



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Altdeutsche Tugendlehren im Vergleich mit alten
irischen Traditionen. Das Konzept der 'Herrschaft'
in den Werken *Der Welsche Gast* (Thomasin von
Zerclaere) und *Audacht Morainn*.

Verfasser

Thomas Hofer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Mai 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt
Studienrichtung lt. Studienblatt
Betreuer

A332
Deutsche Philologie
em. Univ.-Prof. Dr. Helmut Birkhan

Meinen Eltern zugeeignet. Sie haben in den Abgrund geblickt. Und standgehalten.

Dem Tränenmädchen, Niniel, für das Vorhalten des Spiegels.

Der anderen Seite der Wand, für jede spontane Hilfe.

Dem Andenken meines ersten Vaters und meines Großvaters gewidmet.

Abstract

Die vorliegende Arbeit stellt einen Vergleich zweier Werke an, dem anonym verfassten altirischen *Audacht Morainn* und dem mittelhochdeutschen *Der Welsche Gast* des Thomasin von Zerclaere. Als Ansatzpunkt des Vergleichs diente die Gestaltung der Herrschaft in beiden Werken, weshalb zunächst beide Werke gesondert betrachtet werden. Es war mir ein Anliegen, dem/der aus der Germanistik kommenden LeserIn die irische Gesellschaft näherzubringen, weshalb meine Ausführungen zum *Audacht Morainn* in einen ausgedehnten sozial-historischen Teil, der vor allem das irische Königtum zum Thema hat, eingebettet sind. Der dem *Welschen Gast* gewidmete Teil versucht neben dem Schwerpunkt der Herrenlehre und 'Herrschaftslehre' vor allem die Komplexität des mittelalterlichen Rechtsbegriffs darzustellen. Das Recht und der Herr in seiner Funktion als Richter nehmen im *Welschen Gast* breiten Raum ein. Ein abschließender Vergleich erfolgt unter den Aspekten „Wahrheit“, „Herr und Reich“ und „Der Herr als Richter“.

Inhalt

I.	Einleitung	9
<hr/>		
II.	Audacht Morainn	12
<hr/>		
1.	Familienverbände und Gemeinwesen der altirischen Gesellschaft	12
1.1.	Die <i>túath</i>	12
1.2.	Die <i>fine</i>	14
2.	Klientelwesen	17
2.1.	Die "freie Klientelschaft": <i>sóer chéilsine</i>	19
2.2.	Die "unfreie Klientelschaft": <i>dóer chéilsine</i>	20
3.	Die Struktur der altirischen Gesellschaft	22
3.1.	Regionale Varianten und ihre Texte	22
3.2.	Zwei altirische Gesellschaftssysteme: „agro-pastoral clan system“ und „agro-artisanal system“	25
3.3.	Gliederung der altirischen Gesellschaft	27
3.4.	Rang und Ehrenpreis	31
4.	Das irische Königtum	34
4.1.	Das Königtum in narrativer Literatur und den Gesetzestexten	34
4.2.	Das Königtum in der Rechtsliteratur	36
4.2.1.	Königsränge	37
4.2.2.	Rechte und Pflichten des Königs	39
4.2.2.1.	Persönliche und institutionelle Rechte des Königs	40
4.2.2.2.	Persönliche und institutionelle Pflichten des Königs	40
4.3.	Das irische Sakralkönigtum	44
4.3.1.	Der „entstellte König“	44
4.3.2.	Die Inauguration des Königs	45
4.3.2.1.	<i>Banfheis rígi</i> und <i>comfled rígi</i>	47
4.3.3.	<i>fír flaitheon</i> ("Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs")	50
5.	Die Herrschaftsideologie im <i>Audacht Morainn</i>	55
5.1.	Funktionsträger in der altirischen Gesellschaft	56
5.1.1.	Funktionsträger innerhalb der <i>fine</i>	57
5.1.2.	Funktionsträger innerhalb der <i>túath</i>	58
5.1.2.1.	Militärische Funktionsträger	59
5.2.	<i>Fírflaith</i> , <i>Cíallflaith</i> , <i>Flaith congále</i> und <i>Tarbflaith</i> als unterschiedliche Aspekte irischer Herrschaftsideologie	62

III. Der <i>Welsche Gast</i>	68
<hr/>	
1. Die Terminologie des mittelalterlichen Rechtsbegriffs	68
1.1. <i>ius</i> : die subjektive Berechtigung	69
1.2. <i>iustitia</i> : Gerechtigkeit und subjektive Berechtigung	70
1.3. <i>lex</i> und <i>consuetudo</i> : das objektive Recht	70
2. Der Rechtsbegriff im <i>Welschen Gast</i>	71
2.1. „ <i>reht</i> “ und Herrschaft: Territorialisierung und Vasallität	72
2.2. „ <i>reht</i> “ und die lehrhafte Dichtung des Mittelalters	73
2.3. „ <i>reht</i> “ und Gerechtigkeit	74
2.4. „ <i>reht</i> “ und „ <i>milte</i> “	76
3. Herrschaft: allgemein und im <i>Welschen Gast</i>	78
3.1. Träger der Herrschaft im <i>Welschen Gast</i> : Fürsten, Herren, Ritter?	80
3.1.1. Rittersum und Adel	81
3.1.2. Der Ritter im <i>Welschen Gast</i> : Träger der Herrschaft?	85
3.1.2.1. Ritterlehre und -kritik	86
3.1.2.2. Der ritterliche Kampf der Tugenden gegen die Laster	89
3.2. Friaul: Hof und Landesherrschaft des Patriarchen Wolfger von Erla	93
4. Die Herrschaft im moralischen System des <i>Welschen Gastes</i>: eine moral-systematische Einordnung	96
4.1. Die „ <i>vümf dinc</i> “	96
4.2. Die „ <i>sehs dinc</i> “	97
5. Die Herrschaftslehre des <i>Welschen Gastes</i>	101
5.1. Teil 2: die Herrenlehre	101
5.2. Teil 3: die „ <i>unstete</i> “ des Menschen; Verhalten bei falschem Lob	104
5.3. Teil 5: Herrenkritik	106
5.4. Teil 6: Herrschaft und Tugendhaftigkeit; der Herr und sein Untertan	107
5.5. Teil 8: Gottesdienst; „ <i>herren reht</i> “ und der böse (ungerechte) Herr	109
5.6. Teil 9: Rechtsprechung; Beratung; Drohen; Fehltrteile	111
5.7. Teil 10: 'Finanzmanagement'	116
6. Zusammenfassung	116
IV. Die Darstellung der Herrschaft im <i>Audacht Morainn</i> und im <i>Welschen Gast</i>: ein Vergleich	120
<hr/>	
1. Wahrheit	120
2. Herr und Reich	121
3. Der Herr als Richter	124
V. Conclusio	126
<hr/>	
Bibliographie	127
<hr/>	
Anhang	133
<hr/>	

I. Einleitung

Als ich mit meinem Betreuer, Prof. Birkhan, einig wurde, als Abschlussarbeit meines Studiums einen Vergleich zweier Werke, eines altirischen und eines mittelhochdeutschen, anzustellen, war es nicht nur des Professors Janusköpfigkeit, der wir mit der Wahl des Themas Tribut zollten. Auch ich wühle mich seit langem zweigesichtig durch die Bücher. Inspiriert durch die Person Helmut Birkhans wurde mir neben der Germanistik auch die Keltologie ein vertrautes Terrain, der ich liebhaberisch frönte und fröne, ohne sie je inskribiert zu haben.

Das *Audacht Morainn* ("Das Testament des Morann") ist ein altirischer Text des späten 7. Jahrhunderts. Es handelt sich hierbei um ein irisches *speculum principum* ("Fürstenspiegel"), ein literarisches Genre, das in altirischer Sprache neben dem *Audacht Morainn* auch noch die Werke *Tecosca Cormaic*, *Bríathar-theosc Con Culainn*, *Tecosca Cuscraid* und *Senbríathra Fithail* umfasst. Orthographie und Syntax des *Audacht* weisen es als das älteste Werk dieser Gruppe aus. In der Rahmenhandlung erteilt der alte, sterbende Richter *Morann* dem jungen König *Feradach Find Fechnach* letzte Ratschläge. Er erteilt sie ihm nicht direkt, von Angesicht zu Angesicht, sondern lässt sie durch seinen Ziehsohn *Neire* übermitteln. Die Ratschläge enthalten Prinzipien guter und gerechter Herrschaft, deren wichtigstes *fír flaithemon* ist, und dem im Text auch der meiste Platz eingeräumt wird. *Fír flaithemon* wird in der Forschung zumeist mit "justice of the ruler" oder "Prince's truth" übersetzt. Um diesem Entweder-oder zu entgehen, habe ich mir mit einer kombinierten Übersetzung beholfen, "Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs". Beide Bedeutungsaspekte des *fír flaithemon* werden im Werk gestaltet, die Wahrheit wie die Gerechtigkeit, ein Umstand, der mir, wie ich meine, die Rechtfertigung einer kombinierten Übersetzung des Begriffes *fír flaithemon* im Rahmen meiner Arbeit liefert.

Einschlägige Einträge in der Forschung, die das *Audacht Morainn* und das in ihm gestaltete *fír flaithemon* thematisieren, konzentrieren sich meist ausschließlich auf die positiven Auswirkungen desselben auf die Sphären der Natur und Gesellschaft. Gänzlich unberücksichtigt in diesem Zusammenhang bleibt meist jener Block von Paragraphen, die mit „*ad-mestar*“ ("Let him estimate") eingeleitet werden (§32-52). Diesen Paragraphen liegt die zweite Bedeutungskomponente des *fír flaithemon* zugrunde, die Gerechtigkeit eines Herrn/Königs. Wie ich zeigen werde, lassen einige in diesem Block

enthaltene Paragraphen Aussagen über den Entstehungsort des *Audacht* zu.

In meiner Behandlung des *Audacht Morainn* habe ich großen Wert darauf gelegt, den sozialen Kontext des Werkes nicht aus den Augen zu verlieren. Die Sozialgeschichte des alten Irland dient mir gewissermaßen als Trichter, durch den ich die Aufmerksamkeit des Lesers auf die für meine Arbeit aussagekräftigen Stellen des altirischen Werkes zu lenken hoffe. Ein einleitender Teil soll einen Eindruck von der äußerst komplexen Sozialstruktur Irlands zur Zeit des *Audacht* geben, die teilweise auch im Werk selbst durchklingt. Der Schwerpunkt der sozialgeschichtlichen Betrachtung liegt schließlich auf dem König, an jenen solchen das *Audacht Morainn* ja adressiert ist. Es ging mir hier vor allem darum, die unterschiedliche Gestaltung des Königtums in der narrativen Literatur und in den Gesetzestexten aufzuzeigen. In diesen Kontext fällt dann auch das bereits angesprochene *fír flaitheamon* ("Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs"), das als eindeutiges Indiz sakralen Königtums gewertet werden kann. Die im *Audacht Morainn* proklamierte Herrschaftsideologie möchte ich vor allem anhand der vier Herrschertypen rekonstruieren, die am Ende des Werkes (§59-62) stehen. An diesen Herrschertypen habe ich dann auch meine Hypothese entwickelt. Dort, wo mir deutsche Übersetzungen irischer Begriffe vorlagen, habe ich diese auch verwendet. Wo dies nicht der Fall ist – die überwiegende Mehrzahl der Bibliographie zum *Audacht* ist englischsprachig – habe ich die englische Übersetzung übernommen, wobei ich davon abgesehen habe, diese ins Deutsche zu übertragen, um der Gefahr zu entgehen, sich dadurch zu weit von der ursprünglichen Bedeutung des zu diskutierenden irischen Begriffs zu entfernen.

Als Professor Birkhan im Sommersemester 2005 eine Vorlesung über die lehrhafte Dichtung zwischen 1200 und 1300 hielt, erwärmte ich mich besonders für die Gesellschaftslehren, zu denen auch der *Welsche Gast* zählt. Besonders angetan hatte es mir die menschliche Greifbarkeit des Werkes, die in dem Dialog des Dichters mit seiner Schreibfeder zu Beginn von Teil 9 gipfelt. Das Werk ist unterteilt in zehn Teile, wobei jeder Teil Unterteile ('Gehörabschnitte', *liumunte*) verschiedener Zahl hat.¹ Der Autor, Thomasin von Zerclaere, nennt sich selbst im Prolog (V. 74) und gibt darüber hinaus über das gesamte Werk verstreut Auskunft über seine Person. Thomasin ist romanischsprachiger Friulaner (V. 71), der, noch keine dreißig Jahre alt (V. 2445), im

1 Neumann forderte, dass die einzelnen Abschnitte des *Welschen Gastes* als 'Teile' bezeichnet werden, und nicht als 'Bücher'.
Vgl. Neumann, Friedrich: Einleitung. In: Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria. Photomech. Nachdr. der Ausgabe Quedlinburg 1852. Hg. v. Heinrich Rückert. Berlin: de Gruyter 1965. (Deutsche Neudrucke: Reihe Texte des Mittelalters), S. X.

Winter 1215/16 (V. 11717ff., 12228) in zehn Monaten (V. 12278ff.) seine Moraldidaxe schrieb. Er ist Kleriker am Hof des Patriarchen in Aquileja, Wolfger von Erla, des geistlichen Reichsfürsten in Friaul mit Rechten in Krain und Istrien.

Nachdem nun die Werke ausgewählt waren, stellte sich alsbald die Frage: Was vergleichen? Bei der Beantwortung dieser Frage kam mir der doch sehr geringe Umfang des *Audacht Morainn* (63 Paragraphen) klärend entgegen. Das *Audacht* selbst beschränkt sich in seinen inhaltlichen Ausführungen im Grunde auf die Herrschaft, die im religiös-magischen Zusammenhang des irischen Sakralkönigtums geschildert wird. Diese inhaltliche Beschränkung des *Audacht* machte alles weitere Grübeln um die Inhalte eines Vergleichs überflüssig. Der weit umfangreichere *Welsche Gast* (rund 14800 Reimpaarverse), der sich grob gesprochen an die laikale Oberschicht wendet, liefert seine Ausführungen zur Herrschaft in weit weniger kompakter Weise, als es das *Audacht* tut. In immer unterschiedlichen Zusammenhängen, die meist von den Themen der einzelnen Teile des *Welschen Gastes* gestellt werden, trifft Thomasin Aussagen zur Herrschaft. Wenn ich Aussagen zur Herrschaft sage, meine ich zuerst einmal jene Passagen, die explizit die „*herrschaft*“ beinhalten. Diese Stellen betreffen zumeist das Moralsystem des *Welschen Gastes*, ein Konstrukt, das Thomasin an Tugenden und Lastern entwickelt, indem er Verwandtschaftsverhältnisse zwischen diesen herstellt. Daneben interessierten mich auch die Stellen, die Thomasin explizit an die „*herren*“ als Träger der Herrschaft adressiert. Hier interessierte mich auch die Frage, wer denn nun eigentlich von Thomasin als Herr bezeichnet wird, welche Gesellschaftsschicht sich hinter diesem Begriff verbirgt. Oder etwa gar Gesellschaftsschichten? Es gilt zu klären, ob Thomasin alle im Text als „*herren*“ Bezeichnete auch der Herrschaft als würdig erachtet, d. h. ob jeder von Thomasin als "Herr" Bezeichnete im Werk auch tatsächlich mit Herrschaft in Verbindung gebracht wird. Und auch, ob Thomasin die Bezeichnung "Herr" einheitlich verwendet. Aus all dem ist bereits ersichtlich, dass Herrschaft im *Welschen Gast* in zweifacher Weise determiniert ist: einerseits moralsystematisch, man könnte auch sagen wissenschaftlich-systematisch, andererseits anhand praktischer, lebensnaher Ratschläge, also appellativ-handlungsnormierend.

Ein Vergleich als Abschluss der Arbeit wird versuchen, Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiedlichkeiten der Manifestation von Herrschaft in beiden Werken aufzuzeigen.

II. *Audacht Morainn*

1. Familienverbände und Gemeinwesen der altirischen Gesellschaft

Zunächst sollen die beiden wichtigsten und grundlegendsten sozialen Gruppen, *túath* und *fine*, vorgestellt werden. Als Mitglied des Familienverbandes *fine* war man automatisch auch einer *túath*, dem wichtigsten Gemeinwesen, zugehörig. Diese Zugehörigkeit war für die Existenz als freies Individuum unbedingt notwendig. Der überwiegende Großteil der Bevölkerung besaß nur innerhalb dieser beiden Sozialgruppen seine Rechtsfähigkeit. Daran schließt eine Beschreibung des Klientelwesens, das als interpersonelle Vertragsart maßgeblichen Einfluss auf den sozialen Status beider Vertragspartner hatte.

1.1. Die *túath*

Die Einbindung des Einzelnen in den Familienverband oder die Sippe (*fine*) und die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stamm (*túath*, Plural *túatha*) sind charakteristisch für die frühe irische Gesellschaft.

Als *túath* bezeichnen die Rechtstexte sowohl eine Personengruppe, als auch das Gebiet, das von dieser Gruppe bewohnt wird. *Túath* wird deshalb mit "Stamm" oder "Kleinkönigreich" übersetzt. Das Wort *túath* geht zurück auf *teutā*, das in der Bedeutung "Volk" in mehreren indogermanischen Sprachen bezeugt und im Gallischen unter anderem im Götternamen *Teutates* zu finden ist. Von der althochdeutschen Form *diot* ist das Adjektiv *diutisc* abgeleitet, das in späterer Zeit die Bedeutung "deutsch" annimmt. Das Wort *túath* war bis etwa 700 als Teil von Stammesnamen in Gebrauch (z.B. *Túath Mochtaine*, ein Stamm, der das Gebiet um Armagh bewohnte). Danach wurde es in dieser Form obsolet.

Im früh- und hochmittelalterlichen Irland gab es Schätzungen zufolge 150 solcher Kleinkönigreiche, bei Annahme einer Gesamtbevölkerungszahl von ca. 500.000 Menschen. Die durchschnittliche Zahl ihrer Mitglieder dürfte sich auf 3000 belaufen

haben.² Die Mehrheit der irischen Bevölkerung verbrachte ihr gesamtes Leben innerhalb der Grenzen ihrer *túath*, denn außerhalb derselben war man rechtlos (nur Angehörige der gelehrten Stände konnten sich frei bewegen). Mit Ausnahme einer Teilnahme an militärischen Unternehmungen, einer Pilgerreise oder dem Besuch eines *óenach* blieb der Gemeinfreie innerhalb der Grenzen seiner *túath*.

An der Spitze einer *túath* stand ein König (*rí*), der wohl nicht dem kontinentalen Hochadel verglichen werden darf, aber für die Angehörigen seiner *túath* war er eine geheiligte Persönlichkeit. Um ihn drehte sich das Leben seiner *túath*. Die geringe Größe der *túath* hatte zur Folge, dass sich meist mehrere Könige in Abhängigkeit eines anderen, mächtigeren Königs befanden, dem sie tributpflichtig waren. So ein Oberkönig trug den Titel *ruiri* (**ro-ri*). Dieser war einem noch mächtigeren König tributpflichtig, dem König einer Provinz, *rí ruirech* («König von Oberkönigen»). Dabei handelte es sich um den höchsten Rang im alten Irland. Doch dazu später noch mehr.

Die Abhängigkeit der Könige untereinander war persönlicher Art: der abhängige König stellte Geiseln und empfing im Gegenzug dazu Ehrengeschenke, wodurch ein gegenseitiges Treueverhältnis begründet wurde. Die *túath* war keine isolierte politische Einheit, die mit anderen *túatha* einzig durch die persönlichen Allianzen ihres Königs mit anderen Königen verbunden waren. Heirat Angehöriger verschiedener *túatha* sowie die Ziehelternschaft stärkten die Bindungen zwischen den einzelnen Kleinkönigreichen. Der König war verantwortlich für die Beziehungen seines Kleinkönigreichs mit anderen *túatha*. In seinen Aufgabenbereich fiel der Abschluss von *cairde*, interterritorialen Abkommen. Die Angehörigen des Stammes wurden dann im Rahmen eines *óenach* auf dieses Abkommen eingeschworen. Das Abkommen ermöglichte es dem Opfer eines Verbrechens, welches von einem Angehörigen der anderen *túath* begangen wurde, Ersatzansprüche für die erlittene Verletzung geltend zu machen.

Eine *túath* bewohnte in der Regel ein einheitliches, abgegrenztes Territorium, das nicht selten *mag* war, also offenes kultiviertes Land im Unterschied zu Bergland, Wald oder Bog. Bergland und Bogs wurden oft durch die Praxis der Transhumanz (Fern-, Wanderweidewirtschaft) genutzt. Dabei ließ man die Herden zwischen dem 1. Mai und dem 1. November, also zwischen Beltaine und Samain, auf den karger Landstrichen grasen, wodurch das fruchtbare Land für die harte Zeit des Winters aufgespart wurde. Die Grenzen einer *túath* konnten markiert sein durch Grabhügel, Ogam-Steine und

2 Vgl. Jaski, Bart: Early Irish kingship and succession. Dublin: Four Courts Press 2000, S. 38.

durch nicht kultivierte Landstriche. Aber auch Landschaftsmerkmale wie Flüsse oder Seen konnten die Grenzen eines Territoriums bezeichnen. Die *túath* war in erster Linie eine Gemeinschaft von Bauern und Viehzüchtern. Während sich Geistliche und Dichter auch außerhalb ihrer eigenen *túath* frei bewegen konnten und ihren Rechtsstatus behielten, waren die Bauern an ihr Land gebunden. Die Zugehörigkeit zu einer *túath* war abhängig von der Abstammung in der männlichen Linie. Aber auch sein erbter Grundbesitz band einen Mann an seine *túath*.

Bretha Nemed Dédenach stellt folgende Anforderungen an eine *túath*: „a *túath* is not a *túath* without an ecclesiastical scholar, a churchman, a poet, a king by whom contracts and treaties are extended to (other) *túatha*.“³ Bescheidener nehmen sich da schon die Mindestanforderungen des Gesetzestraktats *Bretha Nemed Toísech* aus: „no *túath* is established without three noble privileged ones: a churchman, a lord, a poet“⁴

In historischen und pseudo-historischen Zeugnissen des späteren Mittelalters werden die *túatha* unterschieden von nachrangigen Stämmen, den *aithech-thúatha* und *forthúatha*. Die *aithech-thúatha* trugen oft Stammesnamen archaischer Prägung (*Calraige*, *Dartraige* usw., mit der keltischen Wurzel *-rīgion "Königreich"). Es gilt als wahrscheinlich, dass sie aus einst mächtigeren Gruppen hervorgingen, die auf den Status abhängiger, abgabepflichtiger Bevölkerungen herabgedrückt wurden, ohne eigenes Königtum. Damit vergleichbar ist die Unterscheidung zwischen *sóer-thúatha* ("freie *túatha*") und *dóer-thúatha* ("unfreie *túatha*"), die die Entwicklungen einer dynastischen Politik widerspiegelt, die an die Stelle der älteren Stammesbeziehungen getreten war. Familienverbände, die den größeren Dynastien nahe standen, genossen nun einen höheren Status.

1.2. Die *fine*

Die Bezeichnung für die Familie bzw. Sippe ist *fine* (verwandt mit althochdeutsch *wini* "Freund"). Die agnatische Sippe (patrilinearer Abstammung) von vier Generationen umfassender genealogischer Tiefe heißt *derbfine* ("gesicherte Familie"). Die *derbfine*,

3 „Ni ba tuath tuath gan egna, gan egluis gan filidb, gan righ, ara corathar cuir ocus cairde do thuathaibh.“
CIH, S. 1123, 32-33.

Übersetzung nach: Jaski, Early Irish kingship and succession, S. 39.

4 „Ni tuath cin tri saornemthib samuidter, eclais flaith file.“
CIH, S. 2225, 7.

Übersetzung nach: Jaski, Early Irish kingship and succession, S. 39.

deren Mitglieder sich auf ein und denselben Urgroßvater zurückführten, hatte unter den verschiedenen Arten der *fine*, die in den Rechtstexten genannt werden, die größte Bedeutung.⁵ Eine solche Sippe hatte Land im Gemeinschaftsbesitz (*finniu*) und haftete unter bestimmten Umständen für die Vergehen und Schulden der einzelnen Mitglieder. 'Freiheit des Individuums' im modernen Sinne gab es damals nicht. Jeder war in ein Geflecht von Verbindlichkeiten und Verpflichtungen eingebunden.

Agae fine oder *cenn fine* nannte man das Oberhaupt einer *fine*, das aufgrund seines Vermögens, seiner gesellschaftlichen Stellung und seiner charakterlichen Vorzüge gewählt wurde und die *fine* in der Öffentlichkeit vertrat. Dieses Oberhaupt war es auch, das im Namen seiner Sippe ein Pfand entrichtete, um die Erfüllung aller Verpflichtungen gegenüber König, Kirche oder Dichtern zu garantieren. Als öffentlicher Repräsentant war er Zielscheibe satirischer Dichtung, wenn einer seiner Angehörigen die Erfüllung dieser Pflichten vernachlässigte. Möglicherweise übernahm er nach dem Tod des Vaters auch Verantwortung für eine unverheiratete Frau aus der eigenen Sippe. Er wäre dann verpflichtet gewesen, für ihre Strafzahlungen aufzukommen. Andererseits wäre ihm im Falle ihrer Verheiratung die Hälfte ihres Brautpreises (*coibche*) zugestanden.

Grundsätzlich kann man sagen, dass die Geschichte der genealogischen Strukturen im mittelalterlichen Irland beherrscht wurde durch die Spannung zwischen genealogisch flacheren (*derbfine*, danach *gelfine*) und tieferen Sippenbildungen. Die flache Abstammung blieb vergleichsweise konstant und war von zentraler Bedeutung bei der Vererbung des Landbesitzes, während die genealogisch tieferen Abstammungen weniger stabil waren und größere Bedeutung für die Erringung und Erhaltung politischer Macht hatten.

Es wird zwischen folgenden Formen der *fine* unterschieden⁶:

- *gelfine* ("bright or obvious kin")
- *derbfine* ("true kin")
- *íarfine* ("side kin")
- *indfine* ("end kin")

5 Die *derbfine* war bis ca. 700 die kleinste Abstammungseinheit mit der geringsten Tiefe. Danach wurde sie von der *gelfine* ("weiße Familie"), die nur drei Generationen umfasste, abgelöst.

6 Patterson, Nerys Thomas: Cattle-lords and clansmen: the social structure of early Ireland. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press ²1994, S. 244ff.

An jedem dieser Termini hängt eine bestimmte Anzahl von Verwandten: „The *gelfbine* extends to five men...the *derbfhine* extends to nine men (Gloss: including the five of the preceding *fine*)...the *íarfine* extends to thirteen men (Gloss: including the two preceding *fine* groups)...the *indfhine* extends to seventeen men (Gloss: including the three preceding *fine* groups).“⁷

Innerhalb der *gelfbine* wird Ego zu fünf verschiedenen Personen(-gruppen) in Beziehung gesetzt⁸:

- Ego und sein Vater
- Ego und sein Großvater
- Ego und der Bruder (bzw. die Brüder) seines Vaters
- Ego und sein eigener Bruder (bzw. seine eigenen Brüder)
- Ego und der Sohn (bzw. die Söhne) des Bruders (bzw. der Brüder) seines Vaters, d.h. sein Cousin (bzw. seine Cousins).

Diese Verwandtschaftsgruppen waren in erster Linie bedeutsam in Erbschaftsangelegenheiten (von *fine*-Land, *fntiu*) sowie bei anfallenden Zahlungen (Wergeld, *cró*), sowohl bei zu entrichtenden wie zu erhaltenden. Die Verbindungen innerhalb dieser Verwandtschaftsgruppen waren agnatisch oder patrilinear. Kognatische Verwandtschaftsbeziehungen waren ebenfalls von Bedeutung, etwa bei der Entrichtung bzw. dem Erhalt von *díre*-Zahlungen (Ehrenpreis, siehe Kapitel 3.4), der Erbschaft von Land und beweglichen Gütern die nicht im Besitz der *fine* waren und für den Schutz von Frauen und deren Kindern vor Ausbeutung durch den Gatten bzw. Vater. Diese kognatischen Verbindungen, vor allem die *maithre*, die Verwandtschaft der Mutter, spielten eine große Rolle für diejenigen, die innerhalb ihrer agnatischen Strukturen nach Dominanz strebten und dafür gewichtige Allianzen in ihrem Rücken haben mussten. In vielen Fällen waren die Bande zur *maithre* bereits durch eine durchlaufene Ziehelternschaft gestärkt.

Die lokal dominante *fine*, „that of the local chief of the landowning clan“⁹, stellte das Zentrum dar, um das herum die anderen Sippen in verschiedener Distanz angeordnet

7 Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 245.

8 Vgl. ebd., S. 247.

9 Vgl. ebd., S. 240.

waren: soziale, geographische oder genealogische Distanz. Die Aufgabe dieser dominanten *fine* war die Überwachung der oben beschriebenen Funktionen der verschiedenen Verwandtschaftsgruppen. Diese Gliederung der persönlichen Verwandtschaft des Einzelnen (*gelfine*, *derbfine*, *indfbine* etc.) wurde aus folgenden Gründen unternommen¹⁰:

- Festlegung der Reihenfolge in der Verwandtschaftshaftung für individuelle Schulden, d.h. der Reihenfolge, in der die Verwandtschaft im Falle einer Zahlungsunfähigkeit des Einzelnen für dessen Schulden haftbar gemacht wurde.
- Festlegung des jeweiligen Anteils bei der Entrichtung bzw. dem Erhalt von Wergeld-Zahlungen (*cró*).
- Festlegung des jeweiligen Anteils an *dibad*-Erbenschaften. Als *dibad* bezeichnete man *fine*-Land, das im Falle des Aussterbens einer *gelfhine* zur Kollektiverbschaft wurde.

2. Klientelwesen

Die Gesellschaft einer *tuath* war unterteilt in verschiedene soziale Ränge, basierend auf der Kontrolle produktiven Eigentums sowie dem sozialen Status des Einzelnen, die sich gegenseitig beeinflussten. Der soziale Status wurde zudem mitbestimmt durch die Auffassungen der Gemeinschaft von Moral, Gerechtigkeit, Prestige, sowie der Vorzüglichkeit des Benehmens und des Auftretens des Einzelnen und seiner Verwandtschaft.

Als Verbindungsglied Angehöriger verschiedener Ränge wirkte das Klientelwesen. Grob gesprochen handelte es sich dabei um ein vertragliches Verhältnis zwischen zwei Individuen, das Abhängigkeit begründete und Schutz garantierte. Allen Klientelschaften gemeinsam war die Übergabe eines *rath*, d. h. eines Lehens, üblicherweise in Gestalt eines Rinderlehens. Die Übergabe des *rath* durch den Herrn erzeugte auf Seiten des Klienten die Verpflichtung, auf festgelegte Art und Weise darauf zu reagieren. Klientelschaft auf höchster Ebene beinhaltete die Übergabe von *túarasndal* (später

¹⁰ Vgl. Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 247.

túarastal)¹¹ durch einen Oberkönig, wodurch ihm ein untergeordneter König (*rí tuaithe*) tributpflichtig wurde. Auf der untersten Ebene der Gesellschaft erhielt der Klient (*dóer chéile*, "unfreier Klient") ein Rinderlehen und entrichtete dafür Abgaben in Form von gekochtem Essen und anderen fertigen Erzeugnissen für die Tafel seines Herrn. Neben der eben genannten "unfreien Klientelschaft" gab es auch noch die "freie Klientelschaft", im Rahmen derer es zu einem Rinderaustausch zwischen dem Herrn und seinem Klienten (*sóer chéile*, "freier Klient") kam, wobei der Herr im Normalfall mehr zurückbekam als er investierte. In ihren Grundzügen beinhalteten also beide Arten der Klientelschaft, *dóer chéilsine* ("unfreie Klientelschaft") und *sóer-chéilsine* ("freie Klientelschaft"), einen Austausch von Gütern sowie ein politisches Bündnis.

An dieser Stelle möchte ich noch etwas genauer auf die Frage eingehen, was den Reichtum eines Herrn konstituierte. Der Reichtum, das Mehr an Vieh, das der Herr als Lehen vergeben konnte, versetzte ihn in die Lage, Klienten an sich zu binden. Der Wohlstand eines Herrn basierte unter anderem auf dem Nutzungsrecht an einem Stück Land, das durch Sklaven oder heimatlose Arbeiter¹² bewirtschaftet wurde. Diese verlässliche Einkommensquelle landwirtschaftlicher Erzeugnisse ermöglichte es dem Herrn, einen erweiterten Haushalt zu ernähren, was ihn wiederum in die Lage versetzte, das Verhalten seiner Klienten zu sanktionieren und so Ordnung in der örtlichen politischen Hierarchie zu wahren. Neben seinem Land bestand das Patrimonium eines Herrn aus Naturalabgaben abhängiger Bauern und deren handwerklicher Dienste sowie dem 'Kuh-Tribut' und den persönlichen Diensten seiner freien Genossen.

11 *Lebor na gCert* ("Buch der Rechte"), ein pseudohistorischer irischer Traktat aus dem 12. Jh., beschreibt, dass es sich bei *túarastal* hauptsächlich um Gegenstände königlicher Symbolkraft handelte, wie Zaumzeug, Pferde, Schwerter, Jagdhunde, mit Ornamenten verzierte Jagdhörner, aber auch Sklavinnen. Tribut wurde dafür hauptsächlich in Form von Vieh entrichtet.
Vgl. Patterson, *Cattle-lords and clansmen*, S. 151.
Vgl. Ó Cróinín, *Dáibhi: Lebor na gCert*. In: *Lexikon des Mittelalters 5*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 1782.

12 Diese heimatlosen Arbeiter wurden als *fuidri* bezeichnet. Es handelte sich dabei um Männer, die ihren Anteil an Erbland aufgrund von Verschuldung oder kriminellen Vergehen verwirkt hatten. In dieselbe soziale Kategorie fiel der *bothach*, dessen Bezeichnung sich von *both* "Hütte" ableitet. Ihm wurde durch den Herrn das Nutzungsrecht eines Stückes Land und eine Hütte darauf zugestanden. Bei dieser Gruppe dürfte es sich hauptsächlich um versklavte Gefangene gehandelt haben.
Vgl. Patterson, *Cattle-lords and clansmen*, S. 152.

2.1. Die "freie Klientelschaft": *sóer chéilsine*

Die Hauptquelle für dieses Vertragsverhältnis, *Cáin Sóerrath*, ist uns nicht vollständig überliefert, sodass für die frühmittelalterliche Periode nur vereinzelte Aussagen getroffen werden können. Zunächst einmal ist die nicht-aristokratische Natur von *sóer chéilsine* hervorzuheben. Eine Glosse zu *Cáin Sóerrath* definiert diesen Vertrag als „the free fief of the farmers“, *saorrath bóairech*.¹³

Nach *Cáin Sóerrath* umfasste das Lehen, das der Klient von seinem Herrn entgegennahm, drei Rinder. Über die folgenden drei Jahre hinweg hatte der Klient nun jährlich ein Drittel des Lehens zurückzuzahlen, d.h. eine Rind pro Jahr, sodass nach drei Jahren der Wert des Lehens annulliert war. Innerhalb der darauf folgenden drei Jahre mussten Milchprodukte, Kälber und aller Wahrscheinlichkeit nach auch Dung im Wert von einem Rind als Abgabe an den Herrn entrichtet werden.¹⁴ Im sechsten Jahr waren keine Abgaben fällig. Im siebenten Jahr musste das ursprüngliche Lehen an den Herrn zurückgegeben werden. Dieses siebente Jahr wurde als *iubaile* (von lat. *iubileus*) bezeichnet. Im Gegensatz zum unfreien Klienten (wie später noch gezeigt wird) erhielt der freie Klient von seinem Herrn keine Zahlung im Wert seines Ehrenpreises, was wiederum bedeutete, dass der Herr kein Anrecht auf einen Anteil an etwaigen Entschädigungszahlungen Dritter an seinen Klienten hatte. Im Normalfall war der Klient in einem Ausmaß sozial etabliert, das es ihm ermöglichte, seinen Status im Verlauf üblicher sozialer Konfrontationen zu behaupten. Diese gefestigte soziale Positionierung des Klienten manifestierte sich weiters in dem Umstand, dass beide Parteien berechtigt waren, den Vertrag durch Rückgabe des Lehens jederzeit zu beenden, ohne dass dabei Entschädigungszahlungen fällig wurden. Im Normalfall war der Klient wirtschaftlich im Stande, das Lehen jederzeit zurückgeben zu können. Freier Klient wurde man nicht aus wirtschaftlichen Überlegungen, sondern im Vordergrund stand die politische Sicherheit. Weitere Verpflichtungen auf Seiten des Klienten im Rahmen einer *sóer chéilsine* waren die Huldigung (*aireirge*) und Arbeitsdienste (*manchuine*).¹⁵

Eingangs wurde die nicht-aristokratische Natur einer freien Klientelschaft erwähnt. Um ein freier Klient zu werden, war es nicht notwendig, einen hohen Status innerhalb der

13 Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 155.

14 Vgl. ebd., S. 156.

15 Vgl. ebd., S. 156f.

Sozialordnung innezuhaben. Eher das Gegenteil dürfte der Fall gewesen sein. Ziel einer freien Klientelschaft war die Verteilung von Rindern unter einer großen Zahl von Clanmitgliedern. Man konnte auch freier Klient eines fremden Herrn oder Königs werden, aber umgekehrt konnte kein fremder Potentat solch ein Verhältnis fordern. Hier wird nun deutlich, warum Patterson eine *tuath* als „moral community“ bezeichnet, denn „neither population groups nor ecological units coincided permanently with the structures of political control.“¹⁶ Dadurch wird auch verständlich, warum Veränderungen der Loyalität von freien Klienten ein Indikator für bevorstehende politische Veränderungen waren und oft das Ausbrechen von Konflikten vorausahnen ließen.

2.2. Die "unfreie Klientelschaft": *dóer chéilsine*

Patterson sieht in dieser Art der Klientelschaft „the most important political and economic nexus in early Irish lordship.“¹⁷ Wie auch schon im Rahmen einer freien Klientelschaft nahm der Klient ein Rinderlehen vom Herrn entgegen, allerdings ein weit umfangreicheres.

Das Lehen war nicht auf Rinder beschränkt, sondern konnte vielgestaltig sein: sogenannte Klein-Lehen („petty fiefs“¹⁸) konnten aus Schweinen oder anderem Kleinvieh wie etwa Schafen bestehen. Klienten hatten die Möglichkeit, ihr Lehen selbst zu kombinieren, seien es nun Rinder, Pferde, Schweine oder Schafe.¹⁹ Auch Ausrüstungsgegenstände wie Waffen oder Kleidung konnten verliehen werden, mit dem Unterschied, dass hierfür keine Naturalabgaben zu entrichten, sondern lediglich Arbeitsdienste zu leisten waren, denn im Gegensatz zu einem Vieh-Lehen verloren Gegenstände an Wert. Die Tatsache, dass die Hauptquelle für die Verpflichtungen eines "unfreien Genossen", *Cáin Aicillne*, die Rechte und Pflichten von Herr und Klient am Beispiel des Rinder-Lehen diskutiert, lässt vermuten, dass es sich dabei um die geläufigste Form des Lehens handelte.

Ein Lehen bestand aus zwei Teilen: *taurchrecc* ("pre-payment") und *séoit taurchluidéo* ("chattels of subjection"). *Taurchrecc* bildete den Hauptteil des Lehens und sicherte dem Herrn sein Anrecht auf Abgaben. *Séoit taurchluidéo* wurden im Wert des Ehrenpreises

16 Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 150.

17 Ebd. S. 161.

18 Ebd.

19 Vgl. ebd., S. 161.

des Klienten an denselben entrichtet, was dem Herrn ein Drittel aller zukünftigen Entschädigungszahlungen an den Klienten sicherte. *Séoit taurchluidéo* dienten auch als Pfand, auf das der Klient im Falle eines Vertragsbruches durch den Herrn zurückgreifen konnte. In solch einem Fall stand es dem Klienten zu, die Hälfte der *séoit taurchluidéo* einzubehalten.²⁰

Für den Erhalt des Lehens schuldete der Klient dem Herrn eine Vielzahl an Diensten und Abgaben. Versäumnisse in diesem Bereich zogen gewichtige Strafzahlungen nach sich. Die Abgaben konnten zwei Formen annehmen: *bés* ("livestock payment") und *fosair* oder *timthach* ("strewing" und "wrapping"). *Fosair* und *timthach* nahmen meist die Form von Brot, Weizen, Ale, Honig, Speck, Milch, Butter, Zwiebel oder Kerzen an. Der Großteil der Abgaben war im Winter zu entrichten, der Zeit für *cóe* (der Besuch oder die Besichtigung des Klienten durch den Herrn mitsamt seinem Gefolge). Hierbei schützten den Klienten gesetzliche Bestimmungen, die den Umfang des Gefolges einschränkten. Ein Herr konnte die ihm vorgesetzten Abgaben verweigern, wenn die Tiere oder Nahrungsmittel von schlechter Qualität waren. *Cóe* erstreckte sich über beinahe zwei Monate. Es scheint wahrscheinlich, dass das Gefolge eines Herrn sich aus anderen Herren zusammensetzte, die gemeinsam das Territorium durchstreiften und ihre unfreien Klienten besuchten.²¹

Der Klient war dem Herrn außerdem zu *congbáil* verpflichtet: „This involved the billeting of soldiers and functionaries on farmers' households when the local king had ordered a muster of soldiers for an attack, or when a meeting for ecclesiastical purposes (*senod*) had been arranged.“²²

Handwerkliche Tätigkeiten zählten ebenfalls zu den Pflichten des Klienten. *Meithel gíallnae* war eine Gruppe von Bauern, die sich zusammenfand um das Korn des Herrn zu ernten und einzubringen. Klienten waren zudem verpflichtet, bei der Befestigung des *ráth* oder *dún*²³ sowie bei der Errichtung des Grabhügels des Herrn mitzuarbeiten.

20 Der Pfandcharakter der *séoit taurchluidéo* war kein eingestandener, denn es lag unter der Würde eines Herrn, dem Klienten ein Pfand zu entrichten.
Vgl. Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 162f.

21 Vgl. ebd., S. 165f.

22 Ebd., S. 167.

23 Als *dún* bezeichnete man ein Fort, das aus einem oder mehreren Häusern bestand, die von Erdwällen und Gräben umgeben waren. Ergänzt wurde das Fort durch Palisaden und wohl auch eine Art Schutzwall und Verhack. Es war in etwa kreisförmig angelegt und passte sich in seiner Form den landschaftlichen Gegebenheiten an. Ein *ráth* erhält seinen Namen von dem kreisförmigen Ringwall, der dieses Fort umgibt. Im Osten Irlands dominieren Anlagen mit einem Wall, während im Westen solche mit mehreren Wällen zu finden sind.
Vgl. Birkhan, Helmut: Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften ³1999, S. 404ff.

Zuletzt sei noch die verpflichtende Teilnahme am Heeresaufgebot des Herrn genannt, die vor allem im Frühmittelalter einen wichtigen Dienst des Klienten darstellte.²⁴

3. Die Struktur der altirischen Gesellschaft

3.1. Regionale Varianten und ihre Texte

Im 5. und 6. Jahrhundert durchliefen die irische Gesellschaft grundlegende Veränderungen. Die Rechtssammlung des *Senchas Már* ("Großes Altertum" bzw. "Großes altes Wissen") verweist auf juristische und soziale Veränderungsprozesse, die darin resultierten, dass die Gesellschaft im Bereich patrilinear organisierter Clans zunehmend strukturierter wurde. Die Bedeutung agnatischer Verwandtschaftsbeziehungen für die soziale Ordnung nahm zu, agnatische Korporationen wurden zu Instrumenten sozialer Kontrolle.

Die Mehrzahl altirischer Texte stellte diese Veränderungen als Fortsetzung der Tradition dar. Während die Rechtskundigen stets eine nationale juristische Synthese proklamierten, und auch daran arbeiteten, wie die Bezugnahme auf einen Baum, *caithne* (*Arbutus unedo*) im dem *Senchas Már*²⁵ ("Großes Altertum" bzw. "Großes altes Wissen") zugehörigen Text *Bretha Comaithchesa* zeigt²⁶, unterteilte die literarische Tradition Irland in zwei Kulturregionen: *Leth Cuinn* ("Conn's Hälfte"), das ist der Norden, und *Leth Moga* ("Mug's Hälfte"), der Süden. Damit kongruierten im Groben auch die beiden Zentren der Rechtsgelehrtheit: ein Zentrum wird mit einer Gruppe von Texten assoziiert, die

24 Vgl. Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 167.

25 Es handelt sich dabei um die zeitgenössische Bezeichnung einer irischen Rechtssammlung. Sie wurde wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts kompiliert. Von der ebenfalls in dieser Zeit entstandenen *Collectio Canonum Hibernensis* hebt sie sich dadurch deutlich ab, dass sie in irischer Sprache, und nicht in Latein, abgefasst wurde. Die *Senchas Már* als bewusste Reaktion auf die *Hibernensis* zu sehen, gilt als ansprechender Vorschlag. Die Sammlung wird als genuiner Ausdruck althergebrachter einheimischer Rechtstradition (und somit als Gegenpol zum kanonischen Recht der Kirche) aufgefasst.

Vgl. Charles-Edwards, Thomas M.: *Senchas Már*. In: *Lexikon des Mittelalters* 7. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 1747.

26 Dieser Baum, *Arbutus unedo*, wächst heute beinahe ausschließlich in der Gegend um Killarney, Co. Kerry. Botaniker erachten es als sehr unwahrscheinlich, dass dieser Baum zur Zeit der Kompilation des *Senchas Már* im zentralen bzw. östlichen Irland beheimatet war. Der Baum ist gegen Frost nicht resistent und benötigt deshalb Regionen, deren Temperaturen im Jänner über 4,5 °C liegen. Die Tatsache, dass die Kompilatoren des *Senchas Már*, „though mainly concerned with events, persons, and places in and around the Northern midlands“ (Kelly, *Early Irish law*, S. 243), auf diesen Baum im Zusammenhang mit Baumbeschädigungen Bezug nehmen, kann als Indiz für auf das Recht abzielende Vereinheitlichungsbemühungen gewertet werden.

Vgl. Kelly, Fergus: *A guide to early Irish law*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies 1991. (*Early Irish law series* 3), S. 242f.

man als die *nemed*-Gruppe bezeichnet und die man im Süd-Westen der Insel lokalisiert, in Munster. Das andere Zentrum wird mit dem *Senchas Már* in Verbindung gebracht und in den nord-östlichen Midlands lokalisiert. Diese Zentren fallen zudem mit den Kernländern der neuen Dynastien zusammen: die *Eoganacht* in Cashel und die südlichen *Uí Néill* in den Hinterländern von Dublin Bay.²⁷

Darüber hinaus sind Traktate auf uns gekommen, die keiner dieser Schulen zugerechnet werden können. Einer dieser Traktate ist die *Críth Gablach* ("Der verzweigte Kauf"), worin uns die detailliertesten Informationen zur frühirischen Sozialstruktur vermittelt werden. Sie behandelt die verschiedenen Beziehungen, die zwischen Status, Eigentum, Ehrenpreis und juristischer Funktion bestanden. *Críth Gablach* stammt im Groben aus derselben Gegend wie der *Senchas Már* und schildert auch dasselbe System sozialer Schichtenbildung und sozialer Kontrolle. Dieses System kontrastiert mit demjenigen, das der wichtigste Munster-Traktat zum Status, *Uraicecht Becc* ("the small primer"), zeichnet.²⁸

Die frühirische Gesellschaft war in zwei Hauptgruppen unterteilt: die *óes cerdd/óes dána* ("Leute mit Fähigkeiten")²⁹ und die Ränge der *aire* ("Freier, Herr"). Die *aire* können zudem unterteilt werden in *grád fhéne* und *grád flatha*. *Grád fhéne* umfasste die verschiedenen Ränge der Bauern und freien Landbesitzer. Die Ränge der Herren werden in den *grád flatha* zusammengefasst. Innerhalb dieser Gruppe hing der Status im Wesentlichen von der Fähigkeit ab, Bauern als Klienten an sich zu binden.³⁰

Críth Gablach hatte als Hauptgegenstand die Gruppe der *aire*. Die von diesem Text gezeichnete soziale Hierarchie basierte auf der politischen, juristischen und wirtschaftlichen Unterscheidung zwischen König (*rí*), Herr (*flaith*) und Viehbauer (*bóaire*)³¹. Die denkenden Köpfe hinter *Críth Gablach* scheinen der Ansicht gewesen zu sein, dass Friede und Ordnung am besten dadurch zu erreichen seien, indem man die militärische Elite in ihrer Macht legitimiert, „by being honored with prestige and legal status if they used their wealth to stabilize society through processes of law.“³²

27 Vgl. Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 38.

28 Vgl. ebd.

29 Übersetzung nach: Birkhan, Kelten, S. 990.

30 Vgl. Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 39f.

31 Vgl. ebd., S. 40.

32 Ebd., S. 49.

Der Munster-Traktat *Uraicecht Becc* hingegen beschreibt eine Sozialordnung, die einerseits auf der Unterscheidung zwischen *nemed* ("privilegiert") und nicht-*nemed* basierte, andererseits zwischen *sóer* ("frei") und *dóer* ("abhängig"). Zu den *sóer-nemed* zählten „poets, churchmen, lords and *féni* [Gemeinfreie]³³, die *dóer-nemed* waren „a wide variety of craftsmen and people of learning, including lawyers and druids“³⁴. *Dóer-nemed* waren im Grunde jene, die im bezahlten Dienst eines Königs oder eines anderen *sóer-nemed* standen. Die Nicht-*nemed* erfahren in *Uraicecht Becc* keine Behandlung. Man nimmt an, dass es sich bei dieser Gruppe um Fremde, Sklaven oder in sozialem Abstieg Begriffene handelte. *Uraicecht Becc* zeichnet also das Bild einer „composite society“³⁵, deren einzelne Segmente in ihren Rangsystemen Parallelen aufweisen. Auffällig ist die Zuteilung der *féni* (Gemeinfreie) in die Gruppe der *sóer-nemed*, im Gegensatz zu den Texten der *Senchas Már*-Tradition³⁶, die innerhalb der Gruppe der *aire* nur den Adel als *nemed* erachteten. Binchy geht davon aus, dass es neben dem *Senchas Már* eine zweite „'poetico-legal' collection“³⁷ gab, die er etwas später als 'Schule' bezeichnete³⁸, und zu der auch der Rechtstext *Bretha Nemed* ("Urteile von Männern von Rang") gerechnet wird. „Excerpts from this group are characterized by an unmistakable similarity of style, and their deliberately obscure and rhetorical (one might almost say bombastic) language form an obvious contrast with the more straight-forward (though highly technical) phraseology of the *Senchas*.“³⁹ Als weitere Gemeinsamkeit der Texte dieser Schule erkannte Binchy die große Bedeutung, die sie den *óes dána* ("Leute mit Fähigkeiten") beimaßen.⁴⁰ Darüber hinaus teilen sie auch noch den breiten Gebrauch des Begriffs *nemed* ("privilegiert"), der sowohl auf den unfreien Handwerker als auch auf die Adelsränge angewendet wurde.⁴¹ Binchy rechnet das *Audacht Morainn* zweifelsfrei dieser Schule zu.⁴²

33 Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 40.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Im Fahrwasser des Aufstiegs der *Uí Néill*-Dynastie kam es im Bereich der Gesetzestexte zu Homogenisierungsmaßnahmen. Die *fénechas*, der Teil des *Senchas Már*, der das säkulare Gewohnheitsrecht umfasste, wurden zum dominanten Recht für *féni* (Gemeinfreie). Die *fénechas* sollten also mit juristischen Traditionen aus anderen Teilen der Insel homogenisiert werden. Die Zurechnung der *féni* zur Gruppe der *sóer-nemed* in *Uraicecht Becc* ist wohl in diesem Zusammenhang zu sehen, „suggesting the presence of an overlay of rather poorly 'harmonized' *Senchas Már* traditions in this south-western tract.“
Vgl. ebd., S. 51.

37 Binchy, David Anthony: *Bretha Nemed*. In: *Ériu* 17 (1955), S. 6.

38 Vgl. Binchy, David Anthony: The date and provenance of *Uraicecht Becc*. In: *Ériu* 18 (1958), S. 45.

39 Binchy, *Bretha Nemed*, S. 4.

40 Vgl. Binchy, The date and provenance of *Uraicecht Becc*, S. 45.

41 Vgl. Binchy, ebd., S. 46.

42 Vgl. Binchy, *Bretha Nemed*, S. 6.

Im Folgenden geht es nun darum, das Gesellschaftssystem etwas genauer zu schildern, das den Texten der Rechtsschule, der auch das *Audacht* angehört, zu Grunde liegt.

3.2. Zwei altirische Gesellschaftssysteme: „agro-pastoral clan system“ und „agro-artisanal system“

Das Gesellschaftssystem des Nord-Ostens bezeichnet Patterson als „agro-pastoral clan system“: „Society in the north-east was stratified on the basis of control of farmers through clientship, and the diversion of their produce and services to support the jural/military functioning of the clan corporation, its élite and its patrons. There too, of course, as throughout late iron-age Britain, potentates, kings and lords commanded the services of the skilled.“⁴³ Obwohl, wie im letzten Satz des vorangegangenen Zitats gesagt, die Potentaten auch im Nord-Osten Kontrolle über die Leistungen der *óes dána* ("Leute mit Fähigkeiten") ausübten, lag ihr Hauptaugenmerk auf der Kontrolle des Landes und seiner Bewirtschaftung, vor allem durch das Instrument der Klientelschaft. Die daraus fließenden Mittel wurden schließlich in militärische Aktivitäten investiert, etwa in Raubzüge, die eine lukrative Einkommensquelle für Herren waren. Der daraus gewonnene Reichtum konnte anschließend für die Bezahlung von Klienten verwendet werden, und konnte sich somit stabilisierend oder auch befördernd (sozialer Aufstieg innerhalb der Ränge der Herren geschah bis zu einem bestimmten Punkt durch ein Mehr an Klienten) auf den politischen Stellenwert des Herrn auswirken. Die militärische Orientierung des „agro-pastoral clan systems“ äußerte sich etwa auch in den kontinuierlichen Bemühungen der *Ui Néill*, ihrem Herrschaftsbereich neue Territorien einzuverleiben. Dieses System war abhängig von der Fähigkeit der militärischen Elite, ihre Abhängigen, die ihnen den oben geschilderten Lebensstil ermöglichten, innerhalb ihrer angestammten gesellschaftlichen Schicht halten zu können. Dazu bedurfte es eines ausgedehnten militärischen Apparates. Den Hintergrund der *Críth Gablach* bildet eine Region, die weit mehr durch Kriegshandlungen aufgerieben ist als der Süd-Westen der Insel. Daraus erhellt, warum in diesem Text Status auf der Fähigkeit beruhte, „to mobilize resources, human and material, for aggression. The vehicle was the clan, the instrument was clientship, but the product of the system of social relations was warfare“.⁴⁴

43 Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 42.
Ad „agro-pastoral clan system“ und „agro-artisanal system“: Vgl. ebd. S. 42ff.

44 Ebd., S. 49f.

Im Süd-Westen, in Munster, hingegen, war die Kontrolle der *óes dána* ("Leute mit Fähigkeiten") das vorrangige politische Ziel. Die Bedeutung dieser Kontrolle verdeutlicht ein Text aus dem 8. Jahrhundert, *Frithfbolaid ríog Caisil fria thuatha*, der die gegenseitigen Verpflichtungen des Königs von Cashel und der *túatha* aus dem Osten Munsters festhält. Gezeigt wird eine Zentralisierung verschiedenster Handwerke am Königshof von Cashel, die dahingehend interpretiert wird, dass dabei nicht nur die Befriedigung örtlicher Bedürfnisse eine Rolle spielte. Man sieht in den am Königshof anwesenden Handwerkern Repräsentanten der dem König untergebenen *túatha*, „who would ensure that producers at distant copper mines, for example, would be answerable to Cashel, not to their own chiefs and priests.“⁴⁵ Ziel dieser Maßnahmen war es, die Zirkulation von Wohlstand und Reichtum zu steuern.

Obwohl auch in Munster eine militärische Elite durch die Ausübung territorialer Kontrolle regierte, kennzeichnet diese Region bis in die Zeit der Wikingererfälle (spätes 8. Jahrhundert) stets ein friedlicher Charakter. Es ist wahrscheinlich, dass die Elite des „agro-artisanal systems“ unterstützt wurde durch ein produktiveres Wirtschaftssystem, welches noch dazu militärischer Kontrolle der produzierenden Bevölkerungsteile in weit geringerem Ausmaß bedurfte.

Der durch Handwerk produzierte Reichtum und Wohlstand im Süd-Westen Irlands war von größerer politischer und sozialer Signifikanz. Damit einhergehend überlebte auch das Druidentum in diesem Teil der Insel länger, was man auf die Bedeutung traditioneller Rituale für die Aufrechterhaltung sozialer Ordnung zurückführte. Im Nord-Osten nahmen Sanktionen bei Verstößen gegen die soziale Ordnung die Form eines Ausschlusses von den Privilegien, die die Clanzugehörigkeit zur Voraussetzung hatten, an. Ein durch Rituale eingeleitetes Arbeitsverbot diente im Süd-Westen der Ausübung sozialer Kontrolle, während im Nord-Osten Strafgebühren (in Form von Rindern) veranschlagt wurden, die sich reduzierend auf den Ehrenpreis auswirkten und dadurch auch die Rechtsfähigkeit der betreffenden Person verminderten.

Die beiden Gesellschaftssysteme, das „agro-pastoral clan system“ des Nord-Ostens und das „agro-artisanal system“ des Süd-Westens, unterschieden sich somit vor allem durch die Art der Machtausübung der lokalen militärischen Elite. Der Militarismus des Nord-Ostens steht den magisch-religiösen Mächten des Süd-Westens gegenüber. Diese magisch-religiösen Aspekte treten im *Audacht Morainn* deutlich hervor, wie ich später

45 Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 43.

am Beispiel des *fír flathemon* zeigen werde. Daneben manifestiert sich auch die enge Verbindung von Handwerk und sozialem Stellenwert im *Audacht Morainn*. Es wird auf die vermittelnde Rolle des Königs und seines Rechtskundigen hingewiesen, und zwar im Hinblick auf die korrekte Evaluierung handwerklicher Erzeugnisse, wovon der soziale Rang des jeweiligen Handwerkers abhing:

„Tell him, let him estimate the creations of the creator who made them as they were made; anything which he will not judge according to its profits will not give them with full increase.“ (AM, §32)

„Let him estimate copper by its firmness [and] strength [and] dense artefacts.“ (AM, §40)

„Let him estimate silver by its durability [and] value [and] white artefacts.“ (AM, §41)

„Let him estimate the fees of every craftsman for firm articles [and] well made objects.“ (AM, §50)

„Let him estimate the proper honour-price of every grade of free and base nemed-persons.“ (AM, §52)

In diesen Versen ist deutlich die Bedeutung erkennbar, die die Rechtsschule, der das *Audacht Morainn* zugerechnet wird, den *óes dána* ("Leute mit Fähigkeiten") beimaß. Zu dieser Gruppe zählten ja auch Handwerker wie Schmiede und Wagenmacher. Besonders der Schmied, der das Kupfer und Silber der oben zitierten Verse zu verarbeiten wusste, scheint hier angesprochen zu sein.

3.3. Gliederung der altirischen Gesellschaft

Zu den wertvollsten Quellen, die über das gesellschaftliche Leben im Irland des 7. und 8. Jahrhunderts Auskunft geben, zählen die volkssprachlichen Rechtstexte. Viele dieser Texte sind in einer bekannten Sammlung, der *Senchas Már* ("Große Überlieferung"), überliefert. Es handelt sich dabei um Traktate und Kompendien für den Unterricht der Rechtskundigen auf dem Gebiet des traditionellen einheimischen Rechts, das als *fénechas* bezeichnet und vom lateinischsprachigen kirchlichen Recht unterschieden wurde. Die ältesten dieser Texte stammen aus der Mitte des 7. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, sind uns jedoch zum größten Teil erst in Handschriften des 14. bis 16. Jahrhunderts überliefert. Das einheimische Recht wurde von den irischen Rechts-gelehrten (*brithemain*) in erster Linie mündlich überliefert. Seine schriftliche Fixierung wird als Reaktion der einheimischen Rechtsschulen auf die Einführung des geschriebenen kirchlichen Rechts verstanden, das in der Sammlung *Collectio Canonum Hibernensis* im

frühen 8. Jahrhundert zusammengefasst wurde.

Im Zusammenhang mit modernen Gesellschaften unterscheidet man oft zwischen Staat und Zivilgesellschaft. Während unter Staat eher der Regierungsapparat als die gesamte politische Gemeinschaft verstanden wird, meint die Zivilgesellschaft all jene Institutionen, die Menschen in einer Gesellschaft ordnen, ohne Teil des Regierungsapparates zu sein. Nach Charles-Edwards waren irische (Klein-)Königreiche „all civil society and no state.“⁴⁶ Er unterscheidet zwischen zwei gesellschaftlichen Hauptkategorien: Gemeinschaften („communities“) und Ränge. Die Gemeinschaften unterteilt er weiters in „opt-out communities“ und „opt-in communities“⁴⁷ Eine „opt-out community“ par excellence wäre etwa die Verwandtschaft. Keine bewusste Anstrengung war notwendig, um dieser Gemeinschaft zuzugehören. Allerdings konnte man aus ihrem Kreis ausscheiden. Bewusst entzog sich dieser Gemeinschaft der Peregrinus, dessen Askese durch die soziale Entwurzelung verstärkt wurde. Manch einer verließ die Gemeinschaft einer Frau wegen, um mit ihr in ihrer *túath* zu leben. Unfreiwillig schied ein Sohn aus der Gemeinschaft, dessen Vater ihn als pflichtvergessen und verantwortungslos proklamierte. Ein Beispiel für eine „opt-in community“ wäre die Ziehelternschaft. Sie stärkte ein Vielzahl von Beziehungen, wie diejenigen zwischen Zieheltern und Ziehkind, Zieheltern und leiblichen Eltern und Ziehkind und leiblichem Kind. „Reared on one knee and suckled at one breast“⁴⁸ war eines der stärksten Bänder. Ganz in der Manier eines Adelszugehörigen, hatte Cú Chulainn, DER Held des Ulsterzyklus der irischen Sagen, mehrere Zieheltern, wodurch ein Netzwerk von Allianzen entstand, dessen Zentrum Cú Chulainn war. Solche Netzwerke, nicht die eigene Verwandtschaft, gaben ambitionierten Adligen den notwendigen Rückhalt für ihre ehrgeizigen Unternehmungen.

Nachdem wir soeben die frühirische Gesellschaft als Zivilgesellschaft ohne staatliche Strukturen definiert haben, gehen wir nun zu ihrer Gliederung über. Die irische Gesellschaft war, wie die gallische, unterteilt in die privilegierte Klasse des Adels und der "Leute mit Fähigkeiten" (*óes dána*) und in die große Klasse der rechtsfähigen Gemeinfreien. Daneben bzw. darunter gab es die Klasse der nicht rechtsfähigen

46 Charles-Edwards, Thomas M.: Early Christian Ireland. Cambridge u.a.: Cambridge University Press 2000, S. 80.

47 Charles-Edwards, Early Christian Ireland, S. 81f. Charles-Edwards betont, dass diese beiden Kategorien nicht als einander gegenüberliegende Endpunkte einer Geraden verstanden werden sollen, sondern „the distinction between opt-in and opt-out communities is best seen as a spectrum of possibilities in which the one element rather than the other might be predominant, rather than an absolute division.“
Charles-Edwards, Early Christian Ireland, S. 82.

48 Ebd., S. 83.

Unfreien, also Sklaven. Alle Klassen waren in sich – nach Macht, Reichtum und rechtlicher Stellung - hierarchisch gegliedert und entsprechend mit Privilegien und Pflichten ausgestattet. Vertragliche Bindungen spielten eine große Rolle, ja sie waren „das tragende Gerüst der Gesellschaftsstruktur.“⁴⁹

Der Bevölkerungsteil der Laien, womit all jene gemeint sind, die nicht zu den *óes dána* zählten, wurde in drei Kategorien unterteilt: den Adel, die Klienten und die Sklaven. Zwischen den einzelnen Kategorien waren weitere Gruppen angesiedelt, wie *fuidir* und *bothach*. Dabei handelte es sich um Personen, die den ökonomischen Status eines Sklaven innehatten, aber von freier Abstammung waren. Neben den *óes dána* fasste man diese Kategorien als *áes trebtha*, "the farming people" zusammen. Eine Begleiterscheinung der Zugehörigkeit zu der freien Klasse der Bevölkerung war die Berechtigung, Waffen zu tragen, wodurch Sklaven vom kämpfenden Teil der Gesellschaft ausgeschlossen waren. Der "bewaffnete Mann", *gaiscedach*, war ausgerüstet mit einem Speer (*gai*) und einem Schild (*sciath*). Das Tragen eines Schwertes war ein Vorrecht des Adels. In den literarischen Quellen hob sich der Adel durch seine Existenz als Wagenkrieger (*eirr*, Plural *errid*) ab.

Die Bezeichnung für den Adligen war *flaith* (eigentlich ein Abstraktum mit der Bedeutung "Herrschaft", etymologisch zu deutsch *walten* gehörig). Die Gruppe der "Leute mit Fähigkeiten" setzte sich zusammen aus den Dichtern, Juristen, Ärzten und auch den Leuten mit technischen Fertigkeiten: Kunsthandwerker und Schmiede, die ebenfalls zu den privilegierten Personen zählten.

An der Spitze der Adelspyramide (es werden sieben Ränge unterschieden⁵⁰) stand der König. Die Spitze der *óes dána* besetzte ursprünglich zweifellos der Oberste der Druiden. Als die druidische Kaste sich später differenzierte, hatten die Dichter, Juristen usw. in paralleler Struktur ihre eigenen Obersten. Die Bezeichnung für den Obersten war *ollam* "der Höchste". Die Gesellschaft charakterisierte demnach ein durchgehender Parallelismus der Ränge, der nach der Christianisierung auch die Ränge der Kirche miteinbezog. Also auch innerhalb der Gruppe der Gemeinfreien gab es rangmäßige

49 Meid, Wolfgang: Die Kelten. Stuttgart: Reclam 2007. (Reclams Universalbibliothek 17053), S. 92.

50 Den Status des Freien als Hauptthema hatten die Rechtstractate *Críth Gablach*, *Míadshlechta* und *Uraicecht Becc*. Sie unterscheiden sieben Ränge der Freien. *Críth Gablach* nennt folgende Ränge der Herren: (in aufsteigender Reihenfolge) „*aire coisring; aire désó; aire échta; aire ard; aire túise; aire forgill; tánaise rí*.“ Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 197.

Abstufungen, die allerdings rechtlich weniger ins Gewicht fielen.⁵¹

Die Rechtskundigen teilten die Bevölkerung grob gesprochen in jene, die "frei und unabhängig" waren (*sóer*) und jene, die "unfrei und abhängig" waren (*dóer*). Unfreie waren im Grunde die Personen, die ständig unter der Autorität eines Freien standen, wie etwa Sklaven. Solche Personen waren nicht bzw. nur sehr eingeschränkt rechtsfähig. Die Rechtsfähigkeit eines Freien war abhängig von seinem Besitz (Vieh oder Klienten) oder seinen Fähigkeiten (etwa in der Dichtkunst). Ein Mehr an Besitz und Fähigkeiten bedeutete ein Mehr an Sozialstatus.

Der an der Spitze des Stammes stehende König genoss Privilegien. Aber auch viele andere Personen, ja sogar Orte und Bäume, waren durch Privileg (ir. *nemed*, vgl. gall. *nemeton*, "Heiligtum, heiliger Hain") herausgehoben. In der Gruppe der Freien unterschied man zwei Klassen der Privilegierten: Die erste Klasse bildeten die *sóernemed*, "frei privilegiert", zu denen neben dem König die Dichter (*fili*, Pl. *filid*), Kleriker und Herren (*flaith*) zählten. Die zweite Klasse waren die *dóernemed*, "unfrei privilegiert", die so benannt wurde, weil sie der ersten Klasse dienstbar war.⁵² Zu ihr zählten die Juristen, Ärzte, Schmiede und sonstigen Handwerker (einschließlich der Kunsthandwerker). Der Großteil der Bevölkerung besaß keinerlei *nemed*. Sie bestand aus freien und unfreien Bauern und Viehzüchtern. Sie wurden allesamt als Klienten (*céile*) bestimmt, d. h. als Abhängige.

Die gesellschaftlichen Ränge waren aber nicht unveränderlich. Wer seine gesellschaftlichen Pflichten nicht erfüllte, stieg ab – das betraf insbesondere alle *nemed*-Personen. Die Folge einer solchen Rangminderung war die Reduzierung des Ehrenpreises. Soziale Mobilität ging aber nicht nur in eine Richtung. Ein Niedriggestellter konnte durch besondere Fertigkeiten (vgl. die Gruppe der *dóernemed*) oder Reichtum den *nemed*-Status erreichen. Allerdings konnten erst die Enkel eines reich gewordenen Bauern den vollen Herrenstatus erreichen. Es galt der Grundsatz *ferr fer a chiniud* ("Besser ist der Mann als seine Geburt").

51 *Críth Gablach* nennt folgende Ränge der Bauern (in aufsteigender Reihenfolgen): „first and second *fer midboth*; *ócaire*; *aithech* 'who farms in tens'; *bóaire febsa*; *mruigfber*; *fer fothlai*.“
Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 197.

52 Vgl. Zimmer, Stefan: Keltisches Recht. In: Ders. (Hg.): Die Kelten – Mythos und Wirklichkeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 162.

3.4. Rang und Ehrenpreis

Fassen wir kurz zusammen: die irische Gesellschaft konnte im Groben unterteilt werden in die Gruppen der *óes dána* und der *óes trebtha*. Diese zweite Gruppe, die Ränge der *aire*, konnten weiters unterteilt werden in *grád fhéne*, die die Ränge der Bauern und Grundbesitzer umfasste, und *grád flatha*, die Ränge der Herren. Jede dieser Gruppen war hierarchisch gegliedert, nach der Sieben- oder Achtzahl.

Wie standen nun die verschiedenen Ränge der einzelnen Hierarchien zueinander? Ein geschickter Arzt verdiente einen höheren Rang als ein inkompetenter, soviel steht fest. Doch in welchem Verhältnis stand die Expertise eines Arztes zu der eines Bauern oder eines Kriegers? Charles-Edwards erläutert zwei Systeme, unter Anwendung derer ein in-Beziehung-setzen der einzelnen Hierarchien geschehen konnte.⁵³ Beiden Systemen eignet ein gewisses Maß an Willkürlichkeit. Ein Ansatz wäre, eines von vielen Kriterien, die Rang stiften, als das entscheidende zu erklären, wie etwa Besitz. Das hätte den Nachteil, dass viele andere Kriterien, die dem Einzelnen Wertschätzung in der Gemeinschaft einbringen könnten, unberücksichtigt blieben. Deshalb ist die Tendenz zu beobachten, dem durch dieses Hauptkriterium verliehenen Rang ein System der Ehre an die Seite zu stellen. Eine andere Möglichkeit wäre, mehrere rangstiftende Kriterien zu akzeptieren, also für jeden der oben genannten Orden eine eigene Hierarchie, um danach mehr oder weniger willkürlich zu entscheiden, in welchem Verhältnis die einzelnen Hierarchien zueinander stehen. Die irischen Rechtskundigen brachten dieses System zur Anwendung. Wie die verschiedenen Hierarchien zueinander in Beziehung gesetzt wurden, ist für Charles-Edwards „the central issue in the early Irish politics of status“.⁵⁴ Wie dieses Problem gelöst wurde, ist nicht klar. Möglicherweise wurden zwischen den höchsten Rängen der einzelnen Hierarchien Parallelen gezogen, etwa zwischen dem König einer *túath*, seinem kirchlichen Äquivalent, dem örtlichen Bischof, und dem *ollam* der *filid*. Einen anderen Ansatzpunkt liefert die Terminologie der irischen Kirche für ihre höheren Ränge, die gekennzeichnet ist durch ein Nebeneinander universell christlicher und Anklängen vernakularer Terminologie, wie etwa "bishop of bishops" (vergleichbar mit *rí rí* "king of kings", oder *rí ruirech* "king of great kings")⁵⁵. Die Christianisierung Irlands könnte somit der Schlüssel für das System der Gleichsetzung der Hierarchien der einzelnen Orden sein. Es bestand die Notwendigkeit, zwischen den Rängen der Kirche

53 Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, S. 125ff.

54 Ebd. S. 125.

55 Vgl. ebd., S. 126.

und denen der Laien einen Bezug herzustellen, wobei man bei den jeweiligen Ranghöchsten (*ollam*) ansetzte.

Die Aufgabe eines *fili* war unter anderem das Lobpreisen eines Potentaten. Je fähiger und virtuoser ein *fili* in der Ausübung dieser Aufgabe war, desto höher war auch der Rang dessen, den er mit dem Lob bedachte. D.h. also, je höher die Qualifikation des *fili*, desto höher der Rang des Auftraggebers. Die Kongruenz der poetischen Qualität des Lobes und des Ranges des dafür verantwortlichen *fili* mit dem sozialen Stellenwert der Zielperson des Lobes bietet einen weiteren Ansatzpunkt für die In-Bezug-Setzung der verschiedenen Hierarchien.

Eine vollständige Gleichsetzung der verschiedenen Ränge wurde allerdings nie erreicht, was weiter kein Problem war: Der Ehrenpreis (*lóg n-enech* "Wert des Gesichts") diente als „common language of status“⁵⁶ und markierte die gesellschaftliche und damit auch rechtliche Stellung einer Person. Ein weiterer Ausdruck dafür war *eneclann* (*enech-glan*: "Gesichtssäuberung", "Entschädigung für Beleidigung")⁵⁷. „The Irish word *enech* means "face" and by transference of meaning "honour" in the legal sense and the (guarantee of) protection given to the extent of one's honour.“⁵⁸ Ungerechtfertigte Beleidigungen oder körperliche Verletzungen konnten den Verlust des Gesichts nach sich ziehen, stellten also einen Ehrverlust dar, und waren durch Zahlung von *dire* ("payment", in der Bedeutung 'Entschädigungszahlung')⁵⁹ auszugleichen. Der Verlust des Gesichts konnte aber auch durch eigenes Fehlverhalten herbeigeführt werden. Unterschiedslos jeder verliert seinen Ehrenpreis nach Heptade 79 aus folgenden Gründen: „*There are seven cases by which anyone loses his honour-price: satire [being composed against him] arising from his offence without [paying] his [due] compensation; giving false testimony against another; giving false proof; neglecting his enforcing suretyship; violating his hostage suretyship; evading his paying suretyship; betrayal [of a person] under his protection.*“⁶⁰

56 Charles-Edwards, Early Christian Ireland, S. 129.

57 Charles-Edwards, Thomas M.: Enech. In: Lexikon des Mittelalters 3. München: Deutscher Taschenbuchverlag 2002, Sp.1903.

58 Jaski, Early Irish kingship and succession, S. 43.

59 Vgl. ebd.

60 „*ATAIT A. UII. A TUIT A ENECLANN O CACH. I. AOR INA TURGABAIL CEN ERAIC DO GUFLADHNAISE DO FOR NEACH GUTESTUS DO TABAIRT AILSI NADMA DUL DARO AITIRE ELODH A RAITHE. FEALL AR EINECH.*“

CIH, S. 1268, 3-5.

Engl. Übersetzung nach: Jaski, Early Irish kingship and succession, S. 44.

Übersetzung nach AL 5, S. 369: „There are seven things that deprive every one of his honour-price: to be satirized for his transgression without getting 'eric'; bearing false witness against a person; giving a bad character; neglect of a bond; going beyond a hostage; eloping from a surety; betraying his 'enech', i.e. *one who is* under his protection.“

Diese Stelle verdeutlicht auch die immense Bedeutung der Bürgen für die soziale Interaktion.

Ruft man sich die Bedeutung der Zahl der Klienten für den Status der Herren ins Gedächtnis zurück, so nimmt es nicht Wunder, dass der Ehrenpreis eines Herrn vor allem dann verwirkt war, wenn er den Verpflichtungen seinen Klienten gegenüber nicht nachkam. Weitere Gründe dafür konnten sein: „refusal of hospitality, sheltering a fugitive from the law, tolerating satire, eating food known to be stolen, and betraying his honour.“⁶¹ Ein König verlor seinen Ehrenpreis wenn er in der Schlacht besiegt wurde, so will es zumindest die Theorie. Tatsächlich aber enthalten die Annalen keinen Hinweis auf einen König, der nach erlittener Niederlage abgesetzt oder dessen Ehrenpreis dadurch verwirkt war. Feigheit in der Schlacht ist für *Críth Gablach* Grund für die Reduzierung des königlichen Ehrenpreises. Eine Verletzung auf der Rückseite des königlichen Halses, zugezogen auf der Flucht vom Schlachtfeld, berechnete den König (im Falle seines Todes seine Verwandtschaft) lediglich zu einer Entschädigungszahlung in der Höhe eines Gemeinfreien. Zog sich der König diese Wunde zu, nachdem er die Reihen seiner Gegner durchbrochen hatte, berechnete ihn das zu Zahlungen, die seinem Amt entsprachen.⁶²

Grundsätzlich war es so, dass nicht nur der König, sondern jeder Einzelne innerhalb der Gesellschaft Verpflichtungen hatte, die durch das Wort *mám* (Plural: *máma*) bezeichnet wurden. Welcher Art diese Verpflichtungen waren, hing von der Höhe des Ehrenpreises ab. Wurde es verabsäumt, die eigenen Pflichten ihrer Erledigung zuzuführen, zog das den Verlust oder die Verminderung des Ehrenpreises nach sich. Nur ein Freier hatte Anrecht auf einen Ehrenpreis. Kam es zu einer Schädigung eines Unfreien, war die Buße dafür an dessen Herrn zu entrichten. Wenn hier vom Ehrenpreis lediglich in Verbindung mit Männern die Rede ist, dann deshalb, weil der Ehrenpreis der Frau sich nach demjenigen ihres Mannes richtete.

Die einzelnen Orden waren hierarchisch in verschiedene Ränge gegliedert. Die Gesetzestexte enthalten Listen, die einander zwar in Form und teilweise auch Vokabular ähneln, aber in keinem Fall vollständig übereinstimmen. Es ist anzunehmen, dass es sich bei diesen Listen um professionelle Hilfsmittel handelte, die den Umgang mit den realen

61 Kelly, Early Irish law, S. 27.

62 Zahlungen dieser Art waren vermutlich dann fällig, wenn es zu einem Abkommen zwischen zwei sich bekriegenden *túatha* kam.
Vgl. Kelly, Early Irish law, S. 19.

Verhältnissen vielmehr erleichtern sollten, als diese abzubilden.⁶³ Rechtskundige hatten oft in privaten Disputen zu vermitteln bzw. solche beizulegen, wobei der Rang der beteiligten Parteien eine entscheidende Rolle spielte, indem er die Höhe der Kompensationsleistungen bestimmte. Die Listen gliedern die jeweiligen Hierarchien unter Anwendung der Zahl 7 oder 8. In der Auffassung von *Críth Gablach* war die Unterteilung in sieben Ränge kirchlichen Ursprungs, während die Gliederung nach der Zahl acht weltlicher Prägung war.

Nun gilt es noch die Frage zu beantworten, welche Kriterien Rang innerhalb der verschiedenen Hierarchien stifteten? Für die Gemeinfreien, die den nicht-adeligen Teil des Laintums bildeten, waren ihre Ressourcen als Bauern entscheidend für ihren Rang: das Haus (*tech*), der Grundbesitz, ein Anteil an einer Pfluggemeinschaft (*arathar*) und der Viehbestand (*folud* oder *búar*). Das entscheidende Kriterium für den Adel hingegen war die Zahl vor allem der tributpflichtigen Klienten. „For the commoner, therefore, the primary focus was on the relationship between a man and his house and land; for the noble, however, the primary focus was on the relationship between the noble and his clients, above all his base clients on whom he could depend in the long term for renders and service.“⁶⁴

4. Das irische Königtum

4.1. Das Königtum in narrativer Literatur und den Gesetzestexten

In ihrer Darstellung des Königtums driften narrative Literatur und Gesetzestexte auseinander. Während etwa die *Críth Gablach* den König im Verhältnis zu seinen Untergebenen als bloß gleichberechtigten Partner eines Vertrages schildert, der für beide Parteien sowohl Rechte als auch Pflichten enthält, erscheint der König in der narrativen Literatur als Sakralkönig, als Vermittler zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre, zwischen Gesellschaft und Natur. Der König befindet sich hier nicht in gleicher Augenhöhe mit den verschiedenen Rängen des Adels, ist nicht *primus inter pares*. Königliches Blut in Verbindung mit der sakralen Aura, die ihn bei seiner Inauguration umfängt, überhöht ihn. Allerdings ist die soeben gezogene Grenze zwischen den

63 Vgl. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, S. 133.

64 Ebd., S. 134.

Darstellungsarten des Königtums in narrativer Literatur und den Gesetzestexten eine durchlässige, denn Spuren einer religiösen Überhöhung des Königtums, wie etwa das später genauer zu behandelnde Konzept von *fír flaitheamon*, begegnen auch in juristischer und gnomischer Literatur.

Auf der Suche nach Spuren des Sakralkönigtums in der irischen Überlieferung kommt die Forschung zu unterschiedlichen Ergebnissen. In Binchys Auffassung umgab den König in den ältesten aufgezeichneten Texten immer noch eine sakrale Aura, doch war der König zu einem Fetisch geworden, umgeben von Tabus.⁶⁵ Bart Jaski konstatiert, dass es in der „documentary period“ keine Indizien für ein Sakralkönigtum gibt.⁶⁶ Byrne verbindet mit dem Rückgang des Heidentums ein Abnehmen königlicher Macht, was er darauf zurückführt, dass der König in diesem Prozess seine Priesterfunktion einbüßte.⁶⁷

Welchergestalt sind nun die bereits angesprochenen Spuren des irischen Sakralkönigtums? Folgende drei Aspekte werden immer wieder mit dem irischen Sakralkönigtum assoziiert: die Inauguration des Königs, in deren Rahmen eine symbolische Hochzeit mit der Landes-/Herrschaftsgöttin stattfindet; das Konzept des *fír flaitheamon* ("Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs")⁶⁸ und der "entstellte König" („blemished king“).⁶⁹

Der sakrale Status eines irischen Königs manifestierte sich in dem sehr subtilen Komplex von Ritualen und Tabus (*geis*, Pl. *gessa*), die ihn umgaben. Die Identifizierung des Königs mit seinem Reich (dabei handelte es sich in der Mehrzahl um Kleinkönigtümer) ging so weit, dass das Reich in seiner Substanz auf moralische und physische Merkmale des Königs reagierte: zeigte er die Qualitäten eines gerechten Herrschers (*fírfhlaithe*), wie sie der Terminus *fír flaitheamon* bezeichnet, nahmen Fruchtbarkeit und Reichtum von Land, Vieh und Menschen zu, wie dies im *Audacht Morainn* sehr detailreich geschildert wird. War er ein ungerechter Herrscher (*anfhlaithe*), oder mit einem Makel behaftet, entstellt, reagierte das Reich in seiner Substanz mit Kargheit und Unfruchtbarkeit und die Bevölkerung wurde von Unruhen heimgesucht.

65 Binchy, Daniel Anthony: Celtic and Anglo-Saxon kinship: the O'Donnell lectures for 1967-8 delivered in the University of Oxford on 23 and 24 May 1968. Oxford: At the Clarendon Press 1970, S. 15

66 Jaski, Early Irish kingship and succession, S. 88.

67 Byrne, Francis John: Irish kings and high-kings. Dublin: Four Courts Press 2001, S. 33f.

68 Übersetzung nach: Ó Cróinín, Dáibhi: *Fír flathemon*. In: Lexikon des Mittelalters 4. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 487.

69 Vgl. Jaski, Early Irish kingship and succession, S. 58.

Die Legitimität des Königs wurde sichtbar in der rituellen Stiftung der sakralen Aura, und zwar in Form einer heiligen Hochzeit (*hieros gamos*) mit einer weiblichen Gottheit, die einerseits die Substanz des Reiches verkörperte, und andererseits die Herrschaft oder Souveränität über dasselbe. In heidnischer Zeit konnte diese Zeremonie, die als *banfheis rígi* oder *comfled rígi* bezeichnet wurde, einen Akt der sexuellen Vereinigung von König und Göttin beinhalten, woraus verständlich wird, dass die Kirche von Beginn weg in scharfer Opposition dazu stand, vor allem in Tara, dem Zentrum sakralen Königtums schlechthin. Wurde das Ritual so durch das Christentum seiner körperlichen Aspekte entkleidet, konservierte die Literatur diese sexuellen Elemente als variationsreiches Motiv von „König und Göttin“.

Fassen wir zusammen: „as the intermediary between the human and the natural orders, the supernatural potency embodied in the kingship flows through this appointed channel into the body politic establishing a state of harmony, equilibrium and beneficence in the integration of nature and society. It is on this basis that the institution exercises a sacerdotal function, and for this reason that the throne must always have a virile, healthy and alert occupant, since the king, symbolising the community and its transcendental and temporal aspects, is the unifying and dynamic centre“.⁷⁰

Bevor ich genauer auf die drei Hauptmerkmale irischen sakralen Königtums (Inauguration, *fír flaitheamon*, der "entstellte König") eingehe, möchte ich an dieser Stelle das Königtum, wie es die Rechtsliteratur darstellt, betrachten.

4.2. Das Königtum in der Rechtsliteratur

Die frühirischen Gesetzestexte, im besonderen *Críth Gablach*, heben die vertragliche Natur des Miteinanders von König und Volk hervor. König und Volk erscheinen als Vertragspartner, ausgestattet mit Rechten und Pflichten. Ohne überhöhende sakrale Aura steht der König nicht über dem Volk. Kam er seinen Pflichten nicht nach, vernachlässigte er es, für die ihm Untergebenen Sorge zu tragen, konnte der König abgesetzt werden.

70 Zitiert nach: McCone, Kim: Pagan past and Christian present in early Irish literature. Maynooth: An Sagart 1991. (Maynooth monographs 3), S. 108. Das Zitat konnte aufgrund mangelhafter Zitierweise nicht nachgeschlagen werden.

Im Hinblick auf ein profundes Verständnis des *Audacht Morainn*, das sich ja explizit an einen König richtet („*If you go to a king, / Hasten to Feradach / Find Fechtnach.*“ AM, §3), erscheint es mir sinnvoll, an dieser Stelle die Tätigkeiten, Rechte und Pflichten eines Königs ausführlicher zu behandeln. Um dabei Nachvollziehbarkeit gewährleisten zu können, ist es nötig, zuerst die verschiedenen Königsränge zu erläutern. Aus den möglichen Abhängigkeitsverhältnissen zwischen den Königsrängen, die lediglich auf personaler Ebene zwischen den jeweiligen Königen bestanden, ergaben sich ebenfalls Rechte und Pflichten.

Rechte und Pflichten eines Königs möchte ich unterteilen in persönliche und institutionelle. Der König als Angehöriger des Adels war in erster Linie ein Herr, der eine gewisse Anzahl von Klienten in seinem Gefolge hatte. Die einer Klientenschaft inhärenten Rechte und Pflichten bezogen sich auf den König als Person, als Herrn, nicht als Repräsentanten einer politischen Einheit. Auch das Verhältnis zwischen König und Oberkönig war ein persönliches und betraf somit lediglich die beiden Könige. Die Verpflichtungen seinem Volk gegenüber und die damit einhergehenden Rechte sind an das Königsamt gebunden und somit von mir als institutionelle bezeichnet. Wie man aber am Beispiel der Anerkennung der Oberhoheit eines Königs sehen wird, ist eine Entweder-oder Zuordnung nicht immer möglich, sondern es handelt sich oft um ein Sowohl-als-auch.

4.2.1. Königsränge

Wir haben bereits gesehen, dass die einzelnen Gesellschaftsgruppen in sich hierarchisch gegliedert waren (nach der Sieben- bzw. Achtzahl). In der Gruppe der Könige dominierte nach dem Zeugnis der Gesetzestexte die hierarchische Dreigliederung.⁷¹

Bei einem *rí* handelte es sich in der Regel um den König einer einzelnen *túath*, einen *rí tuaithe*. Dieser Königstyp war wohl der meist verbreitetste, war gewissermaßen das unentbehrliche Fundament, auf dem auch die hierarchisch höher einzuordnenden Königsränge gründeten, denn zunächst einmal war jeder König ein *rí tuaithe*, und erst darüber hinaus konnte er einen (oder mehrere) Könige zu seinen Klienten zählen, was ihn zu einem Oberkönig machte.

71 *Miadslechtá* hingegen fordert für den Oberkönig, der als *rí rí* ("king of kings") bezeichnet wird, sieben untergeordnete Könige.
Vgl. Byrne, *Irish kings and high-kings*, S. 41.

Über dem *rí tuaithe* stand der König mehrerer *túatha*, der *rí túath* oder *rui ri* ("great king"). Die Konföderation von drei oder vier *túatha* unter solch einem König wird an manchen Stellen *mór-thuath* ("great-tuath") genannt, deren Grenzen maßgebend für die Einteilung der Diözesen im zwölften Jahrhundert waren. Ein *rí tuath* oder *rui ri* war, wie bereits gesagt, selbst in erster Linie ein *rí tuaithe*, der außerhalb der Grenzen seiner eigenen *túath* keinerlei direkte Autorität ausübte.

Für den dritten und höchsten Rang der Könige existieren mehrere Bezeichnungen: *triath*, *réthe*, *ollam rí* ("greatest of kings"), *rí ruirech* ("king of over-kings") oder *rí cóicid* ("king of a fifth", d.h. König einer der fünf Provinzen, in die Irland der Tradition nach unterteilt war). Sie werden üblicherweise Provinzkönige genannt, wie der König von Leinster, Munster oder Connacht.

Die Bezeichnungen der verschiedenen Königsränge in der *Críth Gablach* offenbaren ein beträchtliches Ausmaß an Kreativität seitens ihrer Schöpfer und erschließen sich, im Gegensatz zu den bisher genannten Bezeichnungen, dem heutigen Leser nicht ohne weiteres: (in aufsteigender Reihenfolge) *rí benn* "king of peaks (or horns)", *rí buiden* "king of bands", und *rí bunaid cach cinn* "the ultimate king of every individual".⁷² Die Unterschiedlichkeit der Bezeichnungen hat womöglich ihre Ursache in der Interpretationsfreiheit dieses Themas zur Zeit der Abfassung der Gesetzestexte. Die Ränge waren wohl eher theoretische Richtlinien als standardisierte rechtliche Bestimmungen „In this regard they provide a theoretical guideline on this matter rather than a standard Irish legal prescription.“⁷³ Jaski sieht in den einzelnen Königsrängen Indikatoren persönlichen Erfolgs, persönlicher Tüchtigkeit und keine Konstanten in der politischen Landschaft des alten Irland.⁷⁴

Durch Abwesenheit in den Gesetzestexten glänzt der mancherorts begegnende, vermeintlich höchste Königsrang: der "Hochkönig" oder *ard-rí*. Er wird noch nicht einmal als Beispiel eines *rí ruirech* genannt und schon gar nicht als Oberkönig aller Provinzkönige. Der Begriff begegnet in späteren Glossen und Kommentaren und kann für diese Zeit zumindest als Reflex realer Tendenzen in der Politik verstanden werden, denn damals stritten mächtige Könige um die Hegemonie in Irland. Der Anspruch der

72 Vgl. Byrne, *Irish kings and high-kings*, S. 42.

73 Jaski, *Early Irish kingship and succession*, S. 102.

74 Vgl. ebd., S. 102.

Könige von Tara auf den Rang des *ard-ri* geht auf *Adamnán*⁷⁵ zurück, der selbst ein Angehöriger des Herrschergeschlechts war. Es gab auch Tendenzen innerhalb der Kirche in Richtung einer Stärkung der königlichen Macht. Die *Brehon Laws*⁷⁶ waren der Kirche ein Dorn im Auge, wie die mittelirische Einführung zu der *Senchas Már* verdeutlicht, wo wir erfahren, dass der Heilige Patrick selbst einen erfolglosen Versuch unternahm, für Morddelikte die Todesstrafe zu etablieren, anstelle der *éraig*(Wergeld)-Zahlungen an die Familie des Opfers. Das Hochkönigtum Irlands steht außerdem in sehr engem Zusammenhang mit dem Primatsanspruch der Kirche von Armagh, die für dessen Durchsetzung die Idee einer Nationalmonarchie propagierte und unterstützte.⁷⁷

4.2.2. Rechte und Pflichten des Königs

Nach der weiter oben getroffenen Einteilung in persönliche und institutionelle Rechte und Pflichten möchte ich mich diesen nun im Detail zuwenden. Als Einstimmung möchte ich zeigen, wie sich der Tag eines Königs in der *Táin Bó Cuailgne* ausnimmt und wie *Críth Gablach* die Woche eines Königs gestaltet:

„Denn Conchobor regierte also: ein Drittel des Tags sah er den Knaben zu, ein Drittel spielte er *fidchell*, ein Drittel trank er Bier, bis ihn Schlaf befiel.“ (IHKS, S. 130)

„There is moreover a weekly order proper for a king, i.e., Sunday for drinking ale, for he is no rightful prince who does not promise ale for every Sunday; Monday for legal business, for adjudication between tuatha; Tuesday for chess; Wednesday for watching greyhounds hunting; Thursday for marital intercourse; Friday for horseracing; Saturday for judgements.“⁷⁸

75 Adamnanus von Hy (Adomnán mac Rónáin), geboren ca. 624, gestorben am 23. Sept. 704, war der neunte Abt von Iona (679-704) und der Gründer des Klosters Raphoe (Grafschaft Donegal). Adamnanus war als Abt und Aristokrat politisch bedeutend und hoch gebildet.

Vgl. Byrne, Francis John: Adamnanus v. Hy. In: Lexikon des Mittelalters 1. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 117f.

76 Dabei handelt es sich um die von den Richtern (*brithemain*) zur Ausbildung anderer *brithemain* verfassten Gesetze. Vgl. Charles-Edwards, Thomas M.: Brehon, Brithem. In: Lexikon des Mittelalters 2. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 599f.

77 Vgl. Byrne, Irish kings and high-kings, S. 34f.

78 Zitiert nach: Ebd., S. 32. Eine Übersetzung des *Críth Gablach* war mir nicht zugänglich.

4.2.2.1. Persönliche und institutionelle Rechte des Königs

Seine persönlichen Rechte erwuchsen dem König aus bestehenden Klientelverträgen. Weiter oben bin ich darauf schon genauer zu sprechen gekommen, weshalb ich hier nur in aller gebotenen Kürze darauf eingehen möchte. Der König als Herr hatte ein Anrecht auf Naturalabgaben, die in einer unfreien Klientelschaft in Form von *bés* ("livestock payment") oder *fosair* und *timthach* ("strewing" und "wrapping") entrichtet werden konnten. Der Klient schuldete dem Herrn Arbeitsdienste (*manchuine*), wie etwa die Befestigung seines *ráth* oder *dún*, die Errichtung seines Grabhügels oder die Teilnahme an *meithel gíallnae*, der "reaping party of the base clients". Zuletzt seien noch *congbáil*, die Verpflichtung zur Versorgung der Soldaten eines Heeresaufgebots des Herren, sowie die Teilnahme an einem solchen Heeresaufgebot als Pflichten des Klienten und zugleich Rechte des Herrn genannt.

Institutionelle Rechte des Königs waren zunächst das Recht auf Tribut von allen freien Familien seiner *túath*, dessen Einhebung neben der Kontrolle der allgemeinen Pflichterfüllung der Untergebenen, die Aufgabe eines seiner Funktionäre war, des *rechtaire* ("collector of rent; steward")⁷⁹. Der König konnte seine Untergebenen auf die Einhaltung gewisser interterritorialer Abkommen, sogenannter *cairde* ("friendship"), verpflichten. Er konnte den Bau von Straßen in Auftrag geben, was dann jene *túath* zu besorgen hatte, durch deren Territorium die Straße jeweils führen sollte. Neben den Straßen zählten noch jene Gebiete zum Verantwortungsbereich des Königs, die sich einer bestimmten Zuordnung entzogen, wie etwa das Meer oder Land ohne Eigentümer.

4.2.2.2. Persönliche und institutionelle Pflichten des Königs

Die persönlichen Pflichten eines Königs entstammen wiederum der Sphäre der Klientenschaft, d.h. der König hatte Pflichten gegenüber seinen Klienten wie auch einem etwaigen Oberkönig, zu dessen Klienten er selbst zählte. Der König konnte also einen Klientelvertrag mit einem Oberkönig abschließen, „and this was formally ratified by his *túath*, on whose behalf he had acted.“⁸⁰ Trotz der Einbeziehung der *túath* blieb der

79 Der König benötigte die Dienste gewisser Funktionäre oder 'Beamter', um seine Angelegenheiten zu regeln. Neben dem oben erwähnten *rechtaire* waren dies der *techtairde* ("messenger") und der im neunten Jahrhundert erscheinende *maer* als Verwalter für kirchlichen Besitz.
Vgl. Jaski, *Early Irish kingship and succession*, S. 49.

80 Byrne, *Irish kings and high-kings*, S. 43.

Vertrag ein persönlicher zwischen König und Oberkönig. Der Oberkönig gewann dadurch keine Macht über die *túath* seines königlichen Klienten. Dieser verpflichtete sich zur Entrichtung von Tribut, den er selbstverständlich auf seine Untertanen abwälzte. D.h. also, die *túath* leistete ihren Beitrag zur Erfüllung der persönlichen Pflichten ihres Königs. Die Teilnahme am *óenach* (siehe unten) sowie die Stellung eines Heereskontingents für das Aufgebot des Oberkönigs war ebenfalls verpflichtend. Die Übergabe von Geiseln signalisierte die Bereitschaft zur Vertragserfüllung. Der Akt des Eintretens in das Haus des Oberkönigs galt als formale Anerkennung seiner Oberhoheit, die durch die Übergabe von *túarastal* (symbolträchtige Geschenke wie Pferde, Jagdhunde, Zaumzeug, Schwerter) zum Ausdruck gebracht wurde.

Eine am Königsamt festgemachte und somit institutionelle Pflicht des Königs war die Repräsentation seiner *túath* nach außen hin, d.h. in interterritorialen Angelegenheiten mit einer anderen *túath*. Dazu zählt der Abschluss der bereits erwähnten interterritorialen Abkommen (*cairde*) sowie das Vertreten von Angehörigen der eigenen *túath* in interterritorialen Rechtsangelegenheiten.

Der König als Anführer seiner *tuath* im Krieg ist ein häufiges Thema in Sagen und Annalen. Tapferkeit in der Schlacht galt als ultimativer Beweis gerechter Herrschaft. Die Einberufung von Versammlungen als eine Pflicht zu bezeichnen, ist vielleicht nicht ganz zutreffend, versprach sich der König doch davon Rat bezüglich wichtiger politischer und rechtlicher Entscheidungen. In den Quellen immer wieder genannte Versammlungen waren *óenach*, *dál* und *airecht*. Die überwiegende Mehrzahl der Texte beschreibt das *óenach* als eine Versammlung, im Rahmen derer Spiele und Wettbewerbe, wie vor allem Pferderennen, veranstaltet wurden. Die latente Gefährdung der Teilnehmer an solchen Versammlungen verdeutlicht eine Stelle im *Audacht Morainn*, die drei Situationen im Rahmen eines *óenach* nennt, in denen man für die Ausübung von Gewalt nicht zur Rechenschaft gezogen werden konnte:

„It is through the justice of the ruler that the three immunities of violence at every assembly protect every lord (?) from restraints (?) of collision during the course of his noble rule.

The first immunity [is] the racing of horses at assemblies.

The second immunity of them [is] a hosting.

The third immunity [is] the privilege of the ale-house with friends and great abundances of mead-circuit, where foolish and wise, familiars and strangers are intoxicated.“ (AM, §28)

Neben diesen kurzweiligen Veranstaltungen wurden Geschäfte abgewickelt und politische und soziale Angelegenheiten geregelt. Das bekannteste *óenach* war das *Óenach Tailten* ("Fair of Tailtiu"), dessen Einberufung ein eifrig gehütetes Vorrecht des Königs von Tara war. Ein *óenach* war die beste Gelegenheit, die Stammesgemeinschaft zur Einhaltung interterritorialer Abkommen (*cairde*) zu verpflichten, oder in Notfällen wie einer Pestepidemie, einer Niederlage in einer Schlacht oder einer drohenden Invasion die zu ergreifenden Maßnahmen zu verkünden.

Weniger Unterhaltungswert hatte ein *dál*, eine Versammlung von Herren, Königen und anderen Würdenträgern, um über politische und rechtliche Angelegenheiten zu beraten. Das *airecht* könnte man als Gerichtshof bezeichnen, der beispielsweise über die Höhe eines Ehrenpreises zu entscheiden hatte, die Rechte einer Person ihrem sozialen Status und ihren Qualifikationen anglich aber auch Personen ihre Rechtsfähigkeit absprechen konnte⁸¹.

Die Funktion des Königs als Richter und Gesetzgeber entzieht sich einer unproblematischen Beschreibung. Der Bedarf der Zivilbevölkerung an Rechtsprechung wurde größtenteils und in erster Linie von ihr selbst gedeckt. In der Gesellschaftsstruktur angelegte Mechanismen, dabei vor allem das Bürgerschaftswesen, wirkten in gewisser Weise selbstregulierend. Involvierte ein Rechtsstreit allerdings Mitglieder einer anderen *túath*, stießen diese Mechanismen an ihre Grenzen. Der König allein vertrat seine *túath* in externen Angelegenheiten, wie dies bereits angedeutet wurde. Die professionelle Kaste der Brehonen übernahm ebenfalls einen Teil der Rechtspflege innerhalb der *túath*, und aus ihren Reihen rekrutierte sich der Brehone⁸² des Königs. Er vertrat die Angelegenheiten des Königs gegenüber seinen Untergebenen, die Verrat, Verweigerung der Teilnahme an einem Heeresaufgebot oder die Bestrafung von Gesetzlosen und sozial entwurzelten Personen betreffen konnten.⁸³

Ursprünglich dürfte der (Sakral-)König alle jene Ämter in seiner Person vereinigt haben,

81 Vgl. Jaski, Early Irish kingship and succession, S. 54.

82 Mit dem irischen Wort *brithem* (Pl. *brithemain*, angliert *brehon*) wurde der Richter (wörtlich "Urteilmacher") bezeichnet. Der gelehrte Stand der *brithemain* setzte sich aus unterschiedlichen Graden zusammen, die nach der erreichten Expertise des Einzelnen verliehen wurden. Die *brithemain* standen im Schatten der mächtigeren Gruppe der *fili* ("Dichter"). Die überkommenen frühen irischen Rechtsstraktate des 7. und 8. Jahrhunderts wurden von den *brithemain* zur Ausbildung ihrer Schüler verfasst, daher die englische Bezeichnung *Brehon Laws*. Vgl. Charles-Edwards, Brehon, Brithem, Sp. 599f.

83 Vgl. Binchy, Celtic and Anglo-Saxon kingship, S. 19.

derer eine primitive Gesellschaft bedurfte: er war zugleich Priester⁸⁴, Kriegsherr, Richter und Gesetzgeber. Durch einen Verweis auf eine Trennung der Funktionen in den ältesten erhaltenen Gesetzestexten gelangt Binchy zu der Ansicht, der König sei nicht länger Richter und Gesetzgeber. Vor den Brehonen war es die Aufgabe der Druiden und später der *fili*, das Gesetz zu finden, es zu interpretieren und schließlich zur Anwendung zu bringen⁸⁵. Byrne findet hierzu sehr deutliche Worte, wenn er sagt, „the king was never to become the fountain of justice, although he did preside at the annual assembly of the people.“⁸⁶ Das Gesellschaftssystem mit seinen Mechanismen der gegenseitigen Kontrolle und Verantwortung erübrigte für den König die Besorgung der Rechtsprechung, oder schränkte sie zumindest stark ein.

Den Gesetzestexten zufolge war es aber nach wie vor Aufgabe des Königs, das Urteil für schwere Verbrechen zu fällen und Angelegenheiten zu entscheiden, die die *túath* in ihrer Gesamtheit betrafen, was auch öfter durch die narrative und gnomische Literatur bestätigt wird. Der König hatte wohl in der Materie des Rechts bewandert zu sein, obwohl er in der Praxis doch eher die Urteile seines Brehonen bestätigte. Trotz alledem lag die Verantwortung für die Verkündung gerechter Urteile nach wie vor beim König, eine Verantwortung, die in enger Verbindung mit der Qualifikation für das Königsamt stand und sich auf das Wohlergehen des Volkes auswirken konnte.

Die Verbindung des Königs mit dem Recht tritt im *Audacht Morainn* noch deutlich hervor:

„Let him preserve justice, it will preserve him.“ (AM, § 6)

„Let him raise justice, it will raise him.“ (AM, § 7)

Darüber hinaus beginnen die Paragraphen 33-52, eingeleitet durch Paragraph 32, sämtlich mit „*ad-mestar*“ ("let him judge/estimate")⁸⁷. Die Paragraphen 24-28, eingeleitet

84 Allerdings unterschied bereits die Antike zwischen drei Klassen Inspirierter: Druiden (*druides, druidae*), Seher (*vātes, carag[i]i*) und Dichter (*bardi*). Auch das heidnische Irland kannte die Dreiheit *druíd, fáithi, baird*. Auf dem Festland existierten neben den Druiden noch andere Priestertitel (*gutuator*), deren Verhältnis zu den Druiden aber unbekannt ist. Das Priestertum der Druiden muss somit als eine bereits altkeltische Institution betrachtet werden.

Vgl. Birkhan, Kelten, S. 896f.

Die Druiden dürften wohl bereits im 2. Jahrhundert v. Chr. die Aufmerksamkeit antiker Beobachter auf sich gezogen haben.

Vgl. Maier, Bernhard: Die Religion der Kelten: Götter – Mythen – Weltbild. München: Beck 2001, S. 153.

85 Vgl. Binchy, Celtic and Anglo-Saxon kingship, S. 16f.

86 Byrne, Irish kings and high-kings, S. 30.

87 Übersetzung nach: McCone, Pagan past and Christian present, S. 126.

durch Paragraph 23, machen das Konzept von *fir flaithemon* ("Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs"), auf das ich im Anschluss genauer eingehen werde, für einen intakten Rechtsbereich verantwortlich:

„Tell him, let him not exalt any judge unless he knows the true legal precedents.“ (AM, §23)

„It is through the justice of the ruler that every great man of art attains the crown of knowledge. After that he will sit to teach the good rule to which he has submitted.“ (AM, §24)

„It is through the justice of the ruler that the borders of every true lord extend so that each cow reaches the end of its grazing.“ (AM, §25)

„It is through the justice of the ruler that every garment of clothing is obtained for glances of eyes.“ (AM, §26)

„It is through the justice of the ruler that enclosures of protection of cattle [and] of every produce extend(?).“ (AM, §27)

„It is through the justice of the ruler that the three immunities of violence at every assembly protect every lord(?) from the restraints(?) of collision during the course of his noble rule.

The first immunity [is] the racing of horses at assemblies.

The second immunity of them [is] a hosting.

The third immunity [is] the privilege of the ale-house with friends and great abundances of mead-circuit, where foolish and wise, familiars and strangers are intoxicated.“ (AM, §28)

4.3. Das irische Sakralkönigtum

4.3.1. Der "entstellte König"

Da Natur und Gesellschaft durch die Person des Königs im Gleichgewicht gehalten wurden, musste er *dianim* ("without blemish"), also makellos, sein. Ein Makel musste nicht unbedingt körperlicher Art, sondern konnte auch eine auf den König gedichtete gerechtfertigte Satire eines *fili* sein, oder eine Naturkatastrophe. Tatsächlich ist in der irischen Literatur die Tendenz erkennbar, königliche Mängel in erster Linie mit Satiren in Verbindung zu bringen, was durch die Tatsache verdeutlicht wird, dass die gebräuchlichen Wörter zur Bezeichnung eines Mangels, *oil* und *ainimb*, Standard-

bezeichnungen für die Auswirkungen von Satire waren.⁸⁸ In der narrativen Literatur bleiben Könige nach einem erlittenen körperlichen Makel oft noch weitere sieben Jahre im Amt (sieben Jahre war auch die Dauer einer Klientelschaft).⁸⁹ Einträge in den Annalen bestätigen dies: Epitheta wie *cáech* ("the one-eyed"), *dall* ("the blind"), *bacach* ("the lame") oder *got* ("the stammerer") bezeichnen sämtlich körperliche Defekte.⁹⁰ Wenn der Makel die Ausübung der Herrschaft nicht beeinträchtigte und der Adel und die Mitglieder der königlichen Familiengruppe einverstanden waren, konnte ein behafteter König im Amt bleiben. Somit dürfte die Forderung nach *dianim* (Makellosigkeit) wohl eher ein Ideal zum Ausdruck bringen, als eine tatsächliche Voraussetzung für das Königtum zu sein. Diese Forderung konnte in Zeiten der politischen Instabilität für Propagandazwecke instrumentalisiert werden, wie dies etwa auch von *geis* denkbar ist.⁹¹

McCone hebt die integrative Funktion des Königs hervor, der als Vertreter der menschlichen Gesellschaft sämtliche Teilbereiche oder Segmente derselben in sich vereint. Die drei Funktionen Dumézils⁹² identifizierte McCone auch in der irischen Gesellschaft und sah sie in der Person des Königs wiedergespiegelt in der Forderung nach mentaler, physischer und sozialer Makellosigkeit.⁹³ König und Göttin vereinen sich als Repräsentanten ihrer jeweiligen Sphären: der menschlichen Gesellschaft auf Seite des Königs und Natur und Kosmos auf Seite der Göttin.⁹⁴

4.3.2. Die Inauguration des Königs

Bei der Inauguration des Königs, d.h. seiner feierlichen Einführung in Würde und Amt, erhielt das Verhältnis zwischen König und Untertanen seine Formalisierung. Wie genau

88 Vgl. Ó hÓgáin, *Dáithí: The sacred isle: belief and religion in pre-Christian Ireland*. Woodbridge u.a.: The Boydell Press u.a. 1999, S. 171

89 Vgl. Jaski, *Early Irish kingship and succession*, S. 85f.

90 Vgl. ebd., S. 86.

91 Vgl. Ó hÓgáin, *The sacred isle*, S. 171.

92 Der französische Indogermanist Georges Dumézil (1898-1986) stellte die Theorie auf, dass es bei den Indogermanen drei Funktionen gegeben habe, repräsentiert einerseits durch Göttergestalten, andererseits durch soziale Einheiten. Dabei handelt es sich um die drei berühmten Stände (Lehrstand, Wehrstand und Nährstand), die auch die Grundlage der mittelalterlichen Gesellschaftstheorie waren und in ihr als die Nachkommen der drei Söhne Noes verstanden wurden. Die erste Funktion ist die des Herrschers, die zwei Aspekte aufweist: einen rechtlich-priesterlichen und einen herrscherlichen, also Rechts- und Himmelsgott, bzw. Priesterkaste und (Sakral-)König. Die zweite Funktion ist die des Kriegerstandes bzw. Kriegsgottes und die dritte die der Fruchtbarkeit, also des Landbaus, damit der Bauern und des Fruchtbarkeitsgottes.

Vgl. Birkhan, *Kelten*, S. 459.

93 Vgl. McCone, *Celtic past and Christian present*, S. 121f.

94 Vgl. ebd., Grafik auf S. 130

solche Inaugurationszeremonien ausgesehen haben, lässt sich nicht sagen. Es ist anzunehmen, dass es sich nicht um eine vorherrschende Form der Zeremonie handelte. Vielmehr dürfte die Zeremonie von Stamm zu Stamm jeweils unterschiedlich gestaltet worden sein. Zwar sind einzelne Elemente der Zeremonie bekannt, doch diese wurden wohl in unterschiedlicher Weise miteinander kombiniert.

Das *Audacht Morainn*, oder zumindest Teile davon, dürfte in der Meinung einiger Forscher Bestandteil von Inaugurationszeremonien gewesen sein. Der König wurde von einem Druiden inauguriert, indem dieser dem König als Symbol seiner Würde einen Gürtel anlegte. Der Druiden erklärte dem König in lateinischer und gälischer Sprache die ihn betreffenden Gesetze und Eide. Sätze aus dem *Audacht Morainn* stellt man sich als Teil eines *speculum principis* ("Fürstenspiegel") vor, der dem König in zwei Abschnitten verlesen wurde, worauf dieser zweimal seine Zustimmung mit der Formel *rob fír fírthar, rob bríg bríghther* "may it be truth which is fulfilled, may it be power which is enforced" formulierte.⁹⁵

Jede *túath* hatte ihren eigenen heiligen Ort, an dem die Inauguration abgehalten wurde. Zur Kulisse zählten dabei Felsen („stab or flagstone“)⁹⁶, wie *Blocc* und *Bluigne* in Tara, auch heilige Bäume⁹⁷ dürften feste Bestandteile dieser heiligen Orte gewesen sein. Die Phrase, die am häufigsten in Verbindung mit Inaugurationen verwendet wurde, ist *do gairm rí*, "the proclaiming of the king".⁹⁸ Das Ausrufen des Namens und Titels des Königs waren essenzielle Bestandteile der Zeremonie. Das zeremonielle Umkreisen des Königs im Uhrzeigersinn bezeichnete man als *deiseal*. Dem König wurden Gegenstände überreicht, die mit dem Königtum assoziiert wurden, wie z.B. ein Ast eines verehrten Baumes (*bile*). Pferde waren ein beliebtes Geschenk, das der König demjenigen übergab, der ihn proklamierte, wie z.B. einem *fili*. Der *fili* spielte eine zentrale Rolle bei Inaugurationszeremonien. Schließlich war er es, der die „inaugural ode“⁹⁹ verfasste. Die „inaugural ode“ zelebrierte die Heirat des Königs mit seinem Land, den *hieros gamos* des Sakralkönigs mit der Herrschaftsgöttin.

95 Vgl. AM, S. xiv; Hartmann, Hans: Was ist 'Wahrheit' (2)?: ein Vergleich französischer, keltischer, inischer, iranischer und griechischer Vorstellungen von der Verwirklichung der Wahrheit; eine kulturgeschichtliche Analyse. Teil V. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 56 (2008), S. 10.

96 Byrne, Irish kings and high-kings, S. 27.

97 Zu den heiligen Bäumen zählte die Eibe von Mughain (in der Nähe von Ballaghmoon im Co. Kildare), die Eibe von Ros (in Old Leighlin im Co. Carlow), die Esche *Craebh Dháithi* (in Farbill) und die Esche *Craebh Uisnigh* (in Ushnagh). Der bedeutendste dieser Bäume war aber die Esche *Bile Tartain* (in Ardbraccan, Co. Meath). Vgl. Ó hÓgáin, The sacred isle, S. 168.

98 Byrne, Irish kings and high-kings, S. 21.

99 Ebd., S. 16.

4.3.2.1. *Banfheis rígi* und *comfled rígi*

Zwei Begriffe die ebenfalls mit königlichen Inaugurationszeremonien in Verbindung gebracht werden, sind *banfheis rígi* und *comfled rígi*, die beide als "wedding feast of kingship" übersetzt werden können. Das Wort *banfheis* ist ein Kompositum aus *feis* und dem femininen Präfix *ban-*. Üblicherweise wird *feis* mit "Fest" übersetzt, doch etymologisch ist es ein Verbalnomen von air.*fo-aid* "to spend the night, to sleep with".

Binchy sieht in den Inaugurationszeremonien den wichtigsten Beweis für den ursprünglich sakralen Charakter des irischen Königtums. Allen Inaugurationszeremonien gemeinsam sei „the symbolical mating of the new king with the local Earth-Goddess, [...], which was destined to bring fertility for man and beast in his reign.“¹⁰⁰ In der Meinung Binchys handelte es sich dabei um Fruchtbarkeitsriten, deren bedeutendster das Fest von Tara (*Feis Temro*) war, bei dem der neue König von Tara sich mit der Göttin Medb vermählte.¹⁰¹

Hierin, in der Vermählung des neuen Königs von Tara mit der Göttin Medb, geht O'Rahilly mit Binchy konform. Ursprünglich habe sich der König von Tara (oder Irland) jedoch mit der Göttin Ériu vermählt. Ériu, die O'Rahilly als Sonnengöttin interpretiert, sei es auch, die in *Baile in Scáil* Bier aus dem Fass in ein Trinkgefäß schöpft, das sie den zukünftigen Königen überreicht. So wie sich der König von Tara bei seinem Amtsantritt mit der Göttin Ériu vermählte, sollen sich geringere Könige mit der jeweiligen Lokalgöttin vermählt haben, und zwar im Rahmen eines *banfheis rígi*.¹⁰² Den Zusammenhang zwischen einer königlichen Inaugurationszeremonie und einem „wedding feast“ stellte O'Rahilly her, indem er Hochzeitszeremonien in Irland und Wales als Feste oder Symposien erklärte. Er hielt es für wahrscheinlich, dass in heidnischer Zeit das Überreichen eines Trankes durch die Braut die Ehe stiftete. Diesen Teil der Zeremonie hält er für eine Imitation der heiligen Hochzeit (*hieros gamos*), wie sie bei der Inauguration eines Königs gefeiert wurde.¹⁰³

James Carney zieht die zweite Bedeutungskomponente des Wortes *feis* für seine Argumentation heran, indem er *feis* als "mating" und *Feis Temro la X* mit "the mating of

100 Byrne, *Irish kings and high-kings*, S. 11.

101 Vgl. Binchy, *Celtic and Anglo-Saxon kinship*, S. 11.

102 Vgl. O'Rahilly, T. F.: *On the origin of the names Érainn and Ériu*. In: *Ériu* 14 (1946), S. 14

103 Vgl. ebd., S. 14.

(the goddess) Tara with (king) X" übersetzt.¹⁰⁴ Jaski bemerkt zunächst, dass das Fest von Tara annalistischen Einträgen zufolge einmal in der Regierungszeit eines Königs gefeiert wurde, und dann eher am Höhepunkt als zu Beginn seiner Herrschaft. Der Überlieferung zufolge wurde das Fest zu *Samain* (1. November) gefeiert, was der Interpretation des Festes als Fruchtbarkeitsritus widerstreben würde. Jaski weist weiters darauf hin, dass die Göttin Tara der frühmittelalterlichen Literatur als Konsortin der Könige von Tara nicht bekannt ist. Mit dem Hinweis auf das Fest von Loch Léin verdeutlicht er die Problematik von Carneys Ansatz (Loch Léin ist nach einem Mann namens *Léin* benannt). Die Theorie, dass eine heilige Hochzeit Bestandteil aller Inaugurationszeremonien gewesen sein soll, ist für Jaski nicht haltbar. Wie genau sich ein *banfheis rígi* gestaltete sei unklar, doch Hinweise darauf in Quellen der mittellirischen Periode (und später) erwähnen mit keinem Wort eine heilige Hochzeit. Nüchtern konstatiert er: „From the sources considered so far it appears that at a king-making (*ríga*) a royal inauguration feast was held, and this ceremony was called *banfheis rígi* or *comfled rígi*, both which literally mean "wedding feast of kingship".“¹⁰⁵ Ähnlich wie schon O'Rahilly, doch in die entgegengesetzte Richtung, erklärt Jaski den Zusammenhang zwischen einem "wedding-feast" und einer königlichen Inauguration durch die den beiden Zeremonien gemeinsamen Elemente: das verbindungsstiftende Überreichen eines Trankes durch eine Frau im Rahmen eines Festes und den Anspruch des *fili* sowohl auf die Hochzeitskleider des Brautpaares als auch die Zeremonialkleider des neu ordinierten Königs. Es sei denkbar, dass in vorchristlicher Zeit irische Könige bei ihrer Inauguration der Lokalgöttheit in einer symbolischen Heirat vermählt wurden. In der frühmittelalterlichen Periode hingegen fehlt jede Assoziation eines *banfheis rígi* mit einem Sexualakt. Die ursprüngliche Semantik des Wortes *banfheis* gebe keine Auskunft darüber, wie ein königliches Inaugurationsfest in historischer Zeit gestaltet wurde.¹⁰⁶

Nach McCone basierten die indo-europäische Institution, Ideologie und Mythologie des Sakralkönigtums auf der weit verbreiteten Auffassung, dass der Wohlstand von Gesellschaft und Natur herrühre, und zwar aus einer rituellen Hochzeit zwischen einer Göttin und dem neuen Herrscher, der zuerst eine Reihe von Tests zu bestehen hatte. Den Namen der Göttin rekonstruiert McCone als **Med^hw-ī* oder **Med^hw-ā*, benannt nach dem Getränk Met (**med^hu*), das Bestandteil einer Zeremonie war, die ein Pferderitual und ein Fest umfasste. Der Erfolg einer solchen Vereinigung beruhte auf der Aufrechterhaltung der "Wahrheit des Königs", die sich in seiner physischen

104 Vgl. Carney, James: *Studies in Irish literature and history*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies 1979, S. 334.

105 Jaski, *Early Irish kingship and succession*, S. 66.

106 Vgl. ebd., S. 71f.

Makellosigkeit, seinem sozialen Status und seiner Gerechtigkeit manifestierte. Jede Verletzung oder jeder Bruch dieser Wahrheit stellt eine "Lüge" dar, mit dem Potential, Harmonie und Wohlstand des Reiches zu zerstören.¹⁰⁷

Ein Reflex einer solchen rituellen Hochzeit könnte uns in dem Bericht des Giraldus Cambrensis entgegentreten, der in seiner *Topographia Hibernica* eine Königsinauguration im Norden Irlands, bei den *Cenél Conaill* beschreibt, wo es zur sexuellen Vereinigung des Königs mit einer weißen Stute kommt, die danach geschlachtet und verzehrt wird. Franz Rolf Schröder hat dieses Ritual dem indischen *aśvamedha* an die Seite gestellt, und für beide einen indogermanischen Ursprung geltend gemacht. Für Bernhard Maier handelt es sich dabei allerdings um eine „Gleichung mit mehreren Unbekannten“, da ihm bereits der indogermanische Ursprung des *aśvamedha* kaum als gesichert erscheint. Giraldus gehe von antiken Denkschemata aus, ortet er doch die Iren auf der untersten Stufe der menschlichen Zivilisation in unmittelbarer Nähe der Tiere.¹⁰⁸ Dieser charakteristische Zug antiker Historiographie ist dem Germanisten aus der *Germania* des Tacitus vertraut. Trotz aller Einwände scheint der Wahrheitsgehalt des Berichtes des Giraldus Cambrensis allgemein akzeptiert. Giraldus teilt uns seine Quelle nicht mit, weshalb eine Lokalisierung des Schauplatzes nicht ohne weiteres vorgenommen werden kann. Birkhan weist in diesem Zusammenhang auf die O'Donalls hin, die in die Fußstapfen der *Cenél Conaill* getreten sind, und denkt sich den Krönungsort der O'Donalls „auf dem Felsen (einem alten „promontory fort“) nahe der heute noch verehrten Doon Well (nördlich von Letterkenny, Co. Donegal)“¹⁰⁹. Im *Lebor na gCerta* wird der König *rig Bearnais Chonaill* genannt. *Bearnais* entspricht dem heutigen Barnesmore in Donegal, wo heute noch Reste einer alten Steineinfassung (Cashelnavan) zu finden sind. Birkhan denkt hierbei an den möglichen Residenzort und stellt die Frage, ob Residenz- und Inaugurationsort notwendigerweise identisch sein müssen. Er geht bei dem *Cenél Conaill* von einer gewissen Selbständigkeit und einem eher unbedeutenden Königtum aus, in dem sich ein so archaischer Brauch, wie ihn Giraldus schildert, erhalten konnte.¹¹⁰

4.3.3. *fír flaitheam* ("Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs")

107 Vgl. McCone, Pagan past and Christian present in early Irish literature, S. 120.

108 Vgl. Maier, Die Religion der Kelten, S. 172f.

109 Birkhan, Kelten, S. 538.

110 Vgl. ebd., S. 537f., Fußnote 4.

Das Konzept von *fír flathemon* ("Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs") ist im *Audacht* von zentraler Bedeutung. Die Paragraphen, die auf dieses Konzept Bezug nehmen, werden jeweils mit *Is tre fhír flathemon* eingeleitet, das Kelly mit "It is through the justice of the ruler" übersetzt. Hartmann unterscheidet zwischen dem Neutrum *fír* und dem Femininum *fírinne*. *Fír*, "das Wahre", repräsentiert dabei eine absolute kosmische Größe, während *fírinne*, "Wahrheit, Gerechtigkeit" der irdischen Sphäre angehört.¹¹¹

Die Gerechtigkeit des Herrschers wird im *Audacht Morainn* dargestellt in ihrem Einfluss auf die Sphären der Natur (§§ 12; 17-20) und der menschlichen Gesellschaft (§§ 12-16; 21; 24-28):

„Tell him, it is through the justice of the ruler that plagues [and] great lightnings are kept from the people.“ (AM, §12)

„It is through the justice of the ruler that he judges great tribes [and] great riches.“ (AM, §13)

„It is through the justice of the ruler that he secures peace, tranquillity, joy, ease, [and] comfort.“ (AM, §14)

„It is through the justice of the ruler that he dispatches (great) batallions to the borders of hostile neighbours.“ (AM, §15)

„It is through the justice of the ruler that every heir plants his house-post in his fair inheritance.“ (AM, §16)

„It is through the justice of the ruler that abundances of great tree-fruit of the great wood are tasted.“ (AM, §17)

„It is through the justice of the ruler that milk-yields of great cattle are maintained(?).“ (AM, §18)

„It is through the justice of the ruler that there is(?) abundance of every high, tall corn.“ (AM, §19)

„It is through the justice of the ruler that abundance of fish swim in streams.“ (AM, §20)

„It is through the justice of the ruler that fair children are well begotten.“ (AM, §21)

„It is through the justice of the ruler that every great man of art attains the crown of knowledge. After that he will sit to teach the good rule to which he has submitted.“ (AM, §24)

111 Vgl. Hartmann, Hans: Was ist 'Wahrheit' (2)?: ein Vergleich französischer, keltischer, indischer, iranischer und griechischer Vorstellungen von der Verwirklichung der Wahrheit; eine kulturgeschichtliche Analyse. Teil IV. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 55 (2006). S. 4ff.

„It is through the justice of the ruler that the borders of every true lord extend so that each cow reaches the end of its grazing.“ (AM, §25)

„It is through the justice of the ruler that every garment of clothing is obtained for glances of eyes.“ (AM, §26)

„It is through the justice of the ruler that enclosures of protection of cattle [and] of every produce extend(?).“ (AM, §27)

„It is through the justice of the ruler that the three immunities of violence at every assembly protect every lord(?) from the restraints(?) of collision during the course of his noble rule.

The first immunity [is] the racing of horses at assemblies.

The second immunity of them [is] a hosting.

The third immunity [is] the privilege of the ale-house with friends and great abundances of mead-circuit, where foolish and wise, familiars and strangers are intoxicated.“ (AM, §28)

Das *Audacht Morainn* vermittelt die enge Verbundenheit des Reiches in seiner natürlichen und menschlich-gesellschaftlichen Substanz mit der moralischen Veranlagung seines Herrschers, die ihren Ausdruck im *fír flaithemon* ("Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs") erfährt. Viele Gelehrte machten die indoeuropäischen Wurzeln von *fír flaithemon* zu ihrem Forschungsgegenstand, doch kann es in historischer Zeit auch in Zusammenhang mit der biblischen Gottesstrafe betrachtet werden, wie der Text *De duodecim abusivis saeculi*¹¹² belegt. Welche Bedeutung *fír flaithemon* auch in vorchristlicher Zeit gehabt haben mag, in der frühmittelalterlichen Periode war es integriert in das biblische Konzept der göttlichen Strafe und stand im Kontext von angemessenem Verhalten und Pflichtbewusstsein. Letzteres gilt vor allem für die Gesetzestexte, die neben der individuellen auch die kollektive Verantwortung zur Aufrechterhaltung der Ordnung, als Prävention göttlicher Strafen, proklamieren. In der Sagenliteratur hingegen stand der König im Mittelpunkt, und auf seinen Schultern

112 Dieser Text, der sich strukturell am siebenten Kapitel der Benediktsregel orientiert, thematisiert in Form der *contradictio in adiecto* zwölf Arten des Fehlverhaltens, wovon eine der *rex iniquus* ("der ungerechte König") bildet. Nur das Fehlverhalten des in der neunten *abusio* abgehandelten *rex iniquus* zieht Konsequenzen kosmischen Ausmaßes nach sich. In dem für irische Texte typischen aufzählenden Stil definiert der Text die "Gerechtigkeit des Herrschers": „He should avoid oppressing someone unjustly by force; he should judge without regard of persons, defend strangers (*advenis*), orphans and widows, prevent theft, punish adultery, avoid extolling the unworthy; he should not feed the shameless and witches (*impudicos et striones non nutrire*); he should remove the unbelieving (*impios*) from the earth; he should not permit the murderers of kin and perjurers to live; he should defend churches, feed the poor by distributing alms, appoint just people to take care of the affairs of the realm, retain old, wise and sober counsellors; he should not listen to the superstitions of soothsayers, diviners and oracles; he should control his temper, defend his country with strength and justice against enemies, in everything trust in God, not swell with pride in times of prosperity and patiently endure all adversities, preserve the right faith in God, prevent his sons from impious acts, pray at suitable times and keep from eating before the appropriate hour.“
Meens, Rob: Politics, mirrors of princes and the Bible: sins, kings and the well-being of the realm. In: *Early Medieval Europe* 7, no. 3 (1998). S. 350.

lastete die größte Verantwortung. Die Verantwortung des Königs für die Ordnung in der Gesellschaft wird hier deutlich ausgesprochen, während einige gnomische Texte ausdrücklich an legendäre Könige adressiert sind: *Audacht Morainn* an *Feradach Find Fechnach*, *Tecosca Cormaic* an *Cairpre Liphechair*, *Briathartheosc Con Culainn* an *Lugaid Réoderg* und *Tecos Cúscraid* an *Cúscraid Mend Macha*. All diese Herrscher waren in ihren jeweiligen Texten Anwärter auf das Königsamt, weshalb man vermutet, dass es sich dabei um Reflexe öffentlicher Rezitationen von instruktiven Texten zum Anlass einer königlichen Inauguration handelte.¹¹³

Der Akt der verbalen Realisierung von *fír flathemon* bildete ein entscheidendes Moment, darin ist sich die Forschung einig. Calvert Watkins definiert *fír flathemon* als eine verbal formulierte intellektuelle Kraft, die den Wohlstand der Gesellschaft sichert.¹¹⁴ Byrne stellt die Verwandtschaft von *fír flathemon* mit dem „archaic concept of the power of the word“¹¹⁵ heraus. Für Hartmann ist *Is tre fhír flathemon* eine Formel, die die Wahrheit überhaupt erst schafft, sie hervorbringt, also ein Signifikant, der auf einen bestimmten Sachverhalt, ein Signifikat, hinweist. Die Wahrheitsformel *Is tre fhír flathemon* ("Es ist durch das Wahre des Fürsten")¹¹⁶ und die vom König bei seiner Inauguration abgegebene heilige Versicherung *rob fír fírthar, rob bríg bríghther* ("Es werde eine Wahrheit in Wahrheit umgesetzt, es werde eine Kraft verwirklicht")¹¹⁷ stellen kosmische Wahrheiten fest und etablieren zusätzlich Wahrheit und Gerechtigkeit auf Erden. Nach Hartmann sahen die Kelten in der Wahrheit „eine ihnen gegenüberstehende von elementarer Macht erfüllte Kraft, die sie bei wahrheitsgemäßem Verhalten groß machen, stärken, bewahren und erheben wird, die sie aber im Falle der Lüge auch ergreifen und töten wird.“¹¹⁸: „*Let him preserve justice, it will preserve him.*“ (AM, §6); „*Let him raise justice, it will raise him.*“ (AM, §7) Die Wahrheit (*fír flathemon*) bildet für Hartmann das Fundament der Königswürde, und sowohl das eine als auch das andere stellen überpersönliche Konzeptionen dar, denen gegenüber das Individuum in den Hintergrund tritt.¹¹⁹

113 Vgl. Jaski, *Early Irish kingship and succession*, S. 81.

114 Vgl. Watkins, Calvert: *Is tre fir flathemon: Marginalia to Audacht Morainn*. In: *Ériu* 30 (1979), S. 181.

115 Byrne, *Irish kings and high-kings*, S. 24.

116 Übersetzung nach: Hartmann, *Was ist 'Wahrheit'? (2)*, Teil V, S. 41.

117 Übersetzung nach: Hartmann, *Was ist 'Wahrheit'? (2)*, Teil V, S. 41.

118 Hartmann, Hans: *Was ist 'Wahrheit'?* In: *Zeitschrift für Celtische Philologie* 49 (1997), S. 308ff.

119 Vgl. Hartmann, Hans: *Was ist 'Wahrheit' (2)?: ein Vergleich französischer, keltischer, indischer, iranischer und griechischer Vorstellungen von der Verwirklichung der Wahrheit; eine kulturgeschichtliche Analyse. Teil I*. In: *Zeitschrift für Celtische Philologie* 52 (2001), S. 35.

Bei *gáu flaithemon* ("the injustice [lit. "falsehood"] of the prince")¹²⁰ handelt es sich um das Gegenteil von *fír flaithemon*, also um die Ungerechtigkeit, die Lüge. Eindeutige Anzeichen dieses Fehlverhaltens auf Seiten des Herrschers sind das Revoltieren der Natur und der Elemente, sowie Unfruchtbarkeit der Frauen. Man könnte auch sagen, dass als Konsequenz die oben geschilderten Paragraphen 12-21 des *Audacht Morainn* ins Negative gewendet werden. Das *Audacht Morainn* nennt in Paragraph 56 zehn Dinge, die die "Ungerechtigkeit des Herrschers" ausmerzen: „*For there are ten things which extinguish the injustice of every ruler. [...] Announce for me the ten: rule and worth, fame and victory, progeny and kindred, peace and long life, good fortune and tribes(?)*.“ (AM, §56)

Es stellt sich die Frage, wodurch ein Herrscher *gáu flaithemon* verwirklicht? Am häufigsten geschieht es durch das Fällen eines falschen Rechtspruchs, wie etwa in der Sage *Cath Maige Mucrama*. König *Lugaid mac Con*, der in Tara residiert, fällt ein falsches Urteil und wird von seinem Ziehsohn *Cormac mac Airt* korrigiert. Er bleibt dennoch im Amt, worauf das Land reagiert, indem es in Kargheit verfällt, bis der ungerechte König abgesetzt und *Cormac* zum König gemacht wird, ganz im Sinne des *Audacht Morainn*: „*A usurper yields to a true lord*.“ (AM, §54k). Fergus Kelly nennt weitere eindeutige Indizien für *gáu flaithemon*: das grundlose Vertreiben einer Synode, *finjal* ("kin-slaying")¹²¹, eine Niederlage in der Schlacht, etc. *Tecosca Cormaic* fordert in Paragraph 6, ein König sollte *sogeis* sein, d.h. er darf seine *gessi* nicht brechen. Es ist wahrscheinlich, dass der Bruch eines seiner *gessi* als Verletzung seiner Gerechtigkeit galt. Die Sage *Togail Bruidne Da Derga* erzählt, wie König *Conaire* im Verlauf der Erzählung alle seiner neun *gessi* bricht und schließlich in Da Derga's Hostel den Tod findet.

Die Vorstellung, dass *fír flaithemon* und *gáu flaithemon* sich positiv und negativ auf Natur und Gesellschaft auswirken, hält McCone für einen Aspekt von „pre-scientific thought“¹²². Dieser wird charakterisiert durch den Glauben, dass Konstellationen bestimmter Faktoren innerhalb einer Sphäre, wie der des Individuums (und im Fall von *fír flaithemon* handelt es sich dabei um den König), Konstellationen vergleichbarer Faktoren in anderen Sphären, wie der der menschlichen Gesellschaft oder der Natur, beeinflussen und/oder von diesen beeinflusst werden können. Klassifikatorische Parallelen zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos kommen hierbei zum Tragen. Zur Etablierung solcher Parallelen kann es etwa bei einer „heiligen Hochzeit“ (*hieros gamos*) von König und Göttin kommen. Der König als Repräsentant der Gesellschaft vereint

120 Übersetzung nach: Binchy, *Celtic and Anglo-Saxon kingship*, S. 10.

121 Übersetzung nach: Kelly, *Early Irish law*, S. 18.

122 McCone, *Pagan past and Christian present*, S. 128.

dabei die drei Funktionen nach Dumézil in seiner Person, was der Forderung nach mentaler, körperlicher und sozialer Unversehrtheit (in der Gesellschaft repräsentiert durch den *briugu*¹²³, den adeligen Krieger und die *óes dána*) zugrunde liegt. Die Herrschafts- oder Landesgöttin - in anthropomorpher oder theriomorpher Erscheinung - als Repräsentantin des Kosmos trägt vergleichbare Merkmale, wie die unterschiedlichen literarischen Darstellungen der Göttin in Frauengestalt zeigen (die wilde Frau in geistiger Verwirrung [mental]; die unter Hirten heranwachsende Königstochter [sozial]; die hässliche Vettel [körperlich]).

Paragraph 22, der zwar nicht mit „*Is tre fhír flathemon*“ eingeleitet wird, aber innerhalb der Struktur des Werkes im Block der so eingeleiteten Paragraphen steht, enthält folgende Anweisung:

„Tell him, since he is young, his rule is young. Let him observe the driver of an old chariot. For the driver of an old wheel-rim (=chariot) does not sleep. He looks ahead, he looks behind, in front and to the right and to the left. He looks, he defends, he protects, so that he may not break(?) with neglect or violence the wheel-rims which run under him.“ (AM, §22)

In der Interpretation Hartmanns handelt es sich bei diesem Wagen um den Wagen der Wahrheit. Er begründet dies damit, dass *R̥ta*, das indische Pendant zum irischen *fír flatho*, des öfteren durch das Bild des Wagens symbolisiert wird.¹²⁴ Diese Interpretation scheint mir allerdings nicht schlüssig. Zum einen ist es eher unwahrscheinlich, dass der Wagen der Wahrheit in einem literarischen Werk, das dem Konzept des „Wahren“ einen derart zentralen Stellenwert einräumt, als „old chariot“ bzw. „old wheel-rim“ bezeichnet wird, beides eher despektierliche Bezeichnungen, die die Gebrechlichkeit, das Fragile des Streitwagens zum Ausdruck bringen sollen. Zum anderen hat dieser Paragraph nicht so sehr den Wagen selbst zum Inhalt, sondern das Fahrverhalten, das aufgrund der Beschaffenheit des Wagens weise und vorausschauend sein muss.

Morand wird von Hartmann mit dem indischen Gott Varuna gleichgesetzt. Beide befinden sich im Besitz einer Schlinge. Varunas *pāśa* entspricht dem *sín* Morands, jener Schlinge, die sich um den Hals des Schuldigen zusammenzog und ihm so das Leben

123 Der *briugu* wird für gewöhnlich mit dem englischen Wort "hospitaller" ("Gastgeber") übersetzt. Er bekleidete einen hohen Rang, vergleichbar dem eines kleineren Königs oder Bischofs. Der Rang des *briugu* war abhängig von ihrer Verpflichtung, unbegrenzte Gastung zu gewähren. Deshalb musste ein Angehöriger dieses Ranges auch den entsprechenden Reichtum besitzen, der dies auch ermöglichte.
Vgl. Charles-Edwards, Thomas M.: *Briugu*. In: *Lexikon des Mittelalters* 2. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 703.

124 Hartmann, Hans: Was ist 'Wahrheit' (2)? Teil I, S. 20f.

nahm, während sie vom Hals des Unschuldigen sanft zu Boden glitt. Diese Schlinge ermöglichte dem mythischen Richter Morand die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge. Morand befindet sich im Besitz des "Wahren der Herrschaft" (*fír flatha*). *Fír*, "das Wahre", hat dabei einen kosmischen Bezug zu den Elementen des Himmels. Unter Anrufung des 'Wahren seines Herrschertums' und seiner 'Seele' konnte man einen Herren dazu auffordern, an ihn gestellte Fragen 'wahrheitsgemäß' zu beantworten, indem zusätzlich 'Sonne' und 'Mond', 'Wasser' und 'Luft', 'Tag' und 'Nacht', 'See' und 'Land' als Bürgschaften angerufen werden konnten. Man war der Überzeugung, dass das "Wahre der Elemente" (*fír na ndúla*) einen Meineid rächen und den Tod des Meineidigen herbeiführen würde, wie dies der Fall von König Loegaire veranschaulicht.¹²⁵

5. Die Herrschaftsideologie im *Audacht Morainn*

An dieser Stelle möchte ich mich den Paragraphen des *Audacht Morainn* zuwenden, die nicht mit *Is tre fír flathemon* ("It is through the justice of the ruler") eingeleitet werden. Es sollen also jene Aspekte irischer Herrschaftsideologie ausgeblendet bleiben, die durch das *fír flathemon* ('Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs') zum Ausdruck gebracht werden. Im Zentrum der hier folgenden Betrachtungen stehen die §§ 59-62, die vier Arten von Herrschern vorstellen: den „true ruler“ (*fírfhlaith*), „wily ruler“ (*cíallfhlaith*), „ruler of occupation with hosts“ (*flaith congále*) und den „bull ruler“ (*tarbfhlaith*). Im Rahmen meiner Hypothese werde ich versuchen, diese vier Herrschertypen untereinander in Beziehung zu setzen und in ihrer Charakterisierung Aspekte militärischer Funktionsträger der irischen Gesellschaft zu identifizieren.

Die Schilderung der vier Herrschertypen wird eingeleitet durch §55, der eine Reihe von Eigenschaften auflistet, die *Feradach Find Fechnach* nach dem Rat *Morainns* realisieren sollte:

„Tell him, let him be (a) merciful, (b) just, (c) impartial, (d) conscientious, (e) firm, (f) generous, (g) hospitable, (h) honourable, (i) stable, (j) beneficent, (k) capable, (l) honest, (m) well-spoken, (n) steady, (o) true-judging.“ (*AM*, §55)

Der Herrscher solle also barmherzig, gerecht, unparteiisch, gewissenhaft, beständig,

125 Vgl. Hartmann, Was ist 'Wahrheit?', S. 304.

freigiebig, gastfreundlich, ehrenhaft, stabil, wohl­tätig, fähig, ehrlich, eloquent, fest und wahrheitsgemäß urteilend sein. Bezeichnend hierbei ist der durchgehend friedliche Grundtenor der Eigenschaften.

5.1. Funktionsträger in der altirischen Gesellschaft

Die altirische Gesellschaft garantierte soziale, politische und rechtliche Transaktionen durch Pfänder und Bürgschaften, um sicherzustellen, dass beide Parteien ihren Verpflichtungen nachkamen. Bei einem Pfand (*gell*) handelte es sich um ein Objekt mit einem gewissen Wert, das der Eigentümer für eine festgesetzte Zeitperiode ablieferte, was seine Bereitschaft signalisierte, seinen aus dem Vertrag erwachsenden Verpflichtungen nachzukommen. Bei einem Pfand handelte es sich oft auch um einen Gegenstand, der mit dem Rang des Eigentümers in Verbindung stand.

Es gab drei Arten der Bürgschaft: *naidm* (früher *macc*; "enforcing surety"), *ráth* ("paying surety") und *aitire* ("hostage surety"). Wer für die Ausübung dieser Funktionen in Frage kam, war eine Frage des Ehrenpreises und somit des sozialen Ranges. Ein Vertrag galt als abgeschlossen, wenn beide Parteien einen *naidm* ernannt hatten. Wurde der Schuldner säumig, war es die Aufgabe des *naidm*, die ausstehende Zahlung einzutreiben, wenn nötig unter Gewaltanwendung. War der *naidm* in seinen Bemühungen erfolglos, trat der *ráth* auf den Plan. Er garantierte die Konditionen eines Vertrags mit seinem Eigentum. Er beglich die ausstehende Schuld beim Gläubiger, um die Angelegenheit zu bereinigen, und forderte danach beim Schuldner Schadenersatz ein, wodurch zusätzliche Gebühren anfielen. War der Schuldner nicht einsichtig, konnte der *ráth* dessen Vieh pfänden und in Verwahrung halten, bis der Schuldner dem zusehends größer werdenden finanziellen Druck nachgab. Der Vorgang des Pfändens wurde in der Öffentlichkeit ausgeübt, sodass der säumige Schuldner der Gemeinschaft als solcher bekannt wurde. Verträge, die ohne Bürgen abgeschlossen wurden, konnten nicht eingeklagt werden und waren vor dem Recht nicht existent. Diese Mechanismen machen deutlich, dass jede Vertragspartei Teil war eines „social, economic, political and legal network of obligations towards and affiliations with kin-members, lords, clients, superiors or guardians.“¹²⁶

126 Jaski, Early Irish kingship and succession, S. 92.

5.1.1. Funktionsträger innerhalb der *fine*

Bei Transaktionen innerhalb der eigenen *fine* konnte jeder, dessen Ehrenpreis hoch genug war, um den möglicherweise aus dem Vertragsabschluss erwachsenden Pflichten gerecht werden zu können (vgl. *ráth*), als Bürge auftreten. Doch Transaktionen zwischen Angehörigen verschiedener Sippen und solche zwischen Mitgliedern verschiedener *túatha*, hatten ein nicht zu unterschätzendes Konfliktpotential. Dieser Bereich war das Betätigungsfeld repräsentativer Bürgen. Die Ausübung dieser Funktion stand in enger Verbindung mit dem Rang des jeweiligen Funktionärs. Die Besetzung dieser Funktion wurde nicht von einer staatlichen Verwaltung vorgenommen (es wurde bereits gesagt, dass die irischen Kleinkönigreiche staatliche Organisationsstrukturen vermissen ließen, es keine Zentralgewalt gab), sondern interner Wettbewerb lieferte den geeigneten Kandidaten.

Innerhalb der *fine* gab es folgende Funktionäre: den unfreiwilligen *naidm*, *ráth forngartha fine* ("the surtey authorized by his kin") und *ráth forsaigi fine* ("the surety that sues his fine"), beides gewählte Bürgen der *fine*, sowie den *aire coisring* ("freeman of obligation"). Die Aufgabe des unfreiwilligen *naidm* war der Schutz der schwächsten Glieder des Clans vor drohenden Strafpfändungen. Meistens stand der *naidm* zu seinen Schutzbefohlenen in einem *lánamnus*-Verhältnis, im Rahmen dessen keine der beiden Parteien die andere klagen, das Verhältnis jedoch bei Vertrauensbruch beidseitig beendet werden konnte. Der *ráth forngartha fine* und der *ráth forsaigi fine* vermittelten in Konflikten zwischen Angehörigen der *fine* und Fremden. Ersterer war in der Regel kein Angehöriger des Adels und kurz gesagt der Kollektiv-Bürge der *fine*. Der *ráth forsaigi fine* pfändete einen Schuldner innerhalb seiner eigenen *fine*, wofür er als Entschädigung vier Rinder erhielt, und weitere vier Rinder für seinen Ehrenpreis (was zeigt, dass er zu den höheren Rängen der Bauern zählte, wird er ja auch als „best bóaire of the fine“¹²⁷ bezeichnet) und nochmals vier Rinder als zusätzliche Entschädigung. Der *aire coisring* vertrat seine *fine* in Angelegenheiten innerhalb der *tuath*. Er überreichte ein Pfand im Auftrag der *fine* an die *túath*, den König und die Synode. *Críth Gablach* nennt auch noch die *óes dána* als Empfänger eines Pfandes.¹²⁸ Das Pfand war von seltener Beschaffenheit, also etwa Silber, Bronze oder Eibenholz, weshalb es nicht wie weniger wertvolle Gegenstände zirkulierte oder häufig den Besitzer wechselte. Seine Funktion hob den *aire*

127 Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 331.

128 Vgl. ebd., S. 340.

coisring in die Ränge der Herrn, sodass er auch als *aire fine* ("freeman of a fine")¹²⁹ bezeichnet wurde. Das Beispiel des *aire coisring* zeigt, dass neben dem Besitz von Vieh (Gemeinfreie, Adel) und Klienten (Adel) auch die Ausübung einer Funktion innerhalb der Gemeinschaft eine Aufwärtsbewegung im Rangsystem bewirken konnte.¹³⁰

5.1.2. Funktionsträger innerhalb der *túath*

Die Inhaber solcher Funktionen zählten mit großer Wahrscheinlichkeit zur engen Verwandtschaft des örtlichen Herrschers. Andererseits ist es denkbar, dass Funktionen an Oberhäupter unabhängiger Clans vergeben wurden, Clans, die sich auf die Ausübung einer bestimmten Funktion über Generationen hinweg spezialisiert hatten. Aber auch genealogisch entferntere Zweige der *cenél* des Herrschers kamen für solche Funktionen in Frage. *Túath*-Versammlungen oder solche regional umfassenderen Ausmaßes, die die rechtsfähigen Männer mit ihren Gefolgen zusammenriefen, gelten als Rahmen für das Fällen der Entscheidungen über die Besetzung der Funktionen. Eine Funktion ist vorstellbar als ein Platz in der politischen Organisation einer *túath*. Man kommt den realen Verhältnissen wohl am nächsten, wenn man sich als Funktionsinhaber nicht einzelne, sondern mehrere Personen vorstellt. War eine Gemeinschaft durch Raubzüge und Tributzahlungen geschwächt, waren die Herren kaum imstande, ihre politischen Rollen (Funktionen) auszuüben.

Der Aufgabenbereich der adligen Funktionsinhaber umfasste im wesentlichen zwei Tätigkeiten: Schutz vor Außenseitern (*deorad* oder *ambue*) und die Behandlung von Ansprüchen von Außenseitern an die *túath*.

Als Außenseiter galten mobile Handwerker, deren Mobilität und Dienst der Elite auch zugute kamen, und jene, die von der sozialen Norm abwichen. Ein Herr hatte das Recht, Handwerkern und Spezialisten Schutz zu gewähren. Denn es lag auf der Hand: Jemand, der mit Wertgegenständen und nicht in Begleitung eines Gefolges unterwegs war, hatte Schutz bitter nötig. In der Praxis sah das so aus, dass der Handwerker, der sich außerhalb der Grenzen seiner eigenen *túath* befand, bei Problemen an den örtlichen *aire coisring* wandte, der sich dann mit den jeweiligen Problemverursachern innerhalb seiner *túath* in Verbindung setzte. Auf diese Weise musste der Handwerker sich nicht mit Einzelnen

129 Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 333.

130 Vgl. ebd., S. 329ff.

und deren Verwandtschaft herumschlagen, sondern hatte in dem verantwortlichen *aire coisring* einen konkreten Ansprechpartner. Zu den Außenseitern zählten auch die Geisteskranken oder Verhaltensgestörten. In der ehrbewussten Kultur des alten Irland waren solche Menschen ein Risiko für ihre Sippen und Familien, konnte ihr Verhalten doch bald jemandes Ehre, jemandes Gesicht beschmutzen. Um diese Bedrohung von den Angehörigen abzuwenden, wurden sie oft in königliche und adlige Gefolge aufgenommen, wo sie ein Dasein als Narren fristeten. Auch der ortsansässigen Kirche gegenüber war der Adel zum Schutz verpflichtet. Um Schutz handelte es sich hierbei nur im übertragenen Sinne. *Córus Bescnai* hält fest, dass Herren der örtlichen Kirche Pfänder überreichten, die garantierten, dass die Leute unter ihrer Herrschaft ihre Abgaben an die Kirche leisteten. Wären sie dieser Pflicht nicht nachgekommen, dann wären die Pfänder verwirkt gewesen, und zwar so lange, bis die ausstehenden Zahlungen beglichen worden wären.

5.1.2.1. Militärische Funktionsträger

Um die soziale Ordnung einer *túath* aufrecht erhalten und auch die Ansprüche der Herren ihren Klienten gegenüber geltend machen zu können, waren militärisch fähige Männer vonnöten. Innerhalb der Ränge der Herren gab es verschiedene militärische Funktionen, von denen ich glaube, dass Aspekte davon in die Charakterisierung der vier Arten von Herrschern im *Audacht Morainn* eingeflossen sind, d.h. dass die vier Herrschertypen militärische Funktionen des Adels verkörpern und in sich vereinen, was durch die Tatsache gestützt wird, dass der König (solange wir nicht vom Sakralkönigtum sprechen) als *primus inter pares* betrachtet wurde.

Der Traktat *Míadshlechta* behandelt die persönlichen Qualitäten, die die Inhaber der verschiedenen Funktionen qualifizierten, diese auch auszuführen. Die einzelnen Ränge der militärischen Funktionen unterschieden sich in der Zahl der Soldaten, die bei militärischen Unternehmungen mitgeführt werden durften, in der Höhe der Strafzahlungen für die Verletzung des von ihnen gewährten Schutzes sowie für die Verweigerung, ihnen Unterkunft und Verpflegung zu gewähren.¹³¹

Unter allen Soldaten am sozial tiefsten angesiedelt war der *seirthead* ("heel-man", "rear-guard"). Er wird in *Míadshlechta* als einer von vier Leibwächtern des Königs genannt.

131 Vgl. Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 343.

Sein Ehrenpreis war um vieles weniger als der des niedrigsten Clanmitglieds (*tánaise bóaire*), was sklavische Ursprünge vermuten lässt. Der Aufgabenbereich des *úathne* umfasste Schutz und Betreuung der Notleidenden und Bedürftigen. Er war Teil eines Mechanismus, der einsetzte, wenn die *fine* ihrer Verpflichtung der Fürsorge nicht nachkam. Wie auch beim *seirthead* war der soziale Status des *úathne* niedriger als der des niedrigsten Clanmitglieds, wobei er mehr gesetzesmäßigen Schutz hinsichtlich der Ausübung seiner Funktion genoss. Möglicherweise wurde er vom König unterstützt, denn wie schon gezeigt wurde, gewährte der König jenen soziale Sicherheit, denen die *fine* diese versagte (Geisteskranke, Verhaltensgestörte).¹³²

Die niedrigste militärische Funktion innerhalb des Adels übte der *dáe* ("a wrist, a forearm") aus. Dabei handelte es sich um jemanden, der für die Interessen eines anderen in einer bestimmten Angelegenheit kämpfte, besonders dann, wenn dieser nicht Mitglied einer *fine* war. Ihm gegenüber hatte der *ánsruth* bereits höheren Status. Seine Aufgabe war der Schutz des gesamten Territoriums (*crích*) der *túath*. Dazu zählte die Durchführung militärischer Expeditionen mit bis zu zwanzig Mann in benachbarte Territorien, sowie das Attackieren von Feinden bis zu vier mal im Jahr. In auffälliger Weise erinnert der *ánsruth* an den „bull ruler“ im *Audacht*, worauf wir später noch genauer zu sprechen kommen. Zuletzt nennt *Míadsblechta* noch den Rang des *idhna*, „whose status was attributed (perhaps fancifully) by the tract to his being the father or senior kinsman of a large group (up to thirty) of swordsmen.“¹³³

Von den eben genannten militärischen Rängen ist nur der *ánsruth* (*ánrad*) auch anderen Gesetzestexten bekannt. *Berrad Airechta* kennt ihn als Beschützer eines Schuldners oder Gesetzesbrechers, der der Verfolgung durch einen *naidm* ausgeliefert ist. Während auch andere Quellen verschiedene Arten von Soldaten kennen, ist *Míadsblechta* die einzige Quelle, die Details über den sozialen Status derselben mitteilt. Hierbei offenbart sich eine große Ungleichheit von Inhabern militärischer Funktionen und Clanmitgliedern mit Landbesitz. Das lässt darauf schließen, dass die Krieger am Rand der Gesellschaft angesiedelt waren. Ein Grund hierfür könnte sein, dass sie ihrem Ursprung nach Gefangene waren, Söldner, oder Angehörige adeliger Vasallenfamilien, die sich im Laufe der Zeit auf die Ausübung militärischer Spezialfunktionen spezialisierten.¹³⁴

Der *aire échta* ("lord of slaughter") war ein Spezialist für Mordfälle. Der Friede zwischen

132 Vgl. Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 343f.

133 Ebd. S. 345.

134 Vgl. ebd.

einzelnen *túatha* war über das Abkommen (*cairde*) zwischen ihren Königen hinaus durch die Herren gesichert, die für ihre Untergebenen *ráth*, *naidm* und *aitire* in einem waren. Kam es zu einem interterritorialen Verbrechen, war es die Aufgabe des Herrn, *éraig* (Wergeld) und *díre* („honor-price, paid according to rank [...]. Fractions paid depending on gravity of offence.“¹³⁵) von den betroffenen Parteien einzuholen, bevor eine Fehde ausbrechen konnte. Versagten diese Mechanismen der Bürgschaft, trat der *aire échta* auf den Plan. Seine Funktion war deeskalierender Natur, man könnte sie auch als 'begrenzte Rache' bezeichnen. Die Aufgabe des *aire échta* war es nun, eine Mannschaft von fünf Männern auszuheben um danach bis zu einem Monat auf fremdem Territorium nach dem Mörder zu suchen, wozu er aufgrund des Abkommens (*cairde*) berechtigt war. Die Existenz dieser Funktion legt nahe, dass diejenigen, die zum Opfer in einem Verwandtschafts- oder Herrschaftsverhältnis standen, wohl eine unkontrollierte Vendetta in Gang gesetzt hätten.¹³⁶

Críth Gablach nennt als nächsten Rang den *aire ard* ("high freeman/lord"), ohne ihm eine spezielle Funktion zuzuordnen. Über dem *aire ard* stand der *aire tuíseo* ("freeman or lord of leadership"). Ähnlich dem *aire coisring*, der seine *fine* innerhalb der *túath* repräsentierte, vertrat er seinen Clan (*cenél*) über die Grenzen der *túath* hinaus. Der Hauptaspekt seiner Tätigkeit war die Aufrechterhaltung langfristiger sozialer Verbindungen, indem er Verantwortung für alle *ráth*-Bürgschaften seines Vaters und Großvaters übernahm. Aus *Míadshlechta* geht hervor, dass die Hauptaufgabe des *aire tuíseo* nicht so sehr die Repräsentation war, sondern das Geleit zu einer Versammlung. Männer, die ein Rechtsproblem hatten, wurden von ihm vor den König und das Gericht geführt und ihr jeweiliges Problem von ihm dargelegt. Seine Rolle war also eher die eines Sheriffs als eines Vertreters einer Partei in einem Rechtsstreit. Geleit konnte er nur jenen zusichern, die ihm rangmäßig nicht überlegen waren.¹³⁷

Der *aire forgill* ("freeman of superior testimony") überquerte wie der *aire échta* die Grenze einer anderen *túath*, allerdings nicht, um sich für einen Mord zu rächen, sondern um die Bedingungen eines Vertrags bei den dortigen Bürgen durchzusetzen.¹³⁸

135 Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 379.

136 Vgl. ebd., S. 349ff.

137 Vgl. ebd., S. 352.

138 Vgl. ebd., S. 352f.

5.2. *Fírflaith, Cíallflaith, Flaith congále und Tarbflaith* als unterschiedliche Aspekte irischer Herrschaftsideologie

Bart Jaski gliedert das *Audacht Morainn* in drei Teile¹³⁹, deren letzter die Aufzählung von vier verschiedenen Herrschertypen beinhaltet:

„The true ruler [*fírflaith*], in the first place, is moved towards every good thing, he smiles on truth when he hears it, he exalts it when he sees it. For he whom the living do not glorify with blessings is not a true ruler.“ (AM, §59)

„The wily ruler [*cíallflaith*] defends borders and tribes, they yield their valuables and dues to him.“ (AM, §60)

„The ruler of occupation [*flaith congále*] with hosts from outside; his forces turn away, they put off his needs, for a prosperous man does not turn outside (?).“ (AM, §61)

„The bull ruler [*tarbflaith*] strikes [and] is struck, wards off [and] is warded off, roots out [and] is rooted out, attacks [and] is attacked, pursues [and] is pursued. Against him there is always bellowing with horns.“ (AM, §62)

Für Charles-Edwards handelt es sich beim *Audacht Morainn* um eine *admonitio*, ir. *tecosc*, „namely the explicit recommendation of certain forms of conduct and warnings against others.“¹⁴⁰ Er interpretiert die beiden Hauptfiguren des Werkes, den *fili Morann* und König *Feradach Find Fechnach* als Höchste und somit Vertreter ihres jeweiligen Ordo: der *óes dána* und des Adels. Die Rahmenhandlung zeigt *Feradach Find Fechnach* als einen König im Exil, der im Begriff ist, seine rechtmäßige Herrschaft über die aufständischen *aithech-thúatha* zu reetablieren. Dazu bedarf es des Wissens der *filid*, zu denen auch *Morann* selbst zählt. Der Text impliziert somit, dass der Ordo der *óes dána* Teil der herrschenden Elite sei, die sich demnach nicht nur aus dem Adel zusammensetzt. Das Verhalten des Königs solle die Erhaltung einer Kultur und ihrer Träger zum Ziel haben, wodurch wiederum die militärische Macht des Adels aufrechterhalten werden würde. Einen paradoxen Zug des *Audacht Morainn* sieht Charles-Edwards darin, dass sich in Anbetracht der bevorstehenden Rückeroberung Irlands von den *aithech-thúatha* durch *Feradach Find Fechnach*, die Ratschläge, die *Morann* durch *Neire* übermitteln lässt, erstaunlich gewaltlos ausnehmen. Wenn Gewalt angesprochen wird, dann um von ihr abzuraten: *Tell him, let him not reddén many fore-*

139 Vgl. Jaski, *Early Irish kingship and succession*, S. 73f.

140 Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, S. 138.

courts, for bloodshed is a vain destruction of all rule and of protection from the kin for the ruler. (AM, §29) In der Aufzählung der vier verschiedenen Herrschertypen sieht Charles-Edwards die Kontrastierung des *fírflaith* und „*cíallflaith*“ durch den „*flaith congála*“ und den „*tarbflaith*“. Letzterer bedeutet für Charles-Edwards die „incarnation of disordered violence“.¹⁴¹

Dieser Interpretation der Herrschertypen unter dem Gesichtspunkt des Antagonismus Gewaltlosigkeit:Gewalt möchte ich nun meine eigenen Beobachtungen an die Seite stellen. Ausgehend von dem Ansatz, dass es sich beim König um den Höchsten in der Hierarchie des Adels handelt, möchte ich zeigen, dass die verschiedenen Herrschertypen Herrschaftsaspekte verkörpern, die auch in den verschiedenen (oben geschilderten) militärischen Funktionen des Adels wiederzufinden sind. Dabei möchte ich betonen, dass es in keinem Fall zu einer vollständigen Deckung einer adeligen Funktion mit einem einzelnen Herrschertypus kommt, z.B. treffen nicht sämtliche Teilaspekte der Funktion des *ánsruth* auf den „*tarbflaith*“ zu, d.h. es kommt nur zu teilweisen Überschneidungen. So ist auch die Beschreibung des *ánsruth* selbst nicht in allen Gesetzestexten übereinstimmend. Es sind auch nicht immer eins zu eins Zuordnungen von Aspekten, d.h. dass ein Aspekt des *ánsruth* auch in zwei Herrschertypen angelegt sein kann.

Der erste Herrschertypus in der Aufzählung des *Audacht*, der *fírflaith*, trägt als bezeichnendstes Wesensmerkmal *fír flaitheon* ("Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/ Königs"), was auch aus der Beschreibung dieses Typus im *Audacht* hervorgeht: „[...] *he smiles on truth when he hears it, he exalts it when he sees it.*“ Das bedeutet, der *Fírflaith* urteilt korrekt und erfüllt seine Pflichten. *Fír flaitheon* ist gleichzeitig auch das prägendste Charakteristikum des irischen Sakralkönigtums. Der *fírflaith* könnte somit den aus der narrativen Literatur bekannten Sakralkönig bezeichnen, dem ergänzend der aus den Gesetzestexten bekannte *rí túaithe*, sozusagen die 'Grundform' des Königtums, als „*cíallflaith*“ zur Seite gestellt wird.

Während die Beschreibung des *fírflaith* ziemlich eindeutig verstanden werden kann, liefert die des „*cíallflaith*“ mehrere Ansatzpunkte. „*The wily ruler defends borders and tribes, they yield their valuables and dues to him.*“ (AM, §60) kann meines Erachtens mehrfach interpretiert werden:

141 Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, S. 140.

Der Paragraph kann zunächst auf die Lebensumstände eines Potentaten abzielen. Dabei muss es sich nicht unbedingt um einen König handeln. Das *Audacht* verwendet statt des *rí* für „König“ die Bezeichnung *flaith*, die neben dem König auch einen Adelsangehörigen, einen Abt oder einen Bischof, also einen Herrn, meinen kann. Klammert man die geistigen Würdenträger aus, wozu der Gehalt des *Audacht* durchaus berechtigt, könnte mit „*ciallflaith*“ also auch ein Herr gemeint sein. „*Valuables*“ und „*dues*“ würden dann wohl auf das Klientelwesen hindeuten, und die damit verbundenen Naturalabgaben und Dienstleistungen bezeichnen. Allerdings ist in der Darstellung der Rechtstexte auch ein König in erster Linie ein Adelsangehöriger, ein Herr, nur eben der Höchste in der Hierarchie. Daher könnte „*ciallflaith*“ durchaus auch einen König bezeichnen. Diese Interpretation wird bestärkt durch den Hinweis, dass der „*ciallflaith*“ „*borders and tribes*“ verteidigt. Die Verwendung der Pluralform „*tribes*“ deutet auf einen *rí buiden*¹⁴² oder einen *ruirí* hin. Auch ein Oberkönig wie der *rí buiden* ist selbst ein *rí túaithe*, mit dem Unterschied, dass ihm andere Könige tributpflichtig sind. Im Falle eines Oberkönigs könnte „*valuables*“ dann auch Pfänder meinen, die die Könige ihrem Oberkönig überreichten.

Die Beschreibung des „*ciallflaith*“ birgt Parallelen mit einem militärischen Funktionär des Adels, dem *ánsruth*. Wie bereits erwähnt, zählte es zu den Aufgaben eines *ánsruth*, das gesamte Territorium (*crích*) der *túath* zu verteidigen. Dieser Verteidigungsaspekt (des Territoriums) ist also beiden, dem „*ciallflaith*“ und dem *ánsruth* gemeinsam. Es fällt jedoch schwer, eine Verbindung zwischen den „*valuables*“ und „*dues*“ und dem *ánsruth* herzustellen. Der „*ciallflaith*“ als "wily ruler" trägt diese Bezeichnung wohl deshalb, weil er im Einklang mit der friedlichen Grundbotschaft, der Grundaussage des *Audacht* handelt: Er wirkt sichernd, schützend, zeigt keine Züge eines Aggressors. In der dreifach Gliederung des *Audacht* durch Jaski enthält die „*apair fris* ("tell him") section“¹⁴³ jenes Wissen, das ein Herrscher besitzen sollte, „which in general advises a ruler to practise moderation, avoid aggressive behaviour and fulfil his duties.“¹⁴⁴ Dass der „*ciallflaith*“ seine Pflichten erfüllt, zeigt die Tatsache, dass „*valuables*“ und „*dues*“ an ihn entrichtet werden. Wie bereits gezeigt, nennt Heptade 14 als unwürdigen Herren jenen, „who does not yield

142 *Críth Gablach* kennt drei Ränge der Könige: (in aufsteigender Reihenfolge) *rí túaithe* ("a king of a people"), *rí buiden* ("a king of war-bands") und *rí ruirech* ("a king of great kings"). Charles-Edwards, S. 130. Die Gesetzestexte weichen nicht nur hinsichtlich der Bezeichnung der verschiedenen Königsränge voneinander ab, sondern auch in der hierarchischen Anordnung derselben.

Vgl. Jaski, *Early Irish kingship and succession*, S. 99ff.

143 Jaski, *Early Irish kingship and succession*, S. 73.

144 Ebd., S. 74.

justice nor law to men“¹⁴⁵, was bedeutete, dass auch er keine Gerechtigkeit von seinen Männern erwarten durfte. Ein Vertrag, der ein Klientelverhältnis begründete, konnte vom Klienten, ohne dabei Strafzahlungen in Kauf nehmen zu müssen, aufgelöst werden, wenn der Herr unqualifiziert (*anfolaid flatha*)¹⁴⁶ und somit ein *anflaith* war. Dass auch ein *ánsruth* ganz im Sinne der Friedenserhaltung tätig ist, zeigt die Beschreibung von Patterson: „The *ánsruth* seems to have had a distinct role, focussing on protection of members of the polity against aggression and the promotion of peaceful resolution of conflict.“¹⁴⁷

Der *fírfhlaith* und „*cíallfhlaith*“ könnten somit als Verkörperungen der beiden Aspekte des Königtums verstanden werden, wie sie uns einerseits in der narrativen Literatur und andererseits in den Gesetzestexten entgegentreten: Sakralkönigtum einerseits und Königtum im Sinne von *primus inter pares* andererseits. Der „*cíallfhlaith*“ teilt sich darüber hinaus Wesensmerkmale mit dem militärischen Funktionsträger aus dem Adel, dem *ánsruth*. Um die These einer möglicherweise zugrunde liegenden Intention des Autors abzurunden, wäre es vonnöten, die beiden, von Charles-Edwards als Aggressoren interpretierten „*flaith congále*“ und „*tarbfhlaith*“ in ähnlicher Weise erklären zu können. Das würde zum einen bedeuten, einen der beiden als *anflaith* – der Antitypus zum *fírfhlaith* – zu identifizieren, zum anderen, auch hier den Gegensatz zwischen Sakralkönigtum und Königtum der Rechtsliteratur, nur eben anhand negativer Beispiele, manifest zu machen. Die Basis hierfür ist sehr wackelig, die Gefahr einer Überinterpretation groß.

Im Rahmen einer 'gesunden' Interpretation bewegt sich wohl noch die Beobachtung, dass der „*tarbfhlaith*“ ("bull ruler") starke Reminiszenzen an einen anderen militärischen Funktionär enthält, den *aire échta*. Der *aire échta* war wohl der kriegerischste aller Herren. McCone übersetzt die den *aire échta* betreffende Stelle im *Críth Gablach* folgendermaßen:

145 „According to Irish law there are seven noblemen who are not entitled to penalty-fine or honour-price: a nobleman who refuses every person [hospitality], a nobleman who consumes [goods of] theft and plunder, a nobleman who betrays his honour, a nobleman who endures satire which defames him, a nobleman who promises permanent pilgrimage and who returns at will, a nobleman who protects an evader of law so that it becomes evasion behind his back, a nobleman who does not yield justice nor law to men – such a person is not entitled to justice from men himself.“ Übersetzung nach: Jaski, Early Irish kingship and succession, S 45f.
 „ATAT. UII. NAIRIG LÁ NA DLEGUT DIRE NA LOG NENEACH AIRE ASTOING CACH RECHT AIRE ITHUS GAIT 7 BRUIT AIRE FEALLUS FORU AINEACH AIRE FORLOING AIR NO AIRE. AIRE DORAIRNGAIRE A BITHBACHULL TOICH TINDTAI CO HOCA AITHEARRACH AIRE DOHEIM ELODUCH RECHTA CO MBI ELOD LARNA CHUL AIRE NADCON NDAIM CEART NA DLIGED DO DUINIU NI FORDLIG-SOM CERT DO O DUINIU“
 CIH, S. 538, 1-6.

146 Jaski, Early Irish kingship and succession, S. 109.

147 Patterson, Cattle-lords and clansmen, S. 345.

„[...] he is the lord of a band of five that is left to perform slaughter in an allied territory until the end of a month to avenge the dishonour of a kingdom against whom recent homicide is committed. If they have not accomplished it by the end of a month they enter upon an agreement that their protections will not adhere to him (them?) any longer. Though the same band of five have slaughtered men from the allied territory, the *aire échta* can undertake (*as:com-ren*, lit. "company") on their behalf that neither land nor bronze cauldron is forfeit for it but only vessels to the value of a cow. He then brings them out to the end of the allied territory for their reception according to the extent of his protection and his friends. His retinue and maintenance are due as for an *aire désó*.“¹⁴⁸.

Aire échta bedeutete "lord of slaughter", was durchaus auch auf den „*tarbflaith*“ zutreffen würde. Die Attribute des *aire échta* waren das Pferd als Symbol seiner Mobilität, und der Kriegshund als Symbol für die Menschenjagd. Ein Beispiel aus Wales illustriert die Nähe des Bullen zum Kriegertum. Es handelt sich dabei um die Triaden über die „three bull-protectors“ und die „three bull-chieftains“¹⁴⁹, zu denen Rachel Bromwich meinte, der Bulle sei eine gebräuchliche Metapher für den Krieger in der frühen Dichtung.

Die Herstellung eines Gegensatzes zwischen „*cíallflaith*“ und „*tarbflaith*“ erscheint mir angemessen, kann doch dieses Herrscherpaar als Verkörperung des Gegensatzes friedlich:aggressiv gesehen werden. Um einer eventuellen Systematik in der Darstellung der Herrschertypen genüge zu tun, müssten wir nun den „*flaith congبالé*“ als Antitypus des *fírflaith* erkennen. Den einzigen Ansatzpunkt einer möglichen Querverbindung dieser beiden Herrschertypen liefert das Motiv des Segens. Parallelen ergeben sich überdies in der Art der Darstellung dieses Motivs. Werden zuerst die Merkmale geschildert, die einen *fírflaith* ausmachen, endet die Beschreibung mit einem Satz, der Auskunft darüber gibt, was einen *fírflaith* nicht ausmacht und ihn gewissermaßen *ex negativo* beschreibt („[...] *For he whom the living do not glorify with blessings is not a true ruler*.“ AM, §59)¹⁵⁰. Dasselbe Verfahren ist auch bei der Beschreibung des *flaith congبالé* zu beobachten, die ebenfalls mit einer Beschreibung *ex negativo* endet („*for a man blessed by fortune does not settle outside [his own land]*“).¹⁵¹ Während der *fírflaith* im Optimalfall mit Segenswünschen der Lebenden bedacht wird, wurde dem „*flaith congبالé*“ der Segen

-
- 148 Übersetzung nach: McCone, Pagan past and Christian present in early Irish literature, S. 211.
 „*Aire échta, cid ara n-eperr? Arindí as n-aire cóicir fácabar fri dénum n-échta i cairddiu co cenn mís do dígail enechbruccai túaithe dia ndéntar dédenguin duini. Mani dernal co cenn mís dotiagat for cairdde ná[d] lenat a leptbai cucai anall. Cía rogonat doíni din chairddiu in cóicer cétna[e] ascormen aire échta tara cenn, ná[d] té(i)t tír ná humachaire ind acht lestra[i] lóge bó. Beirthius dano dia n-airitiu(th) sechtair co cenn cairdi [i]ar lín a chomairce 7 a charat. D dām 7 a folog amal airig ndéa dligthir.*“ (CG, S. 14, 358-367)
- 149 Bromwich, Rachel (Hg): *Trioedd Ynys Prydein: the Welsh triads*. Cardiff: University of Wales Press 21978, S. 11-13, Nr. 6,7.
- 150 Jaski, Early Irish kingship and succession, S. 74.
- 151 Ebd., S. 74.

des Schicksals entzogen. Über den Segen lässt sich also ein Gegensatz zwischen diesen beiden Herrschern ausmachen, wenn auch gesagt werden muss, dass der Segen von jeweils unterschiedlicher Natur ist.

Fassen wir zusammen: Im „*cíallfhlaithe*“ und im „*tarbfhlaithe*“ lassen sich Merkmale der militärischen Funktionsträger des *ánsruth* sowie des *aire échta* erkennen. Der „*cíallfhlaithe*“ als König der Rechtsliteratur, die den Herrscher als *primus inter pares*, als obersten der Gruppe des Adels schildert, wäre als Träger adliger militärischer Funktionen ein schlüssiges Bild. Der „*tarbfhlaithe*“ kann als sein negatives Gegenüber festgestellt werden. Einerseits weil auch er in seiner Charakterisierung adlige militärische Funktionen erkennen lässt, andererseits weil er als Aggressor par excellence in krassem Gegensatz zum defensiven „*cíallfhlaithe*“ steht.

Der *fírfhlaithe* als Träger des *fír flaithe*mon kann als Sakralkönig erkannt werden. Als *anflaithe* ("un-lord") – das Gegenteil eines *fírfhlaithe* – kann der „*flaithe congbále*“ erkannt werden, wenn auch nicht in der gewünschten Eindeutigkeit. Die Verbindung der beiden Herrschertypen wird durch das gemeinsame Motiv des Segens hergestellt. *Anflaithe* ist der „*flaithe congbále*“ deshalb, weil sein Verhalten nicht dem friedlichen Gehalt der Anweisungen des *Audacht Morainn* entspricht. Das Gegensatzpaar Sakralkönigtum:Königtum (der Rechtsliteratur) liegt meiner Meinung nach der Darstellung der vier Herrschertypen zugrunde, die es in seiner positiven (*fírfhlaithe*, „*cíallfhlaithe*“) und negativen („*flaithe congbále*“, „*tarbfhlaithe*“) Ausformung gestalten.

III. *Der Welsche Gast*

1. Die Terminologie des mittelalterlichen Rechtsbegriffs

Landrecht (*Sachsenspiegel*, 1220-30), Stammesrecht (z.B. *Lex Baiuvariorum*), Dienstrecht, Lehnrecht, Hofrecht, bäuerliches Recht, freibäuerliches Recht, Stadtrecht, Recht städtischer Zünfte und Gilden... Das sollte genügen, um einen Eindruck von der Vielfältigkeit des mittelalterlichen Rechtsbegriffs zu vermitteln. Dieser Vielfältigkeit entsprechend ist der Rechtsbegriff im *Welschen Gast* ebenfalls nicht einheitlich, sondern vielmehr werden unterschiedliche Aspekte des doch sehr breiten Bedeutungsspektrums in ihm vereint, wie ich an späterer Stelle zeigen werde. Hier nun möchte ich mich der Betrachtung des Rechtsbegriffes im Hochmittelalter widmen, in der Absicht, dadurch den Leser im Hinblick auf Thomasins Umgang mit dem „*reht*“ zu sensibilisieren.

Die Andersartigkeit des mittelalterlichen Rechts gegenüber dem der Neuzeit brachte Fritz Kern in seiner Formulierung vom „alten, unveränderlichen, guten, göttlichen Recht“¹⁵² zum Ausdruck, dessen Gültigkeit in der modernen Forschung nicht mehr vollends aufrecht erhalten werden kann.¹⁵³ Die mittelalterliche Rechtssprache charakterisiert unter anderem ein Nebeneinander lateinischer und deutscher Termini. Im Hinblick auf die Divergenzen zwischen diesen ist vorzuschicken, dass die lateinischen Termini in einem kontinuierlichen Traditionszusammenhang stehen, während die deutschen Wörter entweder einen Versuch der Aneignung der so überlieferten Begriffe oder Zeugnisse einer Angleichung eines überlieferten germanischen Rechtsbegriffes an einen ihm nahestehenden Begriff antik-christlichen Denkens darstellen.¹⁵⁴ Wie aus diesem Satz deutlich hervorgeht, schöpft der mittelalterliche deutsche Rechtsbegriff aus der Antike sowie dem Germanen- und Christentum.

152 Vgl. Kern, Fritz: *Recht und Verfassung im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. (Libelli 3)

153 Vgl. Kroeschell, Karl: *Studien zum frühen und mittelalterlichen deutschen Recht*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH 1995. (=Freiburger Rechtsgeschichte Abhandlungen, N. F., 20), S. 283.

154 Vgl. ebd., S. 297.

1.1. *ius*: die subjektive Berechtigung

Vorweggenommen sei zudem eine grundsätzliche Unterscheidung im Recht, nämlich die nach subjektivem und objektivem Recht. Sind Rechtsnormen dahingehend angelegt, dass sie ausschließlich Allgemeininteressen dienen, ohne dabei subjektive Rechte zu begründen, werden sie als objektives Recht verstanden. Unser heutiges Wort „Recht“ weist eine subjektiv-objektive Doppelsemantik auf, wie das auch für das Wort *ius* im klassischen römischen Recht zutrifft. Im Anschluss an eine im weströmischen Vulgarrecht entspringende Tendenz bedeutet *ius* im Hoch- und Spätmittelalter fast immer die subjektive Berechtigung, vor allem ein Besitzrecht an Vermögenswerten. So ist auch das *ius beneficiarium* nicht das Lehnsrecht als Rechtsmaterie, sondern das Recht, nach dem man sein Lehen innehat. Die objektive Bedeutung von *ius* scheint im Hochmittelalter nahezu untergegangen zu sein.

Die Verwendung des Begriffs *ius* in ablativischen Wendungen (*iure hereditario*, *iure perpetuo* etc.) deutet an, dass derjenige, der sich seines jeweiligen Rechtes bedient, richtig handelt. „Mit Recht“ tut er das, wozu er z.B. als Erbe imstande ist. Daraus erklären sich auch, neben dem immer wiederkehrenden *iure*, geläufige Formeln wie *iure ac legaliter*, *legitimo iure* oder *iure legitimeque*.¹⁵⁵ Zwischen dem 8. und 11. Jahrhundert übersetzen althochdeutsche Glossen *iure* vor allem mit *pirehte* und *mitrehte*.¹⁵⁶ Kroeschell vermutet hier die Verbindungsstelle zwischen dem lateinischen *ius* und dem deutschen „Recht“: „was *iure* geschieht, vollzieht sich *pirehte*, *mit rehte* oder, wie Notker sagt, *nah rehte*.“¹⁵⁷

Aus der Wendung *mit rehte* entstand allmählich eine Formel mit spezifisch rechtlicher Bedeutung, um die einige Diskussionen geführt wurden. Es ist schwierig zu entscheiden, ob *mit rehte* die Bedeutung "rechtmäßig", "von Rechts wegen" trägt oder ob es im Sinne von "durch Urteil, gerichtsförmig" verstanden werden muss.¹⁵⁸ Beide Bedeutungen hängen eng miteinander zusammen. Es gilt auch festzuhalten, dass das Recht hier offenbar noch immer nicht die geltende Rechtsnorm im objektiven Sinne meint, sondern das richtige Verfahren, vor allem das Gerichtsverfahren. Eine Gleichsetzung von *ius* und Recht wäre somit eine unzulässige Vereinfachung. Das mittelalterliche Wort „recht“ ist aus einem Partizip entstanden, das die Bedeutung „geradegerichtet“ trug und dem von daher auch ein adjektivischer Wortgebrauch eigen ist. „Jemandes Recht ist, was für ihn

155 Vgl. Kroeschell, Studien zum frühen und mittelalterlichen deutschen Recht, S. 286.

156 Vgl. ebd., S. 287.

157 Ebd., S. 287.

158 Ebd., S. 287.

richtig ist, was sich für ihn gebührt, was ihm zukommt.“¹⁵⁹

1.2. *iustitia*: Gerechtigkeit und subjektive Berechtigung

Der stets lebendige Gegensatz von 'recht und krumm' oder von 'Recht und Unrecht' weist auf die Vorstellung der *iustitia* oder *aequitas* hin. Die *iustitia* ist vielfach gleichbedeutend mit *ius*, im Sinne der subjektiven Berechtigung: eine Vielzahl konkreter Rechte und Abgaben wurde als *iustitia* bezeichnet. *Cum iustitia* geschieht, was nach deutschem Verständnis *mit rechte* geschieht, wodurch *iustitia* auch zur Bezeichnung für das richtige Verfahren, insbesondere vor Gericht wird.

Daneben existierte aber auch die eigentliche Vorstellung von *iustitia* als Gerechtigkeit, zu der der Gegensatz von Recht und Unrecht Zugang gewährt. Während "Unrecht" für *iniquitas* und *iniustitia* steht, besteht ein Zusammenhang zwischen „Recht“ und *iustitia*, *aequitas* und *rectitudo*. Über diese Vorstellung der *iustitia* wird der Begriff des Rechts mit antiken und christlichen Inhalten gefüllt, noch ehe er in der Gestalt des objektiven Rechts begegnet.

1.3. *lex* und *consuetudo*: das objektive Recht

Mit dem Anwendungsbereich von *ius* gerät der Begriff *lex*, der das objektive Recht bezeichnet, wenn auch in einem anderen, konkreteren Sinne als die abstrakte Rechtsnorm unserer Zeit, nur ganz selten in Berührung. Das deutsche Wort „recht“ steht niemals für *lex*, sondern immer nur für *ius* und *iustitia*. *Lex* bezeichnet nicht nur das weltliche Recht, sondern umfasst seit dem 4. Jahrhundert auch die religiöse Satzung und kann bei Schriftstellern wie *Ammianus* und *Lactantius* sogar „Religion“ heißen. Daneben ist *lex* aber auch die geläufige Bezeichnung für die germanischen Stammesrechte. Ein Komplementärbegriff zur *lex* als *lex scripta* ist die *consuetudo*: die eine Vorstellung ruft stets auch die andere hervor. Allerdings darf nicht immer von *leges scriptae* ausgegangen werden, wenn von der *lex* gesprochen wird. Vor allem bei den Germanenrechten war hier oft das tatsächlich geübte Recht gemeint, das nicht immer schriftlich fixiert gewesen sein musste, wie der häufige Wechsel von *lex* und *mos* in diesbezüglichen Quellen nahelegt. In solch einem Zusammenhang bezeichnet *lex* also das Recht, das wirklich in Gebrauch ist,

159 Kroeschell, Studien zum frühen und mittelalterlichen deutschen Recht, S. 288.

das tatsächlich befolgt und ausgeübt wird. In althochdeutschen Glossen wird *lex* mit *éwa* oder *é* übersetzt. Genauso wie *lex* nicht durch das deutsche Wort *reht* glossiert wird, steht auch *éwa* so gut wie niemals für *ius*, was die klare Trennung von *ius* und *lex* im Sinne von subjektivem und objektivem Recht bekräftigt. Dass *éwa* zwar regelmäßig als Übersetzung von *lex* diene, jedoch niemals für *consuetudo*, belegt die Unterschiedlichkeit auch dieser beiden Begriffe. Der Begriff *consuetudo*, der durch die Lehnprägung *giwonabeit* übersetzt wird, umfasst Abgaben aus Leib- und Grundherrschaft, das Recht zum Erwerb liegenden Gutes, den ortsüblichen Inhalt bestimmter Verträge, örtlicher Satzungen etc.

2. Der Rechtsbegriff im *Welschen Gast*

Wie ich bereits an anderer Stelle betont habe, ist die Bedeutung des Begriffs „*reht*“ im *Welschen Gast* weit davon entfernt, eine einheitliche zu sein. Ruff ist der Meinung, dass „*reht*“ in allen üblichen Bedeutungen des Wortes begegnet, vor allem aber als "Pflicht" (V. 6506, 7765), "Recht" (*ius*) (vgl. V. 4817, 6261ff., 7866, 8643, 9162, 10043, 11038) und als Tugend der "Gerechtigkeit" (eindeutig V. 5980ff., höchstwahrscheinlich V. 4769, 4842, 4777, 4793, 4832; - 8380?).¹⁶⁰ In Ruffs Auffassung kann „*reht*“ bei Thomasin nur das positive Recht¹⁶¹ bezeichnen. Zwar findet er keine Spuren des Naturrechts christlicher Prägung, es lässt sich jedoch der Gedanke nachweisen, „dass das irdische Recht seiner Zeit eine auf die Notwendigkeiten der 'civitas terrena' zugeschnittene Besonderung der 'lex aeterna', also des göttlichen Willens, bedeutet.“¹⁶²

Demgegenüber ist für Röcke Thomasins „*reht*“ „die Form der 'lex naturalis' selbst“¹⁶³, die allen Erscheinungen ihren festen Platz innerhalb des Kosmos zuweist. „*Reht*“ scheint ihm nahezu austauschbar mit der „*stete*“, dem allgemeinsten Begriff von der Ordnung der Welt.¹⁶⁴ Auch Ruff erkannte eine enge Beziehung zwischen „*reht*“ und „*stete*“. Das „*reht*“ begreife die „*stete*“ in sich, „weil es unter gleichen Bedingungen (nach

160 Vgl. Ruff, Ernst Johann Friedrich: Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerklare: Untersuchungen zu Gehalt und Bedeutung einer mittelhochdeutschen Morallehre. Erlangen: Palm & Enke 1982. (Erlanger Studien 35), S. 246.

161 Das positive Recht (*ius positivum*) ist ein durch Rechtsetzung oder Rechtsprechung entstandenes Recht, d.h. ein vom Menschen geschaffenes und damit veränderliches Recht. Es steht im Gegensatz zum überpositiven bzw. Naturrecht, das naturgegeben, im Wesen des Menschen liegend oder von Gott vorgegeben ist.

162 Ruff, Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerklare, S. 266.

163 Röcke, Werner: Feudale Anarchie und Landesherrschaft: Wirkungsmöglichkeiten didaktischer Literatur: Thomasin von Zerklare Der Wälsche Gast. Bern u.a.: Lang 1978. (Beiträge zur älteren deutschen Literaturgeschichte 2), S. 76.

164 Vgl. Röcke, Feudale Anarchie und Landesherrschaft, S. 76.

mittelalterlichem Rechtsempfinden) das gleiche Urteil zu fällen hat“.¹⁶⁵ Die Analogiebezüge zur „*māze*“, wie die „*state*“ ein Geschwister des Rechts, nehmen sich demgegenüber etwas komplizierter aus. Vereinfacht gesagt: Der „*māze*“ als vernünftiger Mitte zwischen zwei Lastern könnte in ihrer Anwendung auf das Recht eine Urteilsfindung entsprechen, die die Gerechtigkeit (als Tugend des Rechts) nicht verletzt. Denn die strukturelle Besonderheit der Gerechtigkeit, auf die ich später zu sprechen komme, bringt nur ein Laster mit sich (anstelle von üblicherweise zweien; siehe später „*sehs dinc*“), nämlich die Ungerechtigkeit, die sich aber in der Rechtssprechung *per defectum* (zu geringes Strafmaß) oder *per excessum* (zu hohes Strafmaß) darstellen kann. In beiden Fällen wäre der Gerechtigkeit nicht Genüge getan, in der goldenen Mitte liegt die „*māze*“, das gerechte Urteil.

2.1. „*reht*“ und Herrschaft: Territorialisierung und Vasallität

Es besteht eine enge Beziehung zwischen der Herrschaft und dem Recht, wie wir weiter unten anhand von Belegen aus dem *Welschen Gast* sehen werden. Noch bilden beide eine Einheit, was die Gewaltenteilung des bürgerlichen Gemeinwesens später ändern wird. Die Herrschaft des Adels manifestiert sich in seiner Rechtspraxis. In diesem Umstand schlummert ein Potential für die Rettung der gestörten Natur- und Gesellschaftsordnung, ein Missstand, den Thomasin im Rahmen seines Werkes immer wieder beklagt. Dieses Potential sieht der *Welsche Gast* vor allem im Ideal eines Herrschers, der nicht vordergründig seine privaten Interessen verfolgt (eine Vorgehensweise, derer sich die Feudalherren als Mitglieder der Feudalgesellschaft im Zuge einer derselben innewohnenden Dynamik befleißigen, wie Röcke gezeigt hat¹⁶⁶), sondern der im Interesse des ganzen Landes Recht spricht und der gegen den Rechtsmissbrauch anderer Feudalherren vorgeht. „Oder schon programmatisch: statt feudaler Willkür Restitution der alten Rechtsordnung, statt feudaler Anarchie und Gewalt Friede und Recht, statt der nur privaten Interessen die übergreifenden Interessen aller Herren.“¹⁶⁷ Der oder die in mittelalterlicher Geschichte geschulte LeserIn vermag die sich hinter diesem Ideal verbergende historische Realität des Landesherrn¹⁶⁸ zu erkennen. Landesherrschaft und

165 Ruff, *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerclaere*, S. 261.

166 Vgl. Röcke, *Feudale Anarchie und Landesherrschaft*, S. 47ff.

167 Ebd. S. 82.

168 Seit dem 12. Jahrhundert bezeichnet der Begriff „lant“ (terra) „einen territorialen Verband ehemals autonomer Feudalgewalten unter einheitlicher Rechtsgewalt“. Damit einhergehend meint der Begriff „landes herre“, der zuvor jedem Feudalherren im Lande (maior terrae, nobilior terrae) zukam, im Zuge der Ausbildung der Landesherrschaft den Herrn über das Land (dominus terrae), der die Position der Zentralgewalt anstrebt oder bereits behauptet. Ebd.

Territorialisierung sowie Vasallität stellten Maßnahmen der Vergesellschaftung rivalisierender Feudaleigentümer dar. Als problematisch sollte sich schließlich erweisen, dass diese Maßnahmen den Grundlagen der feudalen Gesellschaft (die Partialisierung und der permanente Kampf der Feudalherren untereinander¹⁶⁹) zuwiderliefen.

Die destruktive Kraft der Fehde¹⁷⁰ war den Menschen der Feudalzeit durchaus bewusst. In seinem Aufruf, die innerfeudale Gewalt zu beenden und das Land zu befrieden, folgt der *Welsche Gast* den zeitgenössischen Strömungen der Gottesfriedensbewegung sowie der Reichs- und Landfrieden.¹⁷¹ Der auf eine friedvolle Landesherrschaft hinarbeitende Landesherr bewegte sich tragischerweise in einem Teufelskreis: Zur Durchsetzung des Landesfriedens bedurfte er der Mithilfe und Unterstützung genau des Adels, genau der Feudalherren, dessen/deren Fehden er zu unterdrücken versuchte. Darüber hinaus musste sein Vorgehen gegen diese Missstände die Form genau dieser Missstände annehmen, um wirksam zu sein, d.h. er musste gewissermaßen den Teufel mit dem Teufel austreiben. Dadurch leistete er selbst einen Beitrag zur Zerstörung und Schädigung von Land und Leuten.

2.2. „*reht*“ und die lehrhafte Dichtung des Mittelalters

Das Bedeutungsspektrum von Thomasins „*reht*“ umfasste bisher, wie gezeigt, das positive Recht, die *lex naturalis*, also das theologische Naturrecht, sowie die Adelherrschaft, die sich in erster Linie in der Rechtspraxis äußert. Die Breite dieses Spektrums liegt gewissermaßen schon in dem literarischen Genre begründet, das es transportiert. Die lehrhafte Dichtung des Mittelalters schreibt den Abfall von Gott durch Unrecht und Sünde noch immer seiner Allmacht zu, d. h. Unrecht und Sünde werden als gottgewollt

169 Röcke sieht die dauernden Kämpfe des friulischen Adels untereinander sowie gegen den Lehnsherrn, den Patriarchen von Aquileja, nicht als moralisch verwerfliche Vergehen gegen die Rechtsgewalt des Patriarchen, sondern erklärt sie durch die prinzipielle Widersprüchlichkeit von Vergesellschaftung in der feudalen Gesellschaft. Röcke, *Feudale Anarchie und Landesherrschaft*, S. 61.

170 In der Fehde ging es weniger darum, den Gegner oder dessen Familienmitglieder zu töten, sondern ihm Schaden zuzufügen, indem man beispielsweise sein Land verwüstete oder die ihm zugehörigen Bauern bis zur Arbeitsunfähigkeit verstümmelte.

171 In Anbetracht der Entstehungszeit des *Welschen Gastes* (1215/16) wird man wohl eher mit den Formen des Reichs- bzw. Landfriedens rechnen müssen. Der ursprünglich *pax et treva domini* bezeichnete Gottesfrieden erhielt seinen Namen ca. 1040, als diese Bezeichnung auf *pax dei* verkürzt wurde. Die Gottesfriedensbewegung entstand Ende des 10. Jahrhunderts in Südfrankreich und breitete sich im Laufe des 11. Jahrhunderts in Nordfrankreich, Burgund, Spanien, Italien und im Deutschen Reich aus. Im 12. Jahrhundert wurde der Gottesfrieden von anderen Formen der Friedenswahrung (Reichsfrieden, Landfrieden) und behielt mancherorts noch lokale Bedeutung bis ins 13. Jahrhundert.
Vgl. Kaiser, Reinhold: *Gottesfrieden*. In: *Lexikon des Mittelalters* 4. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002. Sp. 1587f.

deklariert. So ist es zwar möglich, gegen die *lex naturalis* zu verstoßen, nicht jedoch sie aufzuheben, denn auch ein Verstoß ist in sie eingebettet, in ihr angelegt. Im *Welschen Gast* vernachlässigt der Adel seine Aufgabe, „*guot geribt*“ zu üben und so die Rechtsgemeinschaft zu schützen. Diese Aufgabe kann zwar vernachlässigt werden, sie hat jedoch weiterhin Bestand, ist sie doch im ewigen Plan der *lex naturalis* angelegt. Weil sie demzufolge immer schon da ist, muss sie nur wiedergefunden werden, worin auch die Aufgabe des Didaktikers begründet liegt, denn er hat den Adel daran zu erinnern und zu ermahnen, was seine Stellung in Gottes Ordnung mit sich bringt.

Dieses 'Wiederfinden' gilt, wie gezeigt wurde, auch und vor allem für das Recht selbst und kann somit als Ausdruck des Rechtsverständnisses im Mittelalter gelten. Recht ist von Gott gesetzt und nicht von den Menschen geschaffen. Daher kann es von diesen nur gefunden und akzeptiert, nicht aber beliebig verändert werden. „Wie im 'Wälschen Gast', gilt auch in der zeitgenössischen Rechtsanschauung die Verletzung von Recht, Eigentum oder Leben eines Gegners als Verstoß nicht nur gegen jeweils bestimmte Rechtssatzungen, sondern auch gegen die göttliche Natur- und Gesellschaftsordnung selbst.“¹⁷²

Zusammenfassend sei festgehalten, dass sich Thomasins Rechtsverständnis nicht nur an der theologischen Lehre vom Naturrecht orientiert, sondern - wie soeben gezeigt - auch das mittelalterlich-feudale Rechtsverständnis reflektiert, das die Tradition des Rechts zum Mittelpunkt hat. Überhaupt ist Thomasin, etwa in seinen Ausführungen über die Gerichtsbarkeit, kaum selbständig. Die Rechtsprechung ist ein zentrales Thema der Fürstenpflichten, weshalb kaum einer der Verfasser von Fürstenspiegeln diesen Themenkomplex aussparte. Daneben wären noch Traktate moralphilosophischen Inhalts und kirchenrechtliche Werke zu nennen. Daher rührt die Schwierigkeit, Quellen im einzelnen zu benennen, zumal Thomasin an keiner Stelle detailliert handelt, sondern sich auf die *communis opinio* beschränkt.

2.3. „*reht*“ und Gerechtigkeit

In seiner Bedeutung "Gerechtigkeit" ist das „*reht*“ von Thomasin nirgends genauer bestimmt, weshalb Ruff vermutet, „dass sie der Autor wohl als grundsätzliche Bejahung

172 Röcke, Feudale Anarchie und Landesherrschaft, S. 79.

und Befolgung des positiven Rechts begreift.“¹⁷³ Ruff vermutet zudem virtuelle Zusammenhänge zwischen dem „*reht*“ und der Gerechtigkeit. Ihm zufolge ist „*reht*“ zwar selbst keine, stellt aber die Materie einer Tugend dar, nämlich die der Gerechtigkeit.¹⁷⁴ Wie ich im Rahmen der „*sehs dinc*“ noch zeigen werde, erweist sich jede Tugend an einem spezifischen Objekt, wie denen des „*übel und guot*“ (als Teil der Trias „*oberistez guot*“, Gott, und „*guot gar*“, die Tugenden), also den „*sehs dinc*“: „*richtuom*“, „*bêrschaft*“, „*mabt*“, „*name*“, „*adel*“ und „*geluste*“. Neben einer Tugend dienen die „*sehs dinc*“ aber auch je zwei Lastern als Betätigungsfeld. Die Tugend liegt gewissermaßen zwischen zwei Lastern, bildet die durch die „*mâze*“ hergestellte Balance. Die „*sehs dinc*“ eignen sich nicht als Objekte für die *iustitia*, da der sittliche Anspruch des Rechts nicht überkompensiert werden kann, sondern allenfalls unterkompensiert. Die *iustitia* ist im Vergleich zu den anderen Tugenden von unterschiedlicher Struktur: sie besitzt nur ein Laster, das durch ein 'zu wenig' entsteht. Ein mangelndes Ausmaß an Recht resultiert im Unrecht, während zu viel Recht schlichtweg eine Unmöglichkeit darstellt. Deshalb ist dem Recht nur eine Tugend, die Gerechtigkeit, und nur ein Laster (statt bisher zwei), die Ungerechtigkeit, zuzuordnen. Das bedeutet wiederum, dass die Gerechtigkeit nicht durch die „*mâze*“ definiert wird, wodurch sie strukturell in die Nachbarschaft von „*stete*“ und „*mâze*“ rückt. Sie kann demnach auch nicht zu den sittlichen Tugenden gerechnet werden, da diese sowohl „*stete*“ als auch „*mâze*“ als Voraussetzung haben. Wichtig ist zudem die Feststellung, dass trotz der Herstellung einer Verwandtschaftsbeziehung zwischen „*stete*“, „*mâze*“ und „*reht*“, die Thomasin als Geschwister, Kinder einer Tugend (die jedoch ungenannt bleibt) bezeichnet, das Recht (samt seiner beiden Geschwister) auch nach der werkimmanenten Definition des Tugendbegriffs keine Tugend ist. Denn die Tugend kann nach Thomasin nur an „*guoten dingen*“ sein und dürfte sich demnach nicht an bösen Dingen wie Diebesgut erweisen.¹⁷⁵ „*Stete*“, „*mâze*“ und „*reht*“ sind auch an bösen Objekten zu finden und können somit nicht als Tugenden im Sinne des *Welschen Gastes* verstanden werden.¹⁷⁶

Was bedeutet das nun für das „*reht*“, das ja in verwandtschaftlicher Beziehung zu diesen beiden steht? In konsequenter Gedankenfolge müsste auch das „*reht*“ als Grundlage der Tugend erachtet werden. Ruff gelangt zu dem Ergebnis, dass die sittlichen Tugenden aus

173 Ruff, *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerklare*, S. 249.

174 Vgl. ebd., S. 259.

175 „*ân reht mac niemen genesen. / jâ mac ein diep ân reht niht wesen / und kleit vaste, ob sin geselle / am teile im unreht tuon welle: / daz er gewinnet mit unreht, / daz wil er teilen dan nâch reht.*“ (V. 12377-12382)

176 Das Laster wird als „*stete an bösen dingen*“ (V. 1839) bezeichnet, „*mâze*“ „macht sonst unkontrolliert-böse Strebungen tugendhaft (V. 9986f.)“ und das „*reht*“ verkehrt sich durch böse Motive (V. 4705ff.; 13227 ff.)“ Ruff, *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerklare*, S. 248.

"*stete*" und "*māze*" erwachsen, während sämtliche Tugenden auf dem göttlichen Recht gründen.¹⁷⁷

2.4. „*reht*“ und „*milte*“

Im Anschluss an Abschnitt IX, der sich mit dem Recht befasst, wendet sich Thomasin der „*milte*“ zu, die Zierde der Jugend und Krone des Alters ist.¹⁷⁸ Diese Tugend wird charakterisiert als der „*tugende spiegel*“ (V. 13578), der die anderen Tugenden schön erstrahlen lässt. Die „*milte*“ wird zudem als Kind des Rechts dargestellt¹⁷⁹, was in unserem Zusammenhang besonders interessant ist. Thomasin fährt damit fort, die Gemeinsamkeit innerhalb dieser Eltern-Kind-Beziehung zu schildern: Es liegt in der Natur des Rechts, es zu fügen, dass jeder das haben soll, was ihm zusteht¹⁸⁰. Ebenso gibt die „*milte*“ „*nâch rehte*“ (V. 13584).

Im Anschluss daran wird das Wirken von „*reht*“ und „*milte*“ in seiner Unterschiedlichkeit dargelegt: Eine auf den ersten Blick etwas verwirrende Stelle besagt, dass das Recht „*von reht*“ jedem das seine zuweist, während das Geben der „*milte*“ „*nâch reht*“, und nicht „*von reht*“ geschieht.¹⁸¹ Die Gaben der „*milte*“ sind nicht von Rechts wegen geschuldet, entwachsen also keiner rechtlichen Verpflichtung. Ein paar Verse später erklärt Thomasin die beiden Termini: was man „*von rehte*“ gibt, muss man geben, während man „*nâch rehte*“ aufgrund einer milden Gesinnung gibt (V. 13599-13604). Vor dem Recht sind alle gleich, indem jedem sein Schaden ersetzt wird. Der „*milte*“ fehlt diese ausgleichende Wirkung, ihre Gaben sind unterschiedlich bemessen, sie richten sich nach der „*werdekeit*“, also dem Wert, der Würde des Einzelnen.¹⁸²

Die „*milte*“ gibt immer nur das, was sich in ihrem Besitz befindet, während das Recht immer das gibt, was es nicht besitzt.¹⁸³ Das Recht entzieht ungerechten Besitz und führt

177 Vgl. Ruff, *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerclaere*, S. 264.

178 „*milte heizt diu selbe tugent / und ist ein gezierde der jugent / unde ist des alters krône.*“ (V. 13573-13575)

179 „*daz reht diu milte ane wint: / diu milte ist gar des rehtes kint.*“ (V. 13579f.)

180 „*daz reht von sinr natüre kan / vüegen daz ein ieglich man / habe daz er haben sol: / diu milt git ouch nâch rehte wol.*“ (V. 13581-13584)

181 „*merket, daz reht von reht zaller vrist / git eim ieglichen daz sin ist, / sô wizzet daz diu milte git / nâch reht niht von reht zaller zît.*“ (V. 13585-13588)

182 „*einer ist dem andern wol genôz / dar an, daz man im gelte gar / swaz man von im nimt, daz ist wâr. / diu milte machts niht alle genôz: / dem git si kleine und disem grôz, / eim ieglichn nâch siner werdekeit, / daz ist der milte gewonheit.*“ (V. 13592-13598)

183 „*diu milte git ze deheiner vrist / niwan daz in ir habe ist. / daz reht git zetlicher zît / daz niht in siner babe lit.*“ (V. 13605-13608)

diesen seinem rechtmäßigen Besitzer zu. Während das Recht, wie wir soeben gesehen haben, nimmt und gibt, beschränkt die „*milte*“ sich auf die Gabe: „*si nimt niht, daz ist wâr.*“ (V. 13618). Das Recht gibt sowohl „*lieb unde leit*“, während die „*milte*“ nur das gibt, was einem lieb ist. (V. 13623- 13626). Die „*milte*“ gibt mehr als das Recht: Während das Recht auch Urteile gibt, gibt die „*milte*“ ausschließlich Besitz. (V. 13633-13638)

Der Reihenfolge seiner Aufbereitung innerhalb des Werkes entsprechend¹⁸⁴ wird das Recht als Voraussetzung der „*milte*“ erklärt. Erst das Recht ermöglicht das Zusammenleben, ohne das Recht würde die „*unstete*“ sich der Freundschaft bemächtigen, was die „*milte*“ unmöglich machen würde. Erst in ihrem Zusammenspiel schaffen „*reht*“ und „*milte*“ ein harmonisches Miteinander der Menschen: „*dâ von verstêt daz ez geschihet / von dem rehte zaller vrist / daz ein man bi dem andern ist / und von der milte geschehen sol / daz einer si bi dem andern wol.*“ (V. 13644-13648) Durch das Wirken des Rechts würden wir zwar miteinander leben, jedoch in „*grôzem haz*“ (V. 13651), weshalb die „*milte*“ neben dem „*reht*“ der zweite gemeinschaftsstiftende Faktor ist. Kein Gesellschaftssystem kann auf das Recht verzichten, so auch die mittelalterliche feudale Gesellschaft nicht. Diese gründet neben dem Recht zusätzlich auf der „*milte*“, denn letztlich kann auch das *feudum* (Lehen) als eine ihrer Gaben angesehen werden.¹⁸⁵

Die Unterordnung der „*milte*“ unter den Oberbegriff *iustitia* entschärfte Cormeau als Nebensächlichkeit. Die Quantität der Behandlung der „*milte*“ sowie ihre Definition als höchste Tugend¹⁸⁶ ließe eine real-historische Erfahrung durchschimmern, die eben jene systematische Unterordnung sprengte. „In der geschichtlich belegbaren feudalen Herrschaftsausübung steht *milte* neben der Rechtsprechung, die Zweckdefinition der freundlichen Vergesellschaftung lässt noch die Rechtsformen von *minne und reht* im Bewusstseinsbereich vermuten.“¹⁸⁷ Auf die darauf im *Welschen Gast* folgende „*milte*“-Kasuistik sei an dieser Stelle nicht näher eingegangen, zumal uns ja in erster Linie ihr Verhältnis zum Recht interessiert.

184 „*nu hân ichz iu gemachet sleht / wâ von ich nâch dem rehte wol / von der milte schriben sol / wan si habent mit ein ander wil / zu tuon, swerz verstên wil.*“ (V. 13656-13660)

185 Vgl. Ruff, *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerklare*, S. 270.

186 „*Die tugende die sint gar enwilt, / ziert mans mit der milte niht.*“ (V. 13677f.) Hier sollte man allerdings nicht außer Acht lassen, dass die „*milte*“ ihrerseits Kraft verliert, gehen ihr nicht die anderen Tugenden voraus. „*Der juncvrouwen gesinde hât / reht daz ez üz der kemenât / vor der vrouwen treten sol. / dâ von stêt ouch daz harte wol / daz man die milte hinder schouwe, / wan si ist der tugende vrouwe.*“ (V. 13689-13694)

187 Cormeau, Christoph: *Tradierte Verhaltensnormen und Realitätserfahrung. Überlegungen zu Thomasins >Wälschen Gast<*. In: Ders. (Hg.): *Deutsche Literatur im Mittelalter: Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken*. Stuttgart u.a.: Metzler 1979, S. 286.

3. Herrschaft: allgemein und im *Welschen Gast*

Im Mittelalter verblieb der Begriff 'Herrschaft' stets im Schatten des Konkretums 'Herr' und anderer konkreter Abstrakta, die verschiedene Ausformungen der Herrschaft bezeichneten: Königsherrschaft, Lehnsherrschaft, Herrschaft über Land und Leute, Kirchenherrschaft, Stadt- und Dorfherrschaft, Gerichts-, Leib-, Vogt- und Dienstherrschaft, schließlich Landesherrschaft. Doch noch am Ende des Mittelalters existierte kein zentraler Oberbegriff 'Herrschaft', jede Abstraktion und Systematik von Herrschaft ist ein Konstrukt der Forschung. Der soeben vorgenommenen Aufzählung der verschiedenen Herrschaftsformen hinzuzufügen ist die Herrschaft Gottes, die *maiestas domini*, die in der Kirche und der (geistlichen) Literatur „über Jahrhunderte hinweg als *summum imperium* mit den höchsten Attributen irdischer und himmlischer Machtvollkommenheit einhergeht.“¹⁸⁸ Aufgrund dieser Vielschichtigkeit des Herrschaftsbegriffes ist es schwierig, eine verbindliche Definition desselben aufzustellen. In der Geschichtsforschung des 20. Jahrhunderts ist die Bedeutung dieses Begriffs schwankend, wobei in den letzten Jahren die soziologische Definition Max Webers mehr und mehr ins Zentrum rückt. Er definiert Herrschaft als „Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.“¹⁸⁹

Da Herrschaft in enger Verbindung mit dem 'Herrn' steht, möchte ich mich nun diesem Begriff zuwenden. Das Wort 'Herr' ist abgeleitet vom ahd. Adjektiv *her* ("alt, ergraut, erhaben, bedeutend, groß, großartig, gewaltig, weitreichend, hehr, heilig"; *almus, altus, archi-, magnificus, magnus, nobilis, praeses, praesidens, praestans, prior, sanctus, senior*). Der ursprünglichen Wortform *herro* liegt der Komparativ *heriro* zugrunde, weshalb man darauf schließt, dass das Wort zunächst eine Überordnung bzw. Höherstellung bezeichnete, zumal der Höchste, der Herrscher selbst, ursprünglich mit ahd. *truhtin* bezeichnet wurde. Ähnliches kennt man auch von den Bezeichnungen für den Adel: *nobilis* und *edel*. Wenn sie in einem sozial gemeinten Sinn verwendet werden, bezeichnen sie einen gesellschaftlichen Vorrang, der vor allem durch die Herkunft begründet ist. Dem liegt der Glaube an die Vererbung von positiv besetzten Eigenschaften zugrunde, die bestimmte Verhaltensweisen fordern, durch eine bestimmte Lebensweise demonstriert werden und eine besondere Stellung anderen gegenüber rechtfertigen.¹⁹⁰

188 Wenzel, Horst: Zur Repräsentation von Herrschaft in mittelalterlichen Texten. In: Ders. (Hg.): Adelherrschaft und Literatur. Bern u.a.: Lang 1980. (Beiträge zur älteren deutschen Literaturgeschichte 6), S. 344.

189 Ubl, Karl: Herrschaft: Begriff, Legitimation. In: Melville, Gert und Martial Staub (Hg.): Enzyklopädie des Mittelalters 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, S. 10.

190 Vgl. Hechberger, Werner: Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter. München: Oldenbourg 2004. (Enzyklopädie deutscher Geschichte 72), S. 2.

Demzufolge manifestiert sich die Höherstellung eines Herrn nur im Verhältnis zu anderen, ohne dass dabei etwas über eine möglicherweise ihn selbst betreffende Unterordnung ausgesagt wäre. Im Hochmittelalter erfährt die Herrenstellung eine Konkretisierung: Seit dem 13. Jahrhundert bezeichnet *herschap* die Herrenstellung über Sachen, Eigenleute oder größere Gebiete.¹⁹¹ Fortan erscheinen die Begriffe Herr und Herrschaft an die Verfügungsgewalt über Sachen und Rechte oder politische Befugnisse, vor allem im Bereich der Gerichtsbarkeit, geknüpft. Diese Entwicklung scheint im *Welschen Gast* bereits vollzogen. Man denke nur an den breiten Raum, den Thomasin dem Recht, genauer gesagt der Rechtsprechung, der Gerichtsbarkeit als zentraler Herrenfunktion und somit als Aspekt der Herrschaft in seinem Werk einräumt.

Zu den charakteristischen Merkmalen aller Typen mittelalterlicher Herrschaft zählen die Gehorsamspflicht im Falle der Ausübung herrschaftlicher Rechte, wie etwa die Pflicht zur Fron, zur Lehnsfolge, zum Erscheinen im Gericht und zu Abgabenleistungen. Dazu zählt aber auch das Gewähren von Schutz durch den Herrschaftsinhaber. "Schutz und Schirm" ist neben "Rat und Hilfe"¹⁹² ein konstitutives Element mittelalterlicher Herrschaftsverhältnisse, deren personale Struktur deutlich erkennbar ist.¹⁹³

Es stellt sich nun die Frage, welche Vorstellung von Herrschaft der Verwendung dieses Begriffs im *Welschen Gast* zugrunde liegt. Ähnlich wie der Rechtsbegriff wird auch der Herrschaftsbegriff, darin ganz den zeitgenössischen Verhältnissen entsprechend, durch Thomasin nicht einheitlich verwendet. Die Identifizierung der Herrschenden, der Herrschaftsträger im *Welschen Gast* ist ein erster Schritt, um Rückschlüsse auf die Art der Herrschaft ziehen zu können. Zum Zwecke der Identifizierung der Herrschaftsträger muss das soziale Umfeld, d.h. der Hof des Patriarchen Wolfger von Erlaa in Aquileja, wo Thomasin seinen *Welschen Gast* niederschrieb, zur Zeit der Niederschrift betrachtet werden. Die Erkenntnisse, die aus der Betrachtung des sozialen Umfeldes am Entstehungsort des *Welschen Gastes* gewonnen werden, müssen zu den Informationen, die uns das Werk zu den Herrschaftsträgern liefert, in Beziehung gesetzt werden. Im Werk wird nach den Adressaten der Herrschaftslehre Ausschau zu halten sein, die von

191 Vgl. Willoweit, Dietmar: Herr, Herrschaft. In: Lexikon des Mittelalters 4. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 2176f.

192 Im Lehnswesen konnte diese Gegenseitigkeit mit unterschiedlichen Inhalten aufgefüllt werden, die sich nach der sozialen Qualität der Kommendation richteten. Im Fall sozial Schwacher etwa, die sich aus einer konkreten Notlage heraus in den Schutz eines Herrn begaben, konnte die Gegenleistung für „Schutz und Schirm“ die Form von *servitium et obsequium* ("Dienst und Gehorsam") annehmen. Lehnsbindungen in den höchsten sozialen Schichten hingegen orientierten sich am spätantiken Gefolgschaftswesen, wobei auf Seiten des Vasallen eine Pflicht nicht zu *obsequium*, sondern zu *consilium et auxilium* ("Rat und Hilfe") bestand.

193 Vgl. Willoweit, Herr, Herrschaft, Sp. 2178.

Thomasin explizit genannt bzw. angesprochen werden. Zu diesem Zweck möchte ich mich nun im Anschluss der Frage zuwenden, in welchem Verhältnis die drei in der Herrenlehre von Teil 2 des *Welschen Gastes* genannten potentiellen Herrschaftsträger Fürst, Herr und Ritter zueinander stehen – werden sie doch im Werk selbst direkt oder indirekt zueinander in Beziehung gesetzt - um danach die daraus gewonnenen Erkenntnisse durch die Betrachtung der zeitgenössischen historischen Situation am Fürstenhof in Aquileja und in Friaul zu ergänzen.

3.1. Träger der Herrschaft im *Welschen Gast*: Fürsten, Herren, Ritter?

Teil 2 des *Welschen Gastes* beinhaltet die eigentliche Herrenlehre. Thomasin spricht hier an unterschiedlichen Stellen von Fürst, Herr und Ritter. Diese Dreiteilung ist an sich schon interessant und aussagekräftig, schränkt sie doch den Kreis der in Frage kommenden Herrschaftsträger auf diese Trias ein. Für die Beantwortung der Frage nach dem (den) Herrschaftsträger(n) von besonderem Interesse ist der Gehalt der direkten oder indirekten Abgrenzung dieser drei Begriffe untereinander, wie sie Thomasin vornimmt.

„dirre minen gemeinen lère / wil ich ervinden michels mære / an den vürsten und an den herren: / von den schint guot bild von verren.“ (V. 1715-1718). Die Tatsache, dass Thomasin das Wort „vürste“ in Teil 2, den er doch explizit an die Fürsten und Herren richtet, nur einmal verwendet, um daraufhin nur noch von „herren“ zu sprechen, legt den Schluss nahe, dass er die beiden Begriffe synonym verwendet. Akzeptiert man diese synonyme Verwendung der Begriffe "Fürst" und "Herr", so ergibt sich daraus, dass sich hinter dem Begriff „Herr“ der Hochadel verbirgt.

Ebenfalls in Teil 2 stellt Thomasin dem Herrn seinen Ritter gegenüber. Den Rahmen dafür bilden Ausführungen zum Laster der Lüge, im Zusammenhang des Zentralthemas von Teil 2, „stäte“ und „unstäte“: „ez ist deheiner der sô gerne liege / oder mit lüge die liute triege, / ez ensî im dannoch swære / swer in heizet lügenære. / hie neme ein herre bilde bi, / ob er daz selbe welle sîn / des sîn rîter laster hât.“ (V. 1995-2001). Thomasin bezichtigt den Ritter der Lüge, vor der sich der Herr hüten solle. Trotz dieser Gegenüberstellung werden Herr und Ritter als in ihren Wertvorstellungen geeint geschildert: „swaz den rîter lastert gar, / dâ wirt der herre niht von gêrt, / wan swaz des rîters ist unwert, / daz kumt niht dem herren wol, / und swaz den herren zieren sol, / daz muoz gezierde dem rîter sîn.“ (V.

2006-2011) Was einen Ritter „*lastert*“, ehrt einen Herrn nicht, und was sich eines Ritters als unwert erweist, steht auch einem Herrn nicht wohl an. Was aber einen Herrn zieren soll, muss auch dem Ritter als Zierde gelten. Diese Stelle belegt eindeutig, dass Herren und Ritter denselben Wertvorstellungen unterliegen. Es unterstreicht zudem die Vorbildwirkung des Herrn für seinen Ritter.

Welche Schlüsse sind nun aus der Tatsache zu ziehen, dass Herren und Ritter zwar dieselben Wertvorstellungen teilen, von Thomasin aber dennoch getrennt genannt werden? Schlossen sich Hochadel und Rittertum aus? Hier scheint es hilfreich zu sein, zunächst den Begriff und die Genese des Rittertums genauer zu beleuchten, und zwar auf seine soziale Heterogenität oder Homogenität hin. Gab es eine Zeit, in der der sich Hochadel und Dienstritter Wertvorstellungen teilten?

3.1.1. Rittertum und Adel

Aus der Trias "Fürst", "Herr" und "Ritter" lassen sich zwei sozialgeschichtliche Phänomene herausfiltern: Rittertum und Adel. Hier soll nun ein Überblick über die komplexe Verflechtung dieser beiden Phänomene gegeben werden.

Die Vorgeschichte des Rittertums betreffend spricht Josef Fleckenstein vom „uralten Kriegerum“¹⁹⁴, das im Volksheer des aufstrebenden Frankenreiches bereits in Berittene und Fußtruppen unterteilt wurde, wofür Besitzunterschiede maßgeblich waren. Bereits hier sollte sich die enge Verbindung von Rittertum und Feudalismus abzeichnen. Doch zurück zu den Berittenen. Der frühmittelalterliche *miles* war noch kein Ritter, sondern lediglich ein Kämpfer zu Pferd. Er war entweder Adeliger, Edler, Edelfreier, *nobilis*, *senior*, *seigneur*, *lord*, oder aber Dienstmann, *serviens*, *ministerialis*, *sergeant*. Herr und Knecht waren Waffengefährten, ohne dass die Trennung zwischen Herrschaft und Dienst dadurch aufgehoben wurde: wie in fast allen Formen des älteren Feudalismus blieben sie politisch, rechtlich und sozial scharf voneinander getrennt.¹⁹⁵ Der Reiterkrieger dieser Zeit ist ein Mann, dessen Aufgabe darin bestand, sich zu schlagen, so wie es die Aufgabe des *clericus* war, zu beten, und die des Bauern, das Land zu bestellen. Ganshof ordnet diesen Kämpfer der obersten Klasse der Gesellschaft zu, und

194 Fleckenstein, Josef: Ritter, -tum, -stand. I. Allgemein und Mitteleuropa. In: Lexikon des Mittelalters 7. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 866.

195 Vgl. Borst, Arno: Das Rittertum im Hochmittelalter. In: Ders. (Hg.): Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. (Wege der Forschung 349), S. 217

unterstreicht, dass es sich „um eine Klasse im sozialen Sinn“ handelt, „eine Aristokratie, nicht im juristischen Sinn eines Adels.“¹⁹⁶

Die Heeresreform Karls des Großen aus dem Jahre 807 stellte einen weiteren Schritt in Richtung Rittertum dar. Im wachsenden karolingischen Reich ergab sich die Notwendigkeit von Fernzügen. Im Zuge der Reform beschränkte Karl die Teilnahme an diesen Fernzügen auf jene Grundbesitzer, die wenigstens drei Hufen Land besaßen (808 wurde die Norm auf vier Hufen erhöht), zuzüglich all derjenigen, die ein Lehen (*beneficium*) innehatten. Der berittene Kriegsdienst verlagerte sich in der Folgezeit zunehmend auf die Inhaber von Lehen, die in der Regel Vasallen waren. Wie oben angedeutet, traten bereits im 9. Jahrhundert zu den freien Vasallen auch adelige (*nobiles*) hinzu. Aus dem Volksheer erhob sich die *militia*, die alle *milites* als Vasallen zusammenfasste, und zwar als *loricati*, als Panzerreiter. Hier tritt abermals die Bedeutung des Feudalismus hervor, der sowohl rechtlich als auch wirtschaftlich die Grundlage der *militia* bildete. Das Lehen bestand in jedem Fall auch aus Grundbesitz, den der Vasall, der ja auch *miles* war, von einem Meier verwalten ließ. Es lag jedoch im Interesse des Vasallen, selbst ein Auge auf seine Besitzungen zu haben, zumal der wichtigen Gerichtsgewalt wegen. Es ist hier nun wichtig – auch im Hinblick auf unsere Fragestellung, wer denn der/die Träger der Herrschaft im *Welschen Gast* war/waren – festzuhalten, dass der *miles* als Vasall und Inhaber eines Lehen (*beneficiarius*) stets Diener und Herr zugleich war.

Im 10. Jahrhundert nahm neben der Grundherrschaft die Burg an Bedeutung für den *miles* zu. Sie wandelte sich von der Volksburg zur herrschaftlich organisierten Königs- und Adelsburg. Im Fahrwasser dieser Entwicklung kam es zu einer Erweiterung der *militia*. Das 10. Jahrhundert erlebte ein kräftiges Bevölkerungswachstum, was vor allem der Grundherrschaft zu Nutze kam. In diesem Rahmen kam es zum Aufstieg einer bewährten Schicht von Unfreien, die eine Befreiung von den niedrigen Diensten (*munera sordida*) durch ihre Herren erreichten, und sich infolge dessen auf die höheren Hof- und Kriegsdienste konzentrierten: die Ministerialen. Ihr Aufstieg führte zu der bereits angekündigten Erweiterung der *militia*: neben den freien und adeligen *milites* umfasste diese nun auch besonders tatkräftige unfreie Elemente, sodass sich adelige, freie und unfreie *milites* zusammenschlossen zu einer zwar gestuften, aber zusammengehörigen *militia*.

196 Ganshof, Francois Louis: Was ist das Rittertum? In: Borst, Arno (Hg.): Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. (Wege der Forschung 349), S. 131.

Am Ende des 12. Jahrhunderts kommt es schließlich zu einer Wende in der Verwendung des Ritterbegriffs: er wird fortan auf den hohen und höchsten Adel übertragen. Das deutsche Wort „Ritter“ (die Formen *riter* und *ritter* wurden gleichbedeutend verwendet) ist seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts bezeugt und hat wahrscheinlich von Anfang an unter dem Einfluss von *miles* und vielleicht auch schon von *chevalier* gestanden. Der Hauptakzent des Wortes liegt, wie bei *miles*, auf der kriegerischen Betätigung und auf dem Dienstgedanken. Wie auch bei *chevalier* wird die Verbindung zum Pferd bereits im Wort zum Ausdruck gebracht. Der *ritter* in den Texten des 12. Jahrhunderts ist meist ein einfacher Krieger oder ein Dienstmann. Sehr früh ist aber auch ein auszeichnender Sinn des Wortes belegt, wie etwa in der *Millstätter Genesis* (um 1130). Darin wird Potiphar, der ägyptische Feldherr und Oberbefehlshaber, an den Joseph verkauft wurde, als „Ritter“ bezeichnet. In der älteren Wiener Fassung ist Potiphar kein Ritter, sondern ein „Herr“. Unter einer diese Stelle illustrierende Miniatur in der Millstätter Handschrift wird Potiphar als „Fürst“ bezeichnet. „Ritter“, „Herr“ und „Fürst“ schienen hier bereits austauschbar zu sein, der adlige Ritterbegriff, der sich mehr als ein halbes Jahrhundert später durchsetzen sollte, scheint hier bereits vorweggenommen.¹⁹⁷ In diesem Beispiel aus der *Millstätter Genesis* finden wir eine klare begriffliche Entsprechung der von Thomasin in Teil 2 genannten „vürsten“, „herren“ und „riter“. Der *Welsche Gast* unterscheidet sich allerdings darin, dass Fürst, Herr und Ritter nicht austauschbar, sondern klar voneinander getrennt zur Anwendung kommen, wenngleich sie als in ihren Wertvorstellungen geeint dargestellt werden.

Joachim Bumke unterscheidet seit dem *Erec Hartmanns von Aue*, der den Ritterbegriff als festen Besitz der höfisch-adeligen Welt etablierte, zwischen „altem Dienstritter“ und „neuem Ritteradel“.¹⁹⁸ Man kommt nicht umhin, den paradoxen Charakter adeligen Rittertums festzustellen, ist doch „Ritter“ als Dienstwort dem adeligen Leben geradezu entgegengesetzt. Es stellt sich nun die Frage, wie es dazu kam. In Beantwortung dieser Frage werden in der Forschung vielerorts drei Aspekte adeligen Rittertums herangezogen: Bumke unterscheidet zwischen „vornehmem Ritterkrieger“, „höfischem Frauenritter“ und „promoviertem' Ritter“.¹⁹⁹ Der vornehme Ritterkrieger ist eine Anspielung auf die soldatische Seite des adeligen Rittertums, auf die die ersten Übertragungen des Ritternamens anknüpften. Hier trugen die Entwicklung der feudalen

197 Bumke, Joachim: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 122008.

198 Vgl. Bumke, Joachim: *Der adlige Ritter*. In: Borst, Arno (Hg.): *Das Rittertum im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. (Wege der Forschung 349), S. 272.

199 Ebd., S. 276.

Beziehungen und die zentrale Rolle der gegenseitigen Treue von Vasall und Lehnsherr zur Entstehung einer eigentümlichen Ritterethik bei, die als zentralen Gedanken die Ehre hatte und die neben der Tapferkeit und dem Kampfesmut auch Verlässlichkeit, Ergebenheit und Opfersinn umfasste.²⁰⁰ Der höfische Ritterkrieger steht in Zusammenhang mit der Minnekonzeption, wobei hier der Anknüpfungspunkt des Ritternamens der Dienstgedanke war. Der adelige Herr tritt in den Dienst einer Dame, der er um Minnelohn dient. Dabei ist es eine Auszeichnung für ihn, Diener zu heißen. Für die Bezeichnung dieses adeligen Dieners bot sich das Dienstwort *ritter* geradezu an. Der promovierte Ritter wird zu einem solchen durch die Zeremonie der Schwertleite. Während die Schwertleite immer eine Institution des höchsten Adels war, stieg der Ritterbegriff – wie gezeigt – nur allmählich in den adeligen Bereich auf, was bedeutet, dass die Begriffe „Ritter“ und „Schwertleite“ verschiedener Herkunft sind und erst allmählich zusammenfanden. Die adelige Schwertleite war Ausdruck adeligen Lebensstils, ein rein gesellschaftliches Ereignis, das der hohen Kosten wegen auf den Hochadel beschränkt blieb. Sie war kein äußeres Zeichen für den Eintritt in den ritterlichen Stand und war auch nie verpflichtend. Der Empfang der Ritterwürde ging auch nie einher mit einer Zunahme an Rechten. Was war nun aber der Grund dafür, dass der Ritterbegriff mit der Schwertleite in Verbindung gesetzt wurde? Dies ist auf das Eindringen christlicher Gedanken in die altadelige Wehrhaftmachung zurückzuführen, was im Zuge der großen Reformbewegung des 11. Jahrhunderts geschah. Was als eine Reorganisation des Klosterlebens begann, griff nach allen Seiten aus und fand Ausdruck in Gestalt der Gottesfriedensbewegung und des Kreuzzugsgedankens. Das Ideal des *miles Christi*, der *militia Christi*, erlegte den Herren, neben ihren herkömmlichen Aufgaben, Frieden und Recht zu wahren, zusätzlich spezifisch christliche Pflichten auf: das Eintreten für Witwen und Waisen, Arme und Unterdrückte, den Schutz der Kirche und ihrer Diener, sowie den Kampf gegen Ketzer. Die Begriffe *miles Christi* und *militia Christi* fanden zuerst Anwendung auf die Apostel und dann die Asketen und Mönche, also auf waffenlose Glaubensstreiter. Sie standen in scharfem Gegensatz zur *militia saecularis*. In seinem Kreuzzugsaufwurf vom November 1095 in Clermont übertrug Papst Gregor VII. den Begriff des *miles Christi* auf die weltlichen Kämpfer, die bereit waren, mit Waffengewalt die Sache Petri zu vertreten. Joachim Bumke konstatiert: „[...] wenn ein adliger Herr seit dem Ende des 11. Jahrhunderts *miles* "Ritter" genannt wird, so steht dahinter bewusst oder unbewusst das christliche Ritterbild der Reform- und Kreuzzugsbewegung.“²⁰¹

200 Vgl. Ganshof, Was ist Rittertum?, S. 137.

201 Bumke, Der adlige Ritter, S. 288.

Der Hochadel bekannte sich vor allem seit den Kreuzzügen zum Rittertum. Demnach stellt das Rittertum eine sozial heterogene Gruppe dar, die vom Einschildritter bis zum Kaiser reichen konnte. Allerdings bleibt anzumerken, dass selbst während der Blütezeit des Rittertums unter den Staufern zwischen Rittern und Herren unterschieden wurde. Der wesentliche Inhalt des Ritterbegriffs blieb die Dienstbindung an den Herrenhof.

Im Jahr 1231 verfügte Kaiser Friedrich II. rechtlich die Abschließung des Ritterstandes. Fortan sollte das Kriterium der Aufnahme die Zugehörigkeit zu einem ritterlichen Geschlecht, die Ritterbürtigkeit sein. Diese Forderung zog eine Spaltung der bisherigen Einheit des Ritterstandes nach sich: im Unterschied zum ritterlichen Gedanken beschränkte sich der Ritterstand von nun an auf den niederen Adel, während der hohe Adel sich betont über ihn erhob. Die Vielzahl der nun vorgestellten, den Begriff „Rittertum“ mitprägenden Aspekte machen deutlich, dass es ein allgemein verbindliches Ritterideal im Hochmittelalter nicht gab. Die verschiedenen Ideale haben auf den Adel Eindruck gemacht, ohne dass er sich einem einzelnen völlig verschrieben hätte.²⁰²

Nachdem nun die geschichtliche Entwicklung des Rittertums in aller gebotenen Kürze skizziert wurde, widmen wir uns nun der konkreten Situation in Friaul und dem Hof Wolfers von Erla in Aquileja, wo Thomasin den *Welschen Gast* niederschrieb. Es soll dabei versucht werden, weitere Indizien für eine genauere Identifizierung der Herrschaftsträger im *Welschen Gast* zusammenzutragen bzw. die soeben geschilderte Theorie des Rittertums – soweit sie auf die Entstehungszeit des Werkes angewendet werden kann – durch historische Fakten zu stützen. Wenn die Beschreibung der Zustände in Friaul etwas detailreicher ausfällt, dann mit dem Hintergedanken, die historische Kulisse, vor der Thomasin seinen *Welschen Gast* schrieb, zu skizzieren, was im Hinblick auf die im Zusammenhang mit der Herrschaft gebrachten Lehren Thomasins erhellend wirken kann.

3.1.2. Der Ritter im *Welschen Gast*: Träger der Herrschaft?

Eine Stelle in Teil 6 belegt, dass der Ritter ein Volk unter sich hat. Thomasin legt dem Ritter nahe, mit seinem „*wibe gütlichen*“ (V. 7833) und seinem „*volke heimlichen*“ (V. 7834) zu leben. Wie du willst, dass dein Herr mit dir lebe, so lebe du mit dem Mann, der

202 Vgl. Borst, Das Rittertum im Hochmittelalter, S. 232.

dir Untertan ist.²⁰³ Der Ritter, der ein Volk, Untertanen unter sich hat, deutet meines Erachtens auf einen Ritter, der Grundherrschaft²⁰⁴ ausübt. Thomasin verwendet aber in diesem Zusammenhang an keiner Stelle das Wort „*hêrschaft*“, doch die Verwendung des Wortes „*undertân*“ (V. 7838) setzt ein bestehendes Herrschaftsverhältnis voraus.

Diese Stelle weist den Ritter zwar als Herrschaftsträger aus, allerdings ohne dabei explizit von "Herrschaft" zu sprechen. Wie ich weiter oben in den Ausführungen zur historischen Entwicklung des Rittertums bereits gezeigt habe, war der Ritter als Vasall und Inhaber eines Lehen (*beneficiarius*) stets Diener und Herr zugleich. Es hat den Anschein, als wäre diese Gleichzeitigkeit ausschlaggebend dafür, dass Thomasin im Falle des Ritters nicht von Herrschaft spricht, sondern diese dem Hochadel vorbehalten zu scheint. Thomasin schildert den Ritter ja auch in dieser Doppelfunktion von Herrschaft und Dienst: „*des soltu, rîter, volgen mir, / swie du wil daz din herr mit dir / lebe, alsô lebe du und der man / der ouch dir ist undertân.*“ (V. 7835-7838) Das ist auch die einzige Regel für den Umgang mit Untertanen, die Thomasin direkt und explizit an den Ritter richtet.

Nachdem nun der Ritter als Herrschaftsträger identifiziert wurde – neben dem Hochadel, personifiziert durch Fürsten und Herren, an den Thomasin die eigentliche Herrenlehre richtet – soll er als solcher nun genauer vorgestellt werden, auch um zu Kenntnissen im Hinblick auf sein Verhältnis zu den Herren, also dem Hochadel, zu gelangen. In Teil 6 des *Welschen Gastes* erläutert Thomasin seine Vorstellungen eines „*rîters ambet*“ (V. 7785), erteilt er seine Ritterlehre und auch -kritik.

3.1.2.1. Ritterlehre und -kritik

Zunächst einmal rät Thomasin jedem Ritter, der dem Teufel den Kampf angesagt hat, sämtliche seiner bestehenden Feindschaften zu beenden, denn nur so kann er dem Teufel die Stirn bieten. (V. 7746-7756). Thomasin verdeutlicht diese Aufforderung mit einem sehr schönen Gleichnis: „*swer mit eim pern strîten solde, / ich wæne niht daz er wolde / phenninge zelen zuo der zît, / wan im wûrde vil lîht an gesît.*“ (V. 7757-7760). Thomasin

203 „*swie du wil daz din herr mit dir / lebe, alsô lebe du und der man / der ouch dir ist undertân.*“ (V. 7836-7838)

204 Grundherrschaft bedeutet mehr als nur Grundbesitz, weil sie auch Herrschaft über die den Boden bebauenden Leute meint. Ihre öffentlich-rechtliche Qualität wird an der Immunitätsgerichtsbarkeit erkennbar, die sich auch auf freie Leute erstreckt. Im Rahmen der Grundherrschaft sind Eigentum und Arbeit getrennt. Hofhörige, die aus der Leibeigenschaft kommen, und freie Bauern (Grundholden), die sich freiwillig oder unfreiwillig in seinen Dienst und unter seinen Schutz begeben und dafür Abgaben und Frondienste (< ahd. *frô* "Herr") leisten, arbeiten für den Grundherrn. In größeren Grundherrschaften vertritt ein Meier oder Vogt als Verwalter die Herrschaft. Vgl. Weddige, Hilker: Einführung in die germanistische Mediävistik. München: C. H. Beck 2006, S. 166.

fährt fort: „*der vihtet niht nâch rîters reht / der den armen man sleht, / und der im nimt sin guot, / der treit unrîterlichen muot.*“ (V. 7765-68). Der Kampf gegen den Teufel sowie der Schutz der Armen verdeutlicht, welche Konzeption des Rittertums dem Geistlichen Thomasin angelegen war: die Idee des religiösen Krieger­tums, der *militia Christi*. Dem Bild der *militia Christi* verleiht Thomasin umso mehr Strahlkraft, als er der oben zitierten Stelle eine düstere Beschreibung der Wirklichkeit des zeitgenössischen Rittertums nachschickt. Er stellt den Rittern die Frage, weshalb sie überhaupt Ritter geworden sind, und liefert *ex negativo* die Antwort: bestimmt nicht um des Schlafens willen (V. 7769-71)! Sarkastisch fährt er fort: Etwa wegen der guten Speisen oder des guten Weins (V. 7775f.)? Auch nicht wegen der Kleider und schönen Geschmeide seid ihr Ritter (V. 7779f.). Gute Speise und guter Wein, also die Situation des Tafelns, zusammen mit aufwändiger Kleidung und Schmuck, sind sämtlich Aspekte des höfischen Rittertums. Man könnte diese Stelle nun dahingehend interpretieren, dass Thomasin seine Idealvorstellung des Rittertums, der *militia Christi*²⁰⁵, dem zeitgenössischen höfischen Rittertum kontrastiert, was letzteres als traurige Wirklichkeit erscheinen lässt. Dass es sich hierbei aber nicht um eine Ablehnung des höfischen Rittertums handelt, wird noch zu zeigen sein.

Thomasin erläutert seine Vorstellung eines „*rîters ambet*“ (V. 7785): „Wer aber das Amt des Ritters ausüben will, der muss mehr Mühe aufwenden in seinem Leben als gut essen. Er soll mehr zu tun haben als schöne Kleider zu tragen, herumreiten und mit der Hand winken. Der kann dem Ritteramt nicht genügen, der nur ein bequemes Leben haben will.“ (Übersetzung nach Willms, V. 7785-7792). Unweigerlich wird der/die LeserIn hier an das „*verligen*“ Erecs erinnert. Gleichwohl argumentiert Thomasin von einem anderen Standpunkt als die Dichter der Stauferzeit, spricht er doch von einem „*ambet*“, „also von 'officium', nicht von der egozentrischen Stilisierung einer Gesellschaftskonvention, die vielleicht nicht viel mehr als ein literarisches Phantasma bedeutet, das man nicht an der sozialen Wirklichkeit messen sollte.“²⁰⁶ Und wieder plädiert er für die *militia Christi*: „Will ein Ritter tun, was er von Rechts wegen tun soll, dann soll er sich Tag und Nacht, soweit seine Kraft reicht, einsetzen für Kirchen und für arme Leute.“ (Übersetzung nach Willms, V. 7801-7805). Thomasin kritisiert, dass es heute nur wenige Ritter gibt, die dieser Aufforderung nachkommen (V. 7806f.). Dem Geistlichen Thomasin ist der Schutz der Armen und der Kirche ein Anliegen, dessen Erfüllung er den Rittern zur Aufgabe macht.

205 Die *militia Christi*-Idee unterschied zwischen weltlicher Ritterschaft, die nicht nur wegen ihrer Gewalttätigkeit, sondern auch wegen ihres höfischen Prunks der Verdammung anheimfiel, und religiöser Ritterschaft, die ganz auf Gott gerichtet war.
Vgl. Bumke, Höfische Kultur, S. 419.

206 Ruff, Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerklare, S. 165.

In seiner kritischen Haltung dem höfischen Rittertum gegenüber geht Thomasin so weit, dass er Leitwörter der höfischen Kultur, wie das der *vreude*, uminterpretiert. *Vreude*, die das Hochgestimmtsein des Mitglieds der höfischen Gesellschaft bezeichnet, „den Zustand der festlichen Erregtheit und der Erhobenheit über den Alltag“²⁰⁷ wird von Thomasin aus der höfischen Sphäre enthoben und den Untertanen als *modus operandi* anempfohlen, um in der gottgewollten Ordnung zu leben und ihr Dasein in ihrem Ordo zu akzeptieren.²⁰⁸ Damit schafft er einen Übergang zu den Regeln, die den Umgang mit Untertanen zum Thema haben, wobei der Autor auch die Perspektive des „*kneht*“ einnimmt, etwa wenn er von 'Auftragsmord' spricht (V. 7779ff.).

An anderer Stelle betont Thomasin die Wichtigkeit von Rat und Hilfe in der Ausübung von Ritterschaft²⁰⁹, was wiederum als Indiz für die Vasallität des Ritters gewertet werden kann. Kapitel 6 von Teil 6 behandelt dann auch das Thema des Ratgebers, vor allem des „*bæse râtgebe*“ (V. 8035).

Neben diesen Verhaltensregeln, die ja implizit bereits Kritik enthalten, äußert Thomasin diese auch explizit, und zwar in Form einer Gegenüberstellung von Soll- und Ist-Zustand. Kritisiert werden neben den Rittern als Laien auch die Pfaffen. Bezeichnend ist die Aussage Thomasins, dass der Pfaffe dem Laien als Vorbild leben, dem letzterer in seinem eigenen Leben nachstreben soll.²¹⁰ Ebenfalls bezeichnend ist die Gestalt der von Thomasin gewählten Metaphorik, die besonders einem Laienpublikum besonders aussagekräftig erscheinen musste: Die „*guotiu lère*“ ist der erste Schild, der von den Pfaffen vorangetragen werde und mithilfe dessen die Pfaffen die Bösen bekehren und uns vor dem Teufel beschützen (vgl. V. 8665-8670). Der Ritter soll sein Schwert zur Verrichtung guter Dinge gebrauchen und in den Dienst des Rechts stellen (vgl. V. 8671-8673). Thomasins Vorstellungen eines idealen Rittertums erhellen aus den darauffolgenden Versen: „*er solde durch arme knehte, / durch wîsen und durch armiu wîp / wâgen sîn guot und sînen lip.*“ (V. 8674-8676).

Soweit zum Soll-Zustand. Der Ist-Zustand hingegen nimmt sich gänzlich anders aus. Jeder, der Geistliche wie der Laie, strebt aus seinem Ordo: der Pfaffe will nun zu seinem

207 Bumke, Höfische Kultur, S. 428.

208 „*Swer mit vreude tuot durch den tac / des er niht über werden mac, / mich dunket er habe guoten sîn: / in betrâgt ouch dester min. / der man hât einen vrien muot / der gerne tuot daz er tuot. / sô wizzet daz der ein schalc ist / der ungerne tuot zaller vrist / swaz er in der werlde tuot: / sîn lip ist eigen und sîn muot.*“ (V. 7847-7856)

209 „*ir sult daz vür wâr wizzzen, / im wirt sîn riterschaft verwizzzen, / swer sîn riterschaft sô hât / daz er nien git helfe und rât.*“ (V. 7811-14)

210 „*der phaffe solt guot bilde geben, / sô solt der leie nâch im leben.*“ (V. 8661f.)

eigenen Verstand auch das Schwert des Ritters, um seinen Gewinn zu vermehren. Umgekehrt will der Laie zu seinem Schwert nun auch die Bücher des Pfaffen, „*der schrift sin*“ (V. 8689), ebenfalls im Hinblick auf die Vermehrung seines Gewinnes (V. 8677ff.). Zu dieser Einstellung des zeitgenössischen Rittertums findet Thomasin deutliche Worte: „*er wær noch verre baz kneht, / swelich riter alsô tuot, / daz er ist riter durch daz guot.*“ (V. 8702-8704). Der nach Besitz strebende Ritter wäre besser ein Knecht geblieben!

Kurz darauf gewährt Thomasin abermals Einblicke in seine das Rittertum betreffenden Idealvorstellungen: „*swenner solde sine sinne / bringen an die gewonheit / der zucht und der hüfscheit*“ (V. 8708-8710). Der Ritter sollte seine Gedanken an die Zucht und Höflichkeit gewöhnen²¹¹, anstatt nach materiellem Gewinn zu streben. Diese Stelle ist sehr interessant, beleuchtet sie doch einen gegenüber dem zuvor proklamierten Ideal des *miles christianus* gänzlich unterschiedlichen Aspekt des Rittertums, der durch die Stichwörter "Zucht" und "Höflichkeit" deutlich hervortritt: das höfische Rittertum. Im *Welschen Gast* schließen sich höfisches Rittertum und *militia Christi* nicht aus, ein Indiz dafür, dass es kein allgemein verbindliches Ritterideal gab. Kritisiert Thomasin zuvor die höfische Gesellschaft mit ihren Festen (der Situation des Tafelns) und ihrer aufwändigen Kleidung, so scheint er sie hier zu befürworten. Er scheint aber auch den Aktivitäten der höfischen Gesellschaft, die Betätigungsfeld der *vreude* sind, nicht abgeneigt zu sein, wie der Dialog mit seiner Schreibfeder in Teil 9 zeigt, wenn er seiner Feder, die das Einsiedlerdasein hinter verschlossenen Türen während der Abfassung des *Welschen Gastes* anprangert, entgegnet: „*mich luste harte wol ze schouwen / beidiu riter unde vrouwen,*“ (V. 12319f.).

3.1.2.2. Der ritterliche Kampf der Tugenden gegen die Laster

Eine Stelle, die die Wertvorstellungen des Rittertums im *Welschen Gast* erhellt, ist der allegorische Kampf des durch Tugenden gerüsteten Ritters gegen die Laster (V. 7369ff.), Thomasins Version des Tugendkampftopos. Die nun anstehende Untersuchung soll Ergebnisse bringen, die es erlauben, die bisher festgestellte Tendenz Thomasins, sowohl dem höfischen Rittertum als auch der *militia Christi* Inhalte und Vorstellungen zu entnehmen, um daraus sein eigenes Ritterideal zu formen, zu stärken oder gegebenenfalls zu modifizieren.

211 „*swenner solde sine sinne / bringen an die gewonheit / der zucht und der hüfscheit,*“ (V. 8708ff.)

Das Heer der Laster ist in vier Scharen gegliedert, die jeweils unter dem Befehl eines übergeordneten Lasters stehen (in Klammer die Funktionen, die das jeweilige Laster im Heer ausübt):

Im Haufen des „Übermuot“ (V. 7386): „Smâcheit“ (V. 7389), „Gewalt“ (V. 7390), „Unbescheidenheit“ (V. 7390), „Zorn“ („vaner“) (V. 7391), „Nerrischeit“ („scharmeister“) (V. 7391f.), „Ruom“ (V. 7394), „Ûppikeit“ (V. 7394)

„Girescheit“ (V. 7396) mit ihrem "Gesinde": „Wuocher“ (V. 7399), „Roup“ (V. 7399), „Diuve“ (V. 7399), „Trügenheit“ (V. 7399), „Meineit“ (V. 7400), „Lüge“ (V. 7400), „Nit“ (V. 7400), „Lôsheit“ (V. 7400)

Die Schar der „Unkiusche“ (V. 7401): „Leckerheit“ (V. 7403), „Vrâz“ (V. 7404), „Trunkenheit“ (V. 7404), „unsælic Sældé“ (V. 7406), „bitter Gruoz“ (V. 7406), „armer Rîchtuom“ (V. 7407), „Unsinne“ (V. 7407), „rich Armuot“ (V. 7408), „valschiu Minne“ (V. 7408), „Unstatekeit“ (V. 7409), „nâch kurzem liebe langez leit“ (V. 7410)

Die Schar der „trâkeit“ (V. 7411): „slâf“ (V. 7414), „rensen“ (V. 7414), „geinen“ (V. 7414).

In Anbetracht der vier Heerhaufen der Laster stellt Ruff die Sinnhaftigkeit in Frage, nach der Vernunft und Zweckmäßigkeit dieser Einteilung zu fragen, zumal Thomasin seine eventuell vorhandenen diesbezüglichen Prinzipien nicht offenlegt.²¹² Dessen ungeachtet lassen sich doch einige Beobachtungen anstellen: Da wäre zunächst die unausgeglichene Proportionalität der Heerhaufen (7 - 8 - 11 - 3 Laster/Heerhaufen). Die „trâkeit“ und ihre Anhang werden in Kleinschreibung präsentiert, was zeigt, dass die allegorisierende Personifikation nicht durchgehalten wird. Sehr befremdend wirkt die Einordnung der „Unstatekeit“, die einerseits kein Laster im strengen Sinne ist und andererseits als die Mutter aller Laster geschildert wird, in die Schar der „unkiusche“. Das Heer der Laster vereint alle bisher im Werk genannten Laster, und darüber hinaus auch Neues („Unbescheidenheit“, „Trügenheit“, „Lôsheit“, „slâf“, „rensen“, „geinen“). Bereits die letzten drei in Klammer genannten 'Laster' lösen leichte Verwunderung aus, zumal man sie nicht den genuinen Lastern zuordnen würde. Die im Heerhaufen der „Unkiusche“ häufige *contradictio in adiecto* lässt gelehrte Wortspielereien vermuten. Ohne hier näher auf Thomasins Quellen eingehen zu wollen, sei mit Ruff auf den *Anticlaudianus* des *Alanus ab Insulis* verwiesen, aus dessen Psychomachie Thomasin für seinen Kampf der

212 Vgl. Ruff, *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerklære*, S. 156.

Laster und Tugenden schöpft.²¹³

Diese vier Heerhaufen rennen nun gegen den Ritter an. Thomasin rät den Rittern, sich zur Wehr zu bereiten und verheißt ihnen, dass nie ein Kämpfer größere Ehre errungen hat als der, der die Laster überwindet (V. 7419ff.). Im Anschluss daran erläutert Thomasin abermals seine Vorstellungen vom Rittertum: „Wer die Laster besiegt, der kämpft einen ritterlichen Kampf. Das nenne ich doch nicht Ritterschaft, dass einer einen Speer kaputtmacht. Das ist wahre Ritterschaft, wenn man die Schar der Laster zu Boden zwingt und sie nicht wieder hochkommen lässt.“²¹⁴ (Übersetzung nach Willms, V. 7443-50). Der „*edel riter*“ (V. 7457), der mit den vier Scharen der Laster streiten soll, bedarf der Hilfe Gottes (V. 7455f.).²¹⁵ In der darauffolgenden Schilderung der Schlachtordnung der Laster ersetzt Thomasin „*Übermuot*“ und „*Girescheit*“ durch die Synonyme „*Höbwart*“ (V. 7459) und „*Eрге*“ (V. 7462). „Hoffart reitet, das ist wahr, an der Spitze der ersten Schar. Unkeuschheit trägt einen brennenden Speer. Geiz ist mit Ehrlosigkeit bewaffnet. Trägheit ist von Kopf bis Fuß mit Bosheit gepanzert. Den vieren folgt ihr ganzes Heer.“²¹⁶ (Übersetzung nach Willms, V. 4759-7465). Während „*Girescheit*“ und „*Eрге*“ Synonyme des gleichen Lasters sind, können „*Übermuot*“ und „*Höbwart*“ nicht auf diese Weise verstanden werden. Denn im Rahmen der *bona fortunae* („*sebs dinc*“) werden sie als die beiden Laster der Herrschaft geschildert.

Die Tugenden des Ritters waffnen ihn nun gegen das Heer des Feindes: Der Verstand („*Sin*“, V. 7470) gibt dem Ritter die Fahne, damit er das Heer der Tugenden zur Verteidigung formieren kann. Das Schwert erhält er von der "Gerechtigkeit" („*Reht*“, V. 7473), den Schild von der "Vernunft" („*Bescheidenheit*“, V. 7475) und die Halsberge von der "Zuversicht" („*Sicherheit*“, V. 7476). Der "Glaube" („*Geloube*“, V. 7479) setzt dem Rechtgläubigen den Helm aufs Haupt. Hier unterlässt es Thomasin nicht zu betonen, dass das „*werc*“ ohne „*geloube*“ nichts ist, genauso wie der Leib ohne Haupt (V. 7481f.). Das Pferd wird dem Ritter von der "Hoffnung" („*Geding*“, V. 7483) übergeben, damit er ohne zu zweifeln unter die Schar der Laster sprengen soll. Die Sporen werden ihm von der "Tapferkeit" („*Vrümkeit*“, V. 7487) übergeben, denn er soll nicht aufgrund von Zagheit sein Ross wenden; das Zaumzeug von der "Keuschheit" („*Kiusche*“, V. 7491),

213 Vgl. Ruff, Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerclaere, S. 152ff.

214 „*swer untugenden an gesit, / der strit einn riterlichen strit. / ja heize ich daz niht riterschaft / daz ein man bricht einen schaft. / daz ist riterschaft gar, / swenn man der untugende schar / uf die erde bestriurwet nider / und lat si niht uf komen wider.*“ (V. 7743-50)

215 „*swer mit den vier scharn striten sol / der bedarf gotes helfe wol.*“ (V. 7455f.)

216 „*Höbwart ritet, daz ist wâr, / ze vorderst an der ersten schar. / Unkiusche treit ein brinnent sper. / Erge ist gewäfent mit unêr. / Träkeit ist mit bösheit / vom houbt unz an die vüeze gekleit: / den vieren volget gar ir her.*“ (V. 7459-65)

nach der er sein Leben ausrichten soll; der Sattel von der "Beständigkeit" („*Stetekeit*“, V. 7495), denn weder Liebe noch Leid sollen ihn zum Wanken bringen. Mit dem Speer der "Demut" („*Diumuot*“, V. 7498) soll er seinen ersten Angriff führen, um in seinem Ritterdasein zu glänzen. Fassen wir die Waffen des Streiters noch einmal kurz zusammen: „*Sin (vane)*“, „*Reht (swert)*“, „*Bescheidenheit (schilt)*“, „*Sicherheit (halsperc)*“, „*Geloube (helm)*“, „*Geding (ros)*“, „*Vrümkeit (sporn)*“, „*Kiusche (zoum)*“, „*Stetekeit (sattel)*“ und „*Diumuot (sper)*“. Ruff sprach dieser Aufzählung jede innere Logik ab, da keine Ordnung identifizierbar sei, weder nach einem militärischem Aspekt, etwa nach Angriffs- und Schutzwaffen, noch nach einer Trennung in natürliche und übernatürliche Tugenden: „von den Kardinaltugenden sind sapientia, fortitudo und iustitia, von den *virtutes infusae fides* und *spes* genannt; beide Gruppen sind also unvollständig.“²¹⁷ Auch hier, in der Rüstung des Streiters, ist also kein einheitliches Ideal erkennbar. Im Hinblick auf die Herrschaft als Teil der „*sehs dinc*“ kann man dennoch festhalten, dass Thomasin bereits niedergeschriebene einzelne Gedanken konsequent weiterverfolgt bzw. wiederaufnimmt. So fällt auf, dass er, wie bereits festgestellt, als Anführer des Heeres einmal „*Übermuot*“ und einmal „*Höhvarf*“ nennt, die er dann zuerst herunterzustechen empfiehlt, was nur mit einem Speer vollbracht werden kann, dem Speer der "Demut" eben. Und wie ich später noch zeigen werde, ist Demut die Tugend, die zwischen den beiden Lastern „*Übermuot*“ und „*Höhvarf*“ liegt.

Als Taktik schlägt Thomasin vor, der Ritter solle zuerst den "Hochmut" („*Übermüete*“, V. 7501) vom Pferd stechen, denn so wird es ihm rasch gelingen, die Schar der Laster zu zerstreuen (V. 7501-7503). Niedertreten soll der Ritter "Geilheit" („*Unkiusche*“, V. 7519) und "Trägheit" („*Träkeit*“, V. 7519), "Geiz" („*Ergé*“, V. 7520), "Neid" („*Nit*“, V. 7520), "Zorn" („*Zorn*“, V. 7520) und "Narrheit" („*Nerrischeit*“, V. 7520). Derjenige, der siegreich aus dem Kampf hervorgeht, solle sich vor „*rüemigen muot*“ (V. 7533) in Acht nehmen, denn dieser würde eine verderbliche Kettenreaktion in Gang setzen: Durch die auf Ruhm ausgerichtete Gesinnung würde der Ritter abermals dem "Hochmut" („*übermuot*“, V. 7534) anheimfallen und lasterhaft werden (V. 7531-37).

Drei Dinge erschweren den Kampf gegen die Laster: der "Teufel" („*vint*“, V. 7544), die "Fleischeslust" („*vleisches glust*“, V. 7547) sowie der "Spott der Welt" („*der werlde spot*“, V. 7549). Dagegen stellen uns "Verstand" („*sinné*“, V. 7557) und "Verständigkeit" („*bescheidenheit*“, V. 7559) „*fünf dinc*“ (V. 7560) an die Seite: „*rehten glouben*“ (V. 7565), der zu Gottesliebe und Gottesfurcht führt, wodurch die Macht des Teufels keinen Einfluss mehr hat (V.

217 Ruff, *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerclaere*, S. 157.

7567); „*vorhte*“ (V. 7577), also Furcht vor der Hölle, vergällt uns die Fleischeslust (V. 7579f.); „*gedinge*“ (V. 7581), die Hoffnung auf das Himmelsreich, denn die himmlische Süße vertreibt die Süße der Fleischeslust (V. 7583); „*tiuwels spot*“ (V. 7588), der "Spott des Teufels" und „*ze himel pris*“ (V. 7592)²¹⁸, also Lob, Ruhm im Himmel wirken gegen die Spott der Welt (V. 7587ff.).

Welche Informationen liefert uns nun der eben geschilderte Kampf der Tugenden und Laster im Hinblick auf Thomasins Ritterideal? Es wurde gezeigt, dass Thomasin sich hier stark an seiner Quelle, dem *Anticlaudianus* des *Alanus ab Insulis* orientiert. Mangelnde Darstellungskontinuität, Wortspielereien in Form der *contradictio in adiecto* erschweren einen Zugang abseits der Quellenforschung. Es hat den Anschein, als wäre Thomasin hier nicht an einer systematischen Hamartologie gelegen. Vielmehr scheint ihm die Vermittlung bloßer Anschauung ausreichend gewesen zu sein.²¹⁹ Denn sein Programm ist ein anderes, bei ihm „sind traditionelle Begriffsreihen (Kardinaltugenden, Glücksgüter usw.) erkennbar und haben teilweise gliedernde Funktion, ihre Systematik ist aber der praktischen Lehre untergeordnet.“²²⁰ Im Hinblick auf Thomasins Ritterideal kann zumindest festgehalten werden, dass er sich auch hier keinem Ideal verschreibt.

3.2. Friaul: Hof und Landesherrschaft des Patriarchen Wolfger von Erla

Schon im 11. Jahrhundert zählten die Patriarchen von Aquileja zu den mächtigsten Feudalherren Friauls: Im Jahr 1077 übertrug Heinrich IV. dem Patriarchen Sigehard die Grafschaft Friaul, die Grafschaft Istrien und die Mark Krain, was einen vorläufigen Abschluss der Ausbildung der patriarchalen Landesherrschaft in Friaul bildete. 1040 überschritt die Herrschaft die Grenzen des Landes, als Heinrich III. dem Patriarchen 50 Huben in der Windischen Mark schenkte.²²¹ Friauls Städte wie Aquileja, Cividale oder Udine blieben bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts ohne Einfluss auf die Landesregierung, die in der Hand des Patriarchen ruhte. Seit 1180 stand diesem eine Kurie zur Seite, die sich um 1200 wohl vor allem aus dem Umfeld des Patriarchen rekrutierte, aus dem am Hofe anwesenden Adel und den Domherren. Ihre Tätigkeit dürfte

218 Ruff sieht „aus formalen Gründen“ lediglich vier der „*fünf dine*“ als sicher zu identifizieren: „*rehten gelouben*“, „*vorhte*“, „*gedinge*“ und „*tiuwels spot*“.
Vgl. Ruff, *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerclaere*, S. 159.

219 Vgl. ebd., S. 180.

220 Cormeau, Christoph: *Thomasin von Zerkläre*. In: Wachinger, Burghart (Hg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon* 9. Berlin u.a.: de Gruyter 2019, Sp. 900.

221 Vgl. Teske, Hans: *Thomasin von Zerclaere: der Mann und sein Werk*. Heidelberg: Winter 1933. (Germanische Bibliothek, 2. Abteilung: Untersuchungen und Texte 34), S. 8.

vordergründig eine beratende gewesen sein.

Für die Fragestellung nach den Trägern und dem Charakter der Herrschaft ist vor allem die Zusammensetzung des Adels von Bedeutung. Die Mehrzahl der Herren war deutscher Herkunft und im Gefolge des Patriarchen nach Aquileja gekommen. Diesen verlieh der Patriarch von Aquileja als oberster Lehnsherr drei verschiedene Arten von Lehen: das *feudum rectum et legale*, ein rechtliches oder vasallisches Lehen, das *feudum habitantiae*, ein Burghut, sowie das *feudum ministeriale*, ein Dienstlehen.²²² Die freien Vasallen waren dabei am wenigsten zahlreich, es herrschte ein Übergewicht auf Seiten der Ministerialen und Burghuten. Neben den eben Genannten, die ihr Lehen vom Patriarchen verliehen bekamen, gab es in Friaul auch noch Dienstmannen anderer geistlicher und weltlicher Herren: die Fürstenhäuser von Steiermark und Österreich, die Eppensteiner, die Moosburger, die Traungauer, um nur einige zu nennen, sie alle besaßen ausgedehnte Ländereien in Friaul.²²³ „Alle zusammen aber bilden den Adel, der durch gleiche ritterliche Lebensweise zusammengehalten wird, ein einheitliches Standesbewusstsein ausbildet und sich deutlich von den Bauern und Bürgern unterscheidet.“²²⁴

Obgleich die Herren am Hofe des Patriarchen in überwiegender Mehrzahl deutscher Herkunft waren, ist es fraglich, ob diese auch Bauern und Hörige deutscher Abstammung mit ins Land brachten. Der Bedarf an Bauern wurde wohl überwiegend durch die einheimische Bevölkerung Friauls gedeckt. Wenn deutsch-stämmige Bauern auftauchten, dann standen sie meist in einem persönlichen Dienstverhältnis und wurden bald von der einheimischen Bevölkerung absorbiert. Das deutsche Element in Friaul gründete demnach nicht auf einer breiten Bauernschicht, sondern konzentrierte sich vielmehr im Adel.

Die Durchsetzung seiner landesherrlichen Gewalt gelang dem Patriarchen in Friaul, Istrien und Krain nicht in gleichem Maße. Während er in der Grafschaft Friaul mit dem *ducatus Foroiulii* betraut wurde und neben der hohen Gerichtsbarkeit und den Regalien auch spezifisch herzogliche Rechte übernahm, die bis zur Übertragung im Jahre 1077 der Herzog von Kärnten innehatte, misslang in Istrien und Krain der Ausbau einer starken patriarchalen Zentralgewalt. Doch auch in Friaul war der Ausbau der Landesherrschaft gefährdet: einerseits durch die rivalisierenden, sich befehdenen

222 Vgl. Teske, Thomasin von Zerclaere, S. 6.

223 Vgl. ebd., S. 9

224 Ebd., S. 7

Herren²²⁵ im Inneren, andererseits von außen durch die Macht der Städte Venedig und Treviso. Diese Einflussfaktoren sollten – etwas später als in Istrien und Krain – auch in Friaul die Landesherrschaft des Patriarchen zugrunde richten.

Die Aufgaben des Patriarchen umfassten, wie bereits gesagt, auch herzogliche Rechte, wie die Wahrung des Landfriedens, die Blutgerichtsbarkeit (d. h. das Fällen von Todesurteilen), die oberste Heerführung, das Hoftagrecht sowie das königliche Heimfallrecht (das Einziehen von Lehen von Vasallen im Falle ihres Todes).²²⁶ Das geistliche Amt des Patriarchen verbat aber den Waffendienst, was dazu führte, dass diese Aufgabe einem weltlichen Herrn, dem Vogt, übertragen wurde. Die Vögte grenzten ihre eigenen Interessen immer schärfer gegen die des Patriarchen ab, wodurch sie zu entschiedenen Gegnern patriarchaler Landesherrschaft wurden. Seit dem 12. Jahrhundert kam es nahezu ununterbrochen zu Auseinandersetzungen zwischen dem Patriarchen und seinen Vögten, den Grafen von Görz. Die Behauptung des *ducatus Foroiulii* durch den Patriarchen bedurfte der Mithilfe der Vögte, die jedoch nur die Erweiterung ihres eigenen Besitzes verfolgten und den Interessen des Patriarchen zuwiderhandelten. Zur Zerrüttung der politisch-rechtlichen Organisation trug auch die große Mehrzahl der friulischen Herren selbst bei, deren vasallitische Bindung an den Patriarchen eine latente Brüchigkeit eignete. Somit war trotz ihrer verfassungsrechtlichen Garantie durch den Rechtsspruch von 1077 die patriarchale Landesherrschaft stets in Gefahr, an den Kämpfen des friulischen Adels untereinander und gegen die Zentralisierung von mehr Macht in der Hand ihres Lehnsherren, des Patriarchen, zu zerbrechen. Die Lehensbeziehungen sollten der Bindung des Adels an den Patriarchen dienen, doch zeitigten sie den gegenteiligen Effekt, denn durch die Vergabe von Land stärkte der Patriarch die Gegner seiner Landesherrschaft. Unter Wolfger von Erla schaffte es das Patriarchat durch eine Politik des Ausgleichs mit seinen Vasallen und mit Treviso, die Brüchigkeit seiner Landesherrschaft wenn schon nicht aufzuheben, dann zumindest zu verdecken.

225 Dabei stand die Fehde keineswegs außerhalb der Rechtsnorm, sondern war ein legitimes Selbsthilferecht gegen andere Adelige oder selbst gegen den König. Seit dem 12. Jahrhundert wurde es durch formelle Regeln beschränkt. Die heutige Forschung sieht in der Fehde ein Kennzeichen eines Adels mit Herrschaftsrechten, die nicht vom König abgeleitet werden können.

Vgl. Hechberger, Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter, S. 18f.

226 Vgl. Röcke, Feudale Anarchie und Landesherrschaft, S. 48.

4. Die Herrschaft im moralischen System des *Welschen Gastes*: eine moral-systematische Einordnung

4.1. Die „*vümf dinc*“

In Teil 7 des *Welschen Gastes* belehrt Thomasin sein Publikum über die „*vümf dinc*“. Der Mann wie auch die Frau besitzen fünf Dinge innerhalb und fünf Dinge außerhalb ihres Leibes (V. 9731ff.). Beide Gruppen müssen von der Seele kontrolliert werden, denn sonst sind sie Ursache für "Untugend", also Laster, sowohl im Alter als auch in der Jugend (V. 9735f.). Kurz davor sagt Thomasin von den „*sehs dinc*“, die ich im Anschluss erörtern werde, dass auch sie von der Seele berichtet werden sollen (V. 9727f.). Die fünf Dinge innerhalb des Leibes sind „*sterk, snelle, glust, schæne, behendekeit*.“ (V. 9738). Die fünf Dinge außerhalb des Leibes sind: „*adel, maht, richtuom, name, hêrschaft*.“ (V. 9740). Wer diese zehn Dinge nicht mit dem "Verstand" („*sin*“, „*bescheidenheit*“) beherrschen kann, „[...] *der sol niht heizen man*.“ (V. 9741ff.). Danach vergleicht Thomasin den Mann ohne Verstand einem Vieh und kommt zu dem Schluss, dass solch ein Mann „*ist wirs danne ein rint*“ (V. 9791). Von den fünf Dingen außerhalb des Leibes erörtert Thomasin lediglich die „*maht*“ in Zusammenhang mit dem Mann ohne Verstand: Der Mächtige ohne Verstand („*sinne*“) gleicht in seiner Gewaltbereitschaft einem Wolf (V. 9797ff.). Das elfte „*dinc*“ ist gegenüber allen anderen sowohl außerhalb als auch innerhalb des Leibes: es ist die Rede, die ebenfalls mit dem Verstand berichtet werden soll (V. 9831ff.).

Die Herrschaft erscheint zunächst als Teil der fünf Dinge außerhalb des Leibes, ohne dass wir in diesem Zusammenhang genaueres über sie erfahren. Thomasin vermittelt hier – und im Rahmen der im Anschluss behandelten „*sehs dinc*“ – die Lehre vom *utile*, die er einer seiner Quellen, dem *Moralium Dogma Philosophorum*²²⁷, entnahm. Dieses Werk griff Ciceros Gedanken auf, der Schönheit, Vornehmheit, Stärke, Macht, Ansehen usw. unter dem Begriff des "Nützlichen" (*utile*) versammelte und sie in "Glücksgüter" (*bona fortunæ*) und "körperliche Güter" (*bona corporis*) einteilte. Im Anschluss daran lehrte das *Moralium Dogma Philosophorum*, dass es zwischen dem "Guten" (*honestum*) und

227 Dieses moralphilosophische Kompendium wurde unter verschiedenen Titeln überliefert. Es wurde im 12. Jahrhundert im nordfranzösischen Raum verfasst. Die unterschiedlich umfangreichen Teile diskutieren das Sittlich-Gute (*honestum*) und die dazugehörigen Tugenden bzw. Untertugenden, um danach deren Interdependenz und Hierarchie zu bestimmen (*De comparatione honestorum*). Darauf folgen eine ähnlich konstruierte Darstellung des Nützlichen (*De utili*) sowie eine *Comparatio utilium*. Der letzte Teil versucht zu zeigen, dass Rechtes und Nützliches stets nur scheinbar in einen Gegensatz zu treten vermögen (*De conflictu honestorum et utilium*). Vgl. Bezner, Frank: 'Moralium dogma philosophorum'. In: Wachinger, Burghart u.a. (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 11. Berlin u.a.: de Gruyter 2004, Sp. 1012.

"Nützlichen" (*utile*) keine prinzipiellen Gegensatz gebe. Thomasin wiederum setzte die Akzente anders. Wie wir gleich im Anschluss im Rahmen der „*sehs dinc*“ sehen werden, waren für ihn die Güter des *utile* nicht einfach gut, sondern „*übel unde guot*“ (V. 5743), also zugleich "böse und gut".²²⁸

4.2. Die „*sehs dinc*“

In Teil 4 kommt Thomasin genauer auf die „*sehs dinc*“ zu sprechen, die er zuvor in Zusammenhang mit der „*unstetekeit*“ gezeigt hat (Teil 3). Nichts tut uns so gut wie das Laster, weshalb wir auch nach den sechs Dingen streben (V. 4169ff.). Danach kommt es zu einer Aufzählung der sechs Dinge „*richtuom*“, „*hêrschaft*“, „*maht*“, „*name*“, „*adel*“ und „*geluste*“ mit dem ihnen jeweils anhaftenden Laster (wobei uns hier nur die "Herrschaft" interessieren soll): „*ân hôhvalt ist diu hêrschaft niht: / von übermuot uns daz geschihet / daz wir sô toben nâch hêrschaft.*“ (V. 4179ff.). "Hoffart" und "Übermut" sind die beiden Laster, die im Potenzial der Herrschaft schlummern. Ein jeder „*biderbe herre*“, der nicht Gefangener der Laster werden will, soll nicht nach den sechs Dingen streben. Etwas später greift Thomasin noch einmal die Herrschaft mit ihren beiden Lastern auf: „*Swer an hêrschaft verlâet den muot, / daz enist im ouch niht guot: / wan der ist eigen der hôhvalt. / er hât sich geschendit ze hart. / zwiu ist im dehein dienstman, / sît er selbe niht enkan / vliehen der hôhvalt eigenschaft? / ern hât niht statet herzen kraft, / sît er sô redet unde tuot / daz er dient der übermuot.*“ (V. 4233ff.). Die Herrschaft wird an dieser Stelle im Zusammenhang mit Herren gezeigt, die Dienstmannen unter sich haben. Derjenige, der unentwegt an Herrschaft denkt, ist Leibeigener der Hoffart. Wozu hat solch ein Herr dann einen Dienstmann, wo er doch selbst Leibeigener der Hoffart ist? Dieser Stelle entnehmen wir nun zwei Informationen: Obwohl sie in erster Linie von einem Herrn über Dienstmannen, der zu viel an die Herrschaft denkt, handelt, kann man daraus zusätzlich schließen, dass der Besitz von Dienstmannen Voraussetzung für Herrschaft sei. Sieht man in den Dienstmannen die Klasse der Ministerialen, wie es dem Zeugnis der Urkunden zufolge legitim ist, so kann die Gegenüberstellung mit einem Herrn, der selbst Leibeigener der Hoffart ist, bedeuten, dass die unfreie Herkunft der Ministerialen im Bewusstsein Thomasins durchaus noch präsent war.

Die "sechs Dinge" sind von unterschiedlicher Wirkung, befinden sie sich im Besitz eines guten oder eines bösen Mannes. Was dem frommen Mann nützt, schadet dem

228 Vgl. Bumke, Höfische Kultur, S. 420.

Lasterhaften (V. 4365ff.). Gelangt Herrschaft in den Besitz eines Frommen, so befließigt dieser sich der Demut. Seine Herrschaft ist gut, wenn er durch sie nicht Übermut und Hoffart gewinnt (V. 4401-4406).²²⁹ Im Anschluss daran verleiht Thomasin der bisher abstrakten Hoffart etwas mehr Kontur und beschreibt das Verhalten eines Bösewichts, der zu einem Herrn wird: Er erkennt seine Freunde nicht mehr. Thomasin legt ihm folgende Worte in den Mund: „[...] *'ich sol / gebâren hohverticlichen, / daz stêt wol und hêrlîchen.*“ (V. 4410ff.). Der so handelt, weiß nicht, was Ehre ist. Der Mann, der in den Besitz von Ehre gelangt, soll seine Freunde noch mehr ehren (V. 4413ff.). Die Verbindung der Herrschaft mit dem Begriff der Ehre wird uns fortan immer wieder begegnen.

Im fünften Teil des *Welschen Gastes* unternimmt es Thomasin, zu zeigen, wie die Tugenden die Aufnahme dessen in den Himmel bewerkstelligen, der sie pflegt (V. 5699). Es gibt zwei Arten des Guten („*zweier slahte guot*“) und zwei Arten des Bösen („*zweier slahte übel*“). Daneben gibt es noch die „*bereitschaft*“, die als Werkzeug des Bösen verstanden wird (V. 5707f.). Die erste Art des Guten heißt „*oberstez guot*“ und ist „*unser herre got*“ (V.5709-11). Die zweite Art des Guten ist das „*guot gar*“, und dabei handelt es sich um die Tugenden. Die Tugenden werden deshalb als „*guot gar*“ bezeichnet, weil sie schon Viele zu Gott geführt haben (V. 5721-5723).

Die erste Art des Bösen ist natürlich der „*tiuvel*“ (V. 5727). Er wird auch als „*niderst übel*“ (V. 5732) bezeichnet, also das genaue Gegenteil Gottes, der ja als „*oberstez guot*“ gilt. „*Niderst übel*“ deshalb, weil der Teufel durch seinen Übermut und durch den Willen Gottes unterhalb jedes anderen „*übel*“ ist (V. 5731-5736). Neben dem Teufel sind auch die Laster eine Art des Bösen (V. 5737f.).

Neben den zwei Arten des Guten und des Bösen nennt Thomasin auch noch das „*vümfte*“ (V. 5743), das sowohl „*übel unde guot*“ (V. 5743) ist: es sind die bereits bekannten „*sehs dinc*“: „*adel, maht, gelust, name, richtuom, hêrschaft*“ (V. 5745f.). Diese "sechs Dinge" sind nicht ausschließlich gut, weil sie auch ein böser Mann besitzen kann. Andererseits sind sie aber auch nicht ausschließlich böse, weil sie eben oft auch im Besitz eines „*wol gemuot*“ (V. 5751) sein können (V. 5747-5752). Die Guten haben mit den "sechs Dingen" Erfolg, während sie den Bösen Leid bringen (V. 5755-5758). Wie bereits oben erwähnt, sind die "sechs Dinge" das Werkzeug des Teufels („*bereitschaft*“), mit dem

229 „*Wirt ein vrum man ein herre, / er diemüetet sich harte verre. / sô ist im sin hêrschaft guot, / gwinnet er dervon niht übermuot. / gwinnet er dervon dehein hohvart, / sô würrre im sin hêrschaft zu hart.*“ (V. 4401-06)

er die Bösen zu sich runterzieht (V. 5775-5778). Die Tugenden sollen die Treppe bilden, die hin zum „*oberisten guot*“ (V. 5782), also zu Gott, führt. Thomasin gibt auch eine Bauanweisung für diese Treppe: Jede Stiege muss aus jeweils einer Tugend gefertigt werden (V. 5817ff.). Mann soll außerdem darauf achten, dass nicht auch ein Laster in die Treppe eingearbeitet wird, denn dann kann sie nicht mehr zu Gott führen (V. 5823ff.). Neben der Treppe zu Gott gibt es auch die, die zum „*niderst übel*“, also zum Teufel führt. Diese Treppe ist „*von übelen dingen gar geworht*“ (V. 5854f.). Der vorangehenden Charakterisierung der Tugend als „*guot gar*“ entsprechend, beschreibt Thomasin das Laster als „*übel gar*“ (V. 5862). Die Stiegen dieser Treppe sind ganz aus Lastern gewirkt und zudem nach unten gekehrt, also abfallend angelegt, sodass jeder, der drauftritt „*valle nider unde kome ouch nimmer wider*“ (V. 5879f.). Wer zum „*oberisten guot*“, zu Gott, steigen will, der muss „*stæten muot*“ (V. 5897ff.) haben.

Die zuvor als „*übel unde guot*“ charakterisierten „*sehs dinc*“ bezeichnet Thomasin nun als „*des tiuwels haken*“ (V. 5919). Die Haken, denen man durch „*unsælikeit*“ anheimfällt, werden abermals aufgezählt, allerdings in veränderter Reihenfolge: „*richtuom, maht, adel, name, gelust, hêrschaft*.“ (V. 5929f.) Sobald ein guter Mann einen Fuß auf die Stiege setzt, die ganz aus Tugend gefertigt ist, sind auch schon die Haken da, die ihn zur anderen, aus einem Laster hergestellten Stiege hinunterzuziehen beabsichtigen. Jedem der sechs Teufelshaken ordnet Thomasin nun je eine Tugend und ein Laster zu. Wer auf die „*milte*“ und die „*diumuot*“ steigen will, den ziehen „*hêrschaft unde guot*“ hinab zur „*erge*“ und zum „*übermuot*“ (V. 5947-51). Die hier vorgegebene Reihenfolge der Zuordnung außer Acht lassend, fährt Thomasin fort: „*swer diumüete ist, dem spricht hêrschaft / 'dune hâst deheines herren kraft. / du möhtest dich schamen hart, / und bringet in in die hôchwart*.“ (V. 5955-58). Die Herrschaft, die in den bisherigen Aufzählungen der „*sehs dinc*“ stets an letzter Stelle genannt wurde, erscheint hier als die zweite Staffel nach dem „*guot*“. Die Herrschaft wird hier abermals in Verbindung mit der Tugend der "Demut" und dem Laster "Hoffart" und davor mit dem Laster "Übermut" gezeigt. Beide Untugenden begegnen auch in Teil 7 zusammen mit der Herrschaft. Die Hoffart wird hier allerdings aus der Perspektive des Untertanen bzw. des Inferior erklärt: „*[...] daz der übermüetec ist / der anders hêrschet zaller vrist / dann er von rehte hêrschen sol, / alsô ist der hôhvertic wol / der niht enwil under wesen / dem under dem er sol genesen*.“ (V. 10987-92). Thomasin stellt hier eine Verbindung zwischen Herrschaft und Recht her.

Übermut wird in seiner Bedeutung erhöht, wenn Thomasin zu Beginn des dritten Abschnitts von Teil 5 eine kurze Zusammenfassung des vorher Gesagten bringt und

dabei der Tugend (keiner speziellen, sondern allgemein), die allein uns zu Gott bringen kann, sowohl das Laster (ebenfalls allgemein) als auch den „übermuot“ gegenüberstellt, von denen niemand glauben soll, dass sie zu Gott führen (V. 6027-32). Der „übermuot“ steht an der Seite des Lasters, des „übel gar“, wodurch seine negative Konzeption potenziert wird. Dies würde außerdem streng genommen bedeuten, dass „übermuot“ kein Laster ist, sondern eine eigene Kategorie darstellt.

Nach einer Reihe biblischer Beispiele für Tugend- und Lasterhaftigkeit kommt es abermals zu einer Aufzählung der "sechs Dinge". Thomasin behauptet, wir würden dem Irrglauben erliegen, diese Dinge gäben uns Kraft, die wir benötigen, um zu Gott zu gelangen (V. 6111-15). Doch darin täuschen wir uns, wie das Beispiel Neros zeigt, dessen „richtuom“ und „hêrschaft“ ihm nicht aus der Hölle helfen können (V. 6119ff.). Gegen Ende des fünften Teiles beschreibt Thomasin die "sechs Dinge" als Verbindungsglieder („underbant“, V. 6727) einer Kette, deren einzelne Glieder die Laster bilden. Mit dieser Kette wird man uns in der Hölle binden und schlagen, wenn wir uns auf Erden nicht richtig verhalten (V. 6705ff.). Wer der Hand des Teufels entgehen will, muss die "sechs Dinge" scheuen (V. 6728ff.). Die Herrschaft als Teil der "sechs Dinge" verbindet als „underbant“ die Laster Übermut („übermuot“, V. 6737) und Schmach, Schande („smâcheit“, V. 6737).²³⁰

Hier erfolgt also eine Fünfteilung des sittlichen Kosmos in Gott, die Tugenden, das sittlich Neutrale, die Laster und den Teufel. Die dem menschlichen Zugriff entzogenen Endpunkte Gott und Teufel ausklammernd, wird die antike Dreiteilung *virtus*, *indifferentum* (das 'utile' im pragmatischen Sinne) und *vitium* sichtbar.²³¹ Hier setzte auch Gustav Ehrismann an, der sein „ritterliches Tugendsystem“²³² auch am Beispiel des *Welschen Gastes* argumentierte. Weiters konnten wir beobachten, dass die „sehs dinc“ nicht *per se ipsa* übel sind, sondern es erst dann werden, wenn sie Objekte eines Lasters sind oder durch ihr Vorhandensein eines auslösen (*hêrschaft* – *hôhvert*). Die *bona fortunae* („sehs dinc“) sind an sich wertfrei und erhalten ihre spezifische Prägung abhängig davon,

230 „wær niht hêrschaft, / waz möhte dan hân solbe kraft / daz übermuot und smâcheit / möht underbinden sô gereit?“ (V. 6735ff.)

231 Vgl. Ruff, *Der Wälsche Gast* des Thomasin von Zerklære, S. 121f.

232 Der von Gustav Ehrismann stammende Begriff „ritterliches Tugendsystem“ ist insofern irreführend, als es eine systematische höfische Morallehre nie gegeben hat. Den Dichter, die ganze Tugendkataloge aufgeführt haben, lag nichts an einem System, schon aus Rücksicht auf ihr Publikum. Ehrismanns These ging davon aus, dass die höfische Ritterethik größtenteils auf die antike Tugendlehre, wie sie Cicero in seiner Schrift "Über die Pflichten" (*De officiis*) formulierte, zurückgeführt werden könnte. Hier setzte die Kritik des Romanisten Ernst Robert Curtius an, die nach dem zweiten Weltkrieg Anstoß gab für eine lebhaftere Diskussion in der Germanistik. Die Diskussion hat wenig Klarheit gebracht und das historische Verständnis des höfischen Ritterbegriffs kaum gefördert. Vgl. Bumke, *Höfische Kultur*, S. 416.

ob sich die „*stæte*“ oder „*unstæte*“ an ihnen beweist.²³³

5. Die Herrschaftslehre des *Welschen Gastes*

Nachdem nun der Standort der Herrschaft im moral-systematischen Konstrukt des *Welschen Gastes* bestimmt wurde, will ich mich im Folgenden den konkreten Anweisungen für den Herrscher (oder den Herrschenden) bzw. den genaueren Bestimmungen, die das Wesen der Herrschaft erhellen, zuwenden. Die Gliederung der folgenden Ausführungen gibt das Werk selbst vor: Die erteilten Lehren werden unter der Überschrift desjenigen Teiles des *Welschen Gastes* gebracht, in dem sie auch im Werk selbst erscheinen. Allerdings sei vorausgeschickt, dass der geringe Umfang dieser Arbeit es verlangt, lediglich jene Stellen des Werkes zu berücksichtigen, die der Autor direkt an die Herren adressiert bzw. die direkt mit der „*hêrschaft*“ in Verbindung stehen. Da sich Thomasin mit seinem *Welschen Gast* an die Herrenschaft wendet, wäre es ohne weiteres möglich, weit mehr Belehrungen zu dieser Zielgruppe in Bezug zu setzen. Allerdings würde das den Rahmen der Arbeit weit sprengen.

5.1. Teil 2: die Herrenlehre

Gleich zu Beginn von Teil 2 nennt Thomasin explizit sein Zielpublikum für die darin folgenden Ausführungen: Fürsten und Herren.²³⁴ Sofort kommt er auf die Tragweite fürstlichen Handelns zu sprechen: Die Sünde der Fürsten ist „*gemeine*“ (V. 1720), d.h. sie hat Auswirkungen auf die Gemeinschaft. Thomasin verwendet für den Fürsten in diesem Zusammenhang die im Mittelalter gängige Metapher des Hauptes als wichtigstem Teil des Körpers (Volk): „*ist daz houbet zaller stunt / einem manne ungesund, / ez wirret den geliden vaste.*“ (V. 1723ff.). Der Bösewicht, der ein Land in seinen Händen hat, d.h. die Herrschaft darin ausübt, wird in erster Linie anhand seiner Unfähigkeit des Richtens, d.h. seiner mangelhaften Ausübung der Richterfunktion²³⁵, identifiziert. Das Zögern im diesbezüglichen Handeln des Fürsten führt Thomasin auf die „*trâkeit*“ (V. 1739) zurück. Die nicht ausgeübte Richterfunktion des Herrn bleibt nicht ohne Wirkung auf das Volk,

233 Vgl. Ruff, *Der Wälsche Gast* des Thomasin von Zerclaere, S. 101.

234 „*dirre minen gmeinen lere / wil ich ervinden michels mere / an den vürsten und an den herren: / von den schint guot bild von verren.*“ (V. 1715ff.)

235 „*daz selbe sagich, swelich lant / ist in eines herren hant / der dà nibt verenden kan, / vürhtent einn ieglichen man, / und getar gerihten nibt, daz lant ist mit eim bæsewibt / verirrt. [...]*“ (V. 1731ff.)

denn es wir dadurch „*tumbe*“. (V. 1742). Ein zaghafter Herr kann einen leichtfertigen Mann gegen sich erkühnen (V. 1743ff.).

Danach kommt Thomasin auf die Vorbildwirkung des Herrn zu sprechen. Den ganzen Tag über soll man an seinem Beispiel ersehen können, wie man sich zu verhalten habe. Ein Herr, der Unrecht tut, wird der Nacht verglichen, die dem Volk die Kraft des Lichtes raubt.²³⁶ Im Anschluss daran verwendet Thomasin für den Herren die Metapher des Spiegels. Das Volk wird als Frau dargestellt, die sich in diesem Spiegel betrachtet: „*ist der spiegel ungeliche, / man siht sich selben wunderliche*:“ (V. 1763f.). Dann erscheint man entweder zu kurz oder zu lang, zu breit oder zu schmal. An diesen beiden Gegensatzpaaren macht Thomasin danach Verhaltensregeln für den Herrn fest, wobei wiederum das Recht die zentrale Rolle spielt²³⁷:

- Der Herr soll die Enge deshalb meiden, um das Recht zu behalten und nicht von der Ehre abzulassen, die er von Rechts wegen besitzt.²³⁸
- Der Herr soll die Breite scheuen, um seine Macht so zu steuern, dass ihm der Fuß nicht abgleite und er einen Rechtsübergreif gegen andere begehe.²³⁹
- Er soll die Kürze scheuen, denn er soll nicht zu sehr in seinen Willen einlenken. Ein Herr soll nicht weniger, als ihm das Recht aufgibt, tun.²⁴⁰
- Ein Herr soll die Länge scheuen und nicht säumen, Gutes zu tun. Er soll nie mehr tun, als es das Recht verlangt.²⁴¹

Ist die Beschaffenheit des Spiegels makellos, d.h. ist er licht, also nicht matt, sowie ganz und rund („*sinwel*“: möglicherweise auch in der Bedeutung "gewölbt", im Sinne von "konkav, konvex"; V. 1786), kann man sich dementsprechend darin betrachten (V. 1785f.). Auch an diese Eigenschaften knüpft der Autor Belehrungen für Herren: Ein Herr soll licht sein, sodass er als Vorbild erstrahle (V. 1787f.). Ganz soll er sein an „*stætekeit*“ (V. 1789), d.h. er soll sie vollständig besitzen, sodass ihn weder „*lieb noch*

236 „*tuot ir unreht, ir sit diu naht / diu uns nimt des liehtes kraft*.“ (V. 1759f.)

237 „*ein herre sol schieben di enge, / die preit, die kürze und die lenge*.“ (V. 1767f.)

238 „*die eng, daz er bebabe daz reht, / so ist diu stræze wît und sleht. / ern sol der êren lâzen niht / die im von reht ze hân geschihet*.“ (V. 1769ff.)

239 „*ein herre sol schieben die breite, / daz er sin maht sô beleite / daz im der vuoz niht entslîfe / daz er iemens reht übergrîfe*.“ (V. 1773ff.)

240 „*die kürz, wan er sol niht ze hart / gâhen in sins willen wart. / ein herre sol tuon minner niht / denne im von reht zu tuon geschihet*.“ (V. 1777ff.)

241 „*die lenge ein herre schieben sol, / und sûm sich niht zu tuon wol. / ein herre sol tuon nimêr / dan daz reht ze tuon ger*.“ (V. 1781ff.)

leit“ (V. 1790) verändern können. Die oben genannte runde Eigenschaft des Spiegels, „*sinwel*“, erläutert Thomasin in ihrer Bedeutung "rund", wenn er sagt, ein Herr solle nicht aus dem Kreis der Tugend treten, was auch immer in der Welt geschehe (V. 1791f.). Dadurch hat Thomasin die Überleitung zum Schwerpunkt des zweiten Buches, der „*stætekeit*“, geschaffen, die er im Anschluss genau erläutert.

Werner Röcke gelangte zu der Einsicht, dass der Begriff „*reht*“ in seiner Verwendung im *Welschen Gast* nahezu austauschbar ist mit „*stæte*“, „dem allgemeinsten Begriff von der Ordnung der Welt“.²⁴² Daher sei „*reht*“ auch die Form der *lex naturalis* selbst, die den Kosmos ordnet und allen Dingen ihren festen Platz zuweist. Röcke konstatierte zudem eine Bedeutungsverengung des Rechtsbegriffes im *Welschen Gast*, der hier auch die adelige Herrschaft selbst bezeichnen konnte. Als Erläuterung der oben im Rahmen des Spiegelgleichnisses dargestellten Eigenschaften der Enge, Breite, Länge und Kürze, die der Herrscher sämtlich scheuen solle, fasst Röcke die als „*reht*“ bezeichnete adlige Herrschaft zusammen als „Rechtsprechung, Herrengewalt als Rechtsbefugnis oder Rechtsbruch des Richters, die Kollision divergierender Interessen als Kollision von Rechtsansprüchen.“²⁴³

Den nicht tugendhaften Herrn vergleicht Thomasin auch mit einer Kerze, die man empor hebt. Erlischt sie dabei, so wäre sie unten besser aufgehoben. Der Mann, der eine erloschene Kerze auf einem Ständer montiert, soll sich dafür schämen. Er soll sie niederwerfen und an ihrer Statt eine brennende Kerze befestigen (V. 1795ff.). Die Gleichsetzung des bösen Herren mit der niedergeworfenen, erloschenen Kerze ist ein Indiz für die mangelnde Darstellungskontinuität im *Welschen Gast*. Betont Thomasin an vielen anderen Stellen, dass ein böser Herr gottgewollt und somit auch seine Herrschaft zu dulden sei, entsteht hier durch das oben Gesagte ein geradezu gegenteiliger Eindruck.

Thomasin misst der Tugend der „*stætekeit*“ besondere Bedeutung bei, wenn er sagt, dass ohne sie die anderen Tugenden nichts sind!²⁴⁴ Um sie zu erlangen, muss zuerst die „*unstætekeit*“ verlassen werden (V. 1821f.). Deshalb fährt Thomasin damit fort, das Wesen dieses Lasters zu erläutern. Er stellt die Frage: „*Waz ist unstæte?* [...]“ (V. 1837). Die erste Antwort, die ihm dabei von der Feder fließt, betrifft sogleich die Herren: „[...] *herren schande, / irresal in allem lande.*“ (V. 1837f.). Auch hier wird wieder verdeutlicht, dass Fehlverhalten auf Seiten eines Herrn negative Auswirkungen für sein Reich zeitigt. Die

242 Röcke, Feudale Anarchie und Landesherrschaft, S. 76.

243 Ebd.

244 „*die andern tugende sint erwilt, / und ist dà bi diu stæte niht.*“ (V. 1819f.)

„*unstæte*“ ist zwar nicht auf sie beschränkt, doch steht sie niemandem so schlecht an als den Herren. Sie sollen „*stæten muot*“ sowohl in ihren Taten als auch in ihrer Rede zeigen (V. 1981ff.). Hat bereits ein leichtfertiger Mann, der sich der Lüge nicht enthalten kann, seine Schande davon, wie ist es dann erst um einen Herrn bestellt, der ins Fahrwasser der Lüge gerät? (V. 1987ff.). Hier kritisiert der Autor abermals das Verhalten der Herren: Sie, die uns am Recht und an der Wahrheit teilhaben lassen sollten, präsentieren sich als Abbild der Lüge, sagen sie doch selten die Wahrheit (V. 1987ff.). Innerhalb der Familie der „*unstætekeit*“ befindet Thomasin nichts weniger ziemend für Herren als die Lüge (V. 2039ff.). In diesem Zusammenhang ermahnt Thomasin die Herren auch zur Einhaltung ihrer Versprechen: die „*gâbe*“ eines Herrn soll genauso reich ausfallen wie sein „*geheiz*“ (V. 2075). Thomasin fordert von den Herren: „*umbesihtric si der herre: / jâ sol er sehen harte verre / bêdiu vûr sich und hinder sich.*“ (V. 2079ff.).

Äußerst zögerlich, beinahe rechtfertigend, zeigt sich der sonst deutliche Worte findende Thomasin von Zerklære zu Beginn von Abschnitt 4. Er verdient sich den Zorn der Herren indem er behauptet, die Staete sei durch die Schuld der Herren verloren gegangen (V. 2125-2127). Doch dann scheint er sich der Schwere seiner Anschuldigung bewusst geworden zu sein, dem Stellenwert der Staete innerhalb seines Werkes eingedenk, wenn er nachschickt: „*ezn sol niht sîn wider ir hulde / daz ich spriche, ich sprichz durch guot.*“ (V. 2128f.). Das Gesagte soll der Huld der Herren nicht abträglich sein, sondern zum Guten reichen. Die Beeinflussung des Untertanen durch einen unstaeten Herren exemplifiziert Thomasin an seiner eigenen Person: Hat sein Herr einen „*unstæten muot*“ (V. 2130), muss Thomasin diesen mittragen, wie er dies am Beispiel des Reiseverhaltens seines Herrn erläutert: „*swenn min herre hiute gibt, / er welle morgn von binnen niht, / sô kumt im hînt ein ander muot / daz in dunket aver guot / daz er morgen var anderswar, / sô muoz ich dann aver dar.*“ (V. 2133ff.). Der Einstellung des Steuerruders muss das ganze Schiff folgen (V. 2139ff.).

5.2. Teil 3: die „*unstæte*“ des Menschen; Verhalten bei falschem Lob

Die „*unstæte*“ des Menschen wird erklärt als von Adam herrührend, der von der „*stæte*“ ab- und der „*unstætekeit*“ anheimfiel (V. 2552ff.). Dem Einwand, dass, würde Gott es wollen, man nicht gegen sein Gebot handeln könnte, entgegnet Thomasin, indem er Gott einem Herrn vergleicht: „*jâ hât ein herre ouch den site, / swaz er dem knehte seit, / tuot erz niht, er tuot im leit, / und twingt in doch niht anders zuo / niwan daz er sprichet 'tuo'.*“ (V.

2592-96). Ich denke dass der Herr, der zur Durchsetzung seines Willens keinerlei Gewalt an seinem Knecht verübt, als Ideal identifiziert werden kann. Bezeichnend ist hier wiederum, dass der Herr – wenn auch nur im Ideal – als äußerst friedfertige Natur geschildert wird.

Die *unstæte* des Menschen zeigt sich darin, dass keiner in seinem Ordo bleiben will. Doch keiner würde tauschen wollen, würde er das Leben des jeweils anderen in seiner Beschaffenheit kennen (V. 2639ff.). In diesem Zusammenhang geht Thomasin auch auf die Konstellation Herr:Volk ein. Er behauptet, dass das Volk besser lebt als der Mann, „*der mit hêrschaft bekumbert ist*“ (V. 3071). Darauf folgt eine Gegenüberstellung der Ansatzpunkte des Neides, den das Volk gegen seinen Herrn hegt, und der Sorgen und Mühen im Leben eines Herrn. Als erstes kommt Thomasin hierbei auf die Funktion des Herrn als Richter zu sprechen: „*daz volc bedarf daz man im riht: / der herre ruowet nimmer niht / mit gedanken, wan er sol / erwinden wie er rihte wol.*“ (V. 3073ff.). Das Gegenüber des Herrn ist hier stets der Bauer, woraus man einerseits schließen könnte, dass es sich hier um einen Herrn handelt, der Grundherrschaft ausübt. Andererseits kann hier das Ständedenken des Mittelalters durchscheinen. In den Schilderungen der Mühen des Herrn, die dem leichten Leben des Bauern verglichen werden, sind dies meist solche, die seine Richtertätigkeit mit sich bringt. Wenn der Bauer mit seinem Gesinde spielt oder mit seinen Kindern lacht, „*sô wirt gemüet harte sêre / mit manger slachte klage der herre, / und mit gedrange und mit rât.*“ (V. 3113ff.).

In Abschnitt 7 von Teil 3 schreibt Thomasin von dem gewöhnlichen Mann, der gerne ein Herr wäre, und sich anmaßt, dafür qualifiziert zu sein (V. 3135ff.). Thomasin betont die Breitenwirksamkeit des Herrenamtes und leitet über zum bösen Herrn: „*ez muoz ouch sinen liuten werren, / habent si einen bæsen herren. / diu êre meldet grôze unêre, / swer hêrschaft hât âne lêre.*“ (V. 3156ff.). Thomasin verbindet hier die Herrschaft mit Ehre und mit Lehre. Kurz darauf, nachdem er ausführt, dass Herrschaft in fremden Landen, also außerhalb der Grenzen des eigenen Reichs, unerkannt sei, kommt er zu dem Schluss: „*dâ von dunkt si mich niht zu guot.*“ (V. 3197). Die Herrschaft scheint ihm also nichts Gutes zu sein, deshalb fragt sich Thomasin: „*war umbe dan des iemen muot / daz er wolde hân grôz êre?*“ (V. 3198f.). Hier kommt es deutlich erkennbar zu einer Gleichsetzung der Herrschaft mit dem Begriff der Ehre. Etwas später spricht Thomasin von den drei Dingen, die ein Mann besitzt, und die nicht ihrer Natur folgen: „*guot*“, „*hêrschaft*“ und „*mabt*“ (V. 3445ff.). Von der Herrschaft sagt er: „*sô hât diu hêrschaft ouch den muot / daz von ir dicke kumt unêre.*“ (V. 3450f.).

Eine konkrete Verhaltensregel erteilt Thomasin den Herren, die man mit einem Lob bedenkt. Sie sollen das Lob erst auf ihren Wahrheitsgehalt hin überprüfen. Ist es nicht gerechtfertigt, d.h. erkennt der Herr die gelobten Eigenschaften an sich selbst nicht, soll er nicht ohne Scham sein. Er soll demjenigen zürnen, der ihn so öffentlich anlügt (V. 3555ff.). Ein „*biderbe herre*“ will lieber um Gottes als um des Ruhmes Willen gut sein (V. 3666ff.).

5.3. Teil 5: Herrenkritik

Thomasin leitet seine Herrenkritik ein, indem er jedem, der Gott, der die Tugenden liebt, nicht folgen will, anweist, sich zu schämen. Besonders die Herren, denen Gott Macht und Ehre gegeben hat, mögen sich schämen (V. 6243-52). Wer Gott nicht folgen will, verwirkt das Recht, das er seinem Knecht gegenüber besitzt. Wie könnte so ein Mann dann noch „*von rehte sîn eins landes herre*“ (V. 6263).²⁴⁵ Der Herr, der uns von Gott scheiden will, tut uns Gewalt an. Ein „*unrehter herre*“ (V. 6273) trennt uns durch seine Lasterhaftigkeit von Gott, indem er uns selber lasterhaft macht (V. 6271ff.). Thomasin übt hier Zeitkritik wenn er behauptet, dass es zu viele Herren dieser Art gibt!²⁴⁶

Früher gab es mehr tugendhafte Leute, und zwar aus dem Grund, dass man sie früher besser behandelte. Kommt heute ein „*biderbe man*“ (V. 6299) zu Hofe, dann sieht ihn der Herr noch nicht einmal an. Der Böse hingegen, wie der Wucherer, kommt nicht wieder weg, ohne dass man ihm Ehre erwiesen hätte (V. 6299ff.). Dessen Anbetracht nimmt es kaum Wunder, wenn