orders 1128-1291*, Leicester, London und New York 1993.

Blutspakt über die Grenzen der Religionsgemeinschaft hinweg als ausgrenzendes Argument in Anschlag gebracht, wobei es augenscheinlich keiner weiteren Erläuterung des Bildes bedurfte.

Über die (theoretische) Wirksamkeit der Blutsbrüderschaft war man sich wohl weitgehend im Klaren, denn es begegnen lediglich knappe Hinweise auf deren Status als Ausdruck der Liebe und der gegenseitigen Bindung sowie auf die Praxis der Partner, sich hinfort als Brüder anzureden. Zugleich aber, und dies machen die vorgeführten Belege ebenso deutlich, überwiegt in den lateinischen Quellen eine ausschließlich negative Einschätzung dieses Rituals, das eindeutig als fremdartig-kritischer Akt erscheint: Blutsbrüderschaften vereinen vorzugsweise Verräter an der christlichen Sache, ausgesprochene Barbaren oder anderweitig problematische Figuren.<sup>82</sup> Bezeichnend ist etwa eine Fortbildung des Motivs an der Epochenschwelle zur Frühen Neuzeit hin – in der Bilderwelt, welche die Figur des Teufels umgab, nahm nun der Blutspakt eine besondere Stellung ein, da Satan jetzt regelmäßig nicht nur einen unterzeichneten Vertrag von jenen einforderte, die ihm ihre Seele verkauften, sondern dieser häufig auch mit dem eigenen Blut unterzeichnet werden musste.<sup>83</sup>

### Lektüren und Misslektüren – ein Fazit

Solche Erscheinungen führen uns aber nicht nur aus dem gewählten Untersuchungszeitraum, sondern auch in veränderte Motivwelten. Gleich-

82 Letzteres trifft etwa auf die beiden Protagonisten eines Abschnitts der *Gesta Romanorum* zu, einer Exempelsammlung aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Hier verbinden sich ein weiser und ein dummer Ritter mit einem Blutspakt, der aufgrund der bedingungslosen Solidarität, die er fordert, schließlich zum Untergang beider führt, da letztlich immer der vorgeblich weise Ritter den Vorschlägen seines Blutsbruders folgt, s. *Gesta Romanorum*, hg. v. Hermann Oesterley, Berlin 1872, c. 67. Vgl. zu Textgeschichte Brigitte Weiske, *Gesta Romanorum. Bd. 1: Untersuchungen zu Konzeption und Überlieferung*, Tübingen 1992, v. a. S. 183–94.

83 Robert Muchembled, *Une histoire du diable. XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 2000, S. 158; Keith L. Roos, *The Devil in 16th Century German Literature: The Teufelsbücher*, Frankfurt a. M. u. a. 1972, S. 43–49. Allgemein zu den sog. Teufelsbriefen jetzt Paul Herold, „Teufelsbriefe als Instrument mittelalterlicher ‚höllischer‘ Propaganda. Ein Beitrag zu den erfundenen Briefen des Mittelalters“, in: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit* (11.–16. Jahrhundert), hg. v. Karel Hruza, Wien 2002 (Österr. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl. Denkschriften, 307/Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 6), S. 169–187.

wohl unterstreichen sie die problematische Dimension eines Bündnisses, das mit Blut besiegelt wurde. Das Bild des Blutspaktes erweist sich im Überblick keineswegs als schlichtweg verdammte Figur, sondern wirkt stattdessen sehr ambivalent: Zwar kann kaum ein Zweifel bestehen, dass rechtgläubige Christen eine solche Bündnisform nicht hätten anwenden können. Zugleich aber evozierte das Motiv wohl einen heimlichen Schauer, der mit seiner unmittelbaren Verständlichkeit einherging. Damit wurde ihm eine erzählerische Kraft zu Eigen, die bis in unsere Gegenwart Bestand hat. Auch Historiker können sich dem nicht immer entziehen, womit sich der Kreis zu den eingangs beschriebenen Neufokussierungen in der Geschichtswissenschaft schließt: Wer nach Gesten und Ritualen sucht, kann diese im Mittelalter in reicher Vielfalt finden. Zuweilen passen aber reine Andeutungen zu schön in unsere vorgefaßten Bilder einer als fremd und andersartig beschriebenen Zeit, so dass wir den Versuchungen einer farbigen, aber letztlich fehlgeleiteten Interpretation erliegen.

So kannten bereits die stark anekdotisch ausgerichteten „Kulturgeschichten“ des 19. Jahrhunderts viele der Quellen, die hier einer neuen Sichtung unterzogen wurden. In Verkennung der Motivtradition und der argumentativen Ausrichtung der Texte nahm man sie aber zum Anlass, eine zivilisatorische Entwicklung zu postulieren, die etwa von den Grundlagen eines rauen Kriegerturns hin zu den verfeinerten Sitten christlicher Ritter späterer Tage hin verlaufen sollte.<sup>84</sup> Dabei macht ein sorgfältiger Blick auf unsere Quellen deutlich, dass es sich in manchem Fall nicht nur um eine zu kurz greifende Interpretation, sondern um schlichtweg falsch tradierte Informationen aus Studien des 18. und 19. Jahrhunderts handelt.<sup>85</sup> Spürt man etwa der Waffenbrüderschaft zwischen Bertrand du Guesclin und Olivier de Clisson im Frankreich des 14. Jahrhunderts nach, so stellt sich bei der Lektüre der bekannten Quellen heraus, dass hier keineswegs davon die Rede sein kann, dass der Bündnisschluss durch das Vermischen des Blutes dieser beiden Adligen

84 Mehrere Beispiele führt bereits an Charles Dufresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. 10 Bde., Paris 1938 [1681], Bd. 10, S. 67–70 (*Dissertation XXI: Des adoptions d'honneur en frère, et, par occasion, des frères d'armes*). Ein relativ junges Beispiel eines solchen evolutionären Gedankens bietet Maurice Keen, „Brotherhood in Arms“, in: *History* 47 (1962), S. 1–17 [5].

85 Siehe Oschema, „Blood-Brothers“ (wie Anm. 8), S. 295 f.

zustande gekommen wäre.<sup>86</sup> Anstelle eines Reflexes archaischer Riten finden wir hier einen konventionellen Vertrag, der auf begleitende Rituale christlich-kirchlicher Natur hinweist.

Mit dem Wegfall solcher Einzelfälle entgleitet uns aber auch die Grundlage für Konjekturen – an mehreren Stellen, an denen es bislang möglich schien von „Blutsbrüderschaften“ in der Literatur zu reden, wird man wohl doch besser beraten sein, eine kritische Position einzunehmen. Dies trifft etwa auf den Bündnisschwur in der englischen *Romance Athelston* zu, wo sich vier Boten zu Schwurbrüdern machen.<sup>87</sup> Von Blut ist hier aber keine Rede, ganz im Gegenteil werden im Fortgang des Textes die *weddyd bretheryn* strikt vom „eigenen Blut“ unterschieden.<sup>88</sup>

Letztlich kann uns das schillernde Beispiel der Blutsbrüderschaft also zwei zentrale Einsichten allgemeinerer Natur bieten. Betrachtet man zum einen den Beitrag, den seine Analyse zum Verständnis sozialer Bindungsformen und deren diskursiver Einbettung leistet, so fällt die Flexibilität der Vorstellungen auf, die mit der Blutsbrüderschaft verbunden wurden. Die Deutungen des Motivs kreisen ganz offensichtlich um die Bilderwelten der (künstlichen) Verwandtschaft, der vertraglichen Solidarität, der Freundschafts- oder Liebesbindung und eines magisch-sakralen Arkanums, ohne dass eine der Komponenten mit absoluter Dominanz in den Vordergrund rückt. In dieser Hinsicht mag das Motiv also durchaus repräsentativen Charakter besitzen, da allgemein in den Diskursen um die Frage der Vergesellschaftung eine Vermischung dieser vier Bereiche zu beobachten ist.<sup>89</sup>

86 So Siméon Luce, *Histoire de Bertrand du Guesclin et de son époque*, Paris 1876, S. 70, Anm. 86. In der von Luce angeführten Quelle ist nichts dergleichen zu lesen, s. Oschema, „Blood-Brothers“ (wie Anm. 8), S. 296.

87 „Athelston“, in: *Four Romances of England. King Horn, Havelok the Dane, Bevis of Hampton, Athelston*, hg. v. Ronald B. Herzman, Graham Drake und Eve Salisbury, Kalamazoo 1999, S. 341–384 [349, vv. 22–24]. Von Blutsbrüdern spricht etwa Dieter Mehl, „Freundschaftssagen. II. Englische Literatur“, in: *LexMA 4*, Sp. 913 f.

88 „Athelston“ (wie Anm. 87), vv. 10, 132, 161, 379, 438, 441, 586, 691 (Schwurbrüder) und vv. 28 f., 442 (eigenes Blut)

89 Vgl. etwa Klaus van Eickels, „Freundschaft im (spät)mittelalterlichen Europa: Traditionen, Befunde und Perspektiven“, in: *Freundschaft oder amitié? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.–17. Jahrhundert)*, hg. v. Klaus Oschema, Berlin 2007 (ZfHf. Beiheft 40), S. 23–34 [24].

Zum zweiten weist uns das Beispiel der Blutsbrüderschaft aber auch deutlich auf die Fallstricke einer Fokussierung auf die Analyse von Riten, Gesten und Zeremonien hin: Die Untersuchung der bekannten Quellen erlaubt es uns nicht, die historische Existenz der Blutsbrüderschaft als soziale Institution an einem bestimmten Punkt zweifelsfrei festzumachen. Das Motiv als solches erscheint zwar in breiter Streuung von der Antike bis an das Ende des Mittelalters (und darüber hinaus), aber seine Einbettung in stets polemische Kontexte gibt immer auch zu Zweifeln Anlass. Bis auf wenige Ausnahmen können wir keine positive Bezugnahme beobachten, kein stolzes Reklamieren dieses Rituals als Bestandteil der eigenen Tradition – und wo dies doch der Fall ist, lässt die textuelle Verankerung erneut zögern, etwa im Fall Saxos, der doch offensichtlich in bewusster Absetzung von den Zuständen seiner Gegenwart eine heroische Vorzeit konstruieren möchte.

Die hier untersuchten Texte sagen uns daher sehr viel über Werte und Normvorstellungen der jeweiligen Autoren, die einen wesentlichen Bestandteil ihrer sozialen Realität und ihres Weltbildes ausmachen. Sie verraten uns dagegen sehr viel weniger über die tatsächlichen Praktiken, die sie nur scheinbar so bunt schildern. Der Blick auf die Deutungen in der modernen Forschungsliteratur zu Blutsbrüderschaften kann dies nur untermauern: Die Interpretationen des Phänomens zeugen vor allem von den Fragen, Erwartungen und Vorstellungen der betreffenden Historiker(innen) (und das schließt den Autor dieser Zeilen selbstverständlich mit ein) – in den Quellen selbst konstituieren sie immer schon einen Vorwurf und eine Ausgrenzung. Wenn sich uns die vergangenen Realitäten damit stets mindestens zum Teil entziehen, so ermöglicht dieses Phänomen aber zugleich die Analyse immer neuer Facetten der Geschichte.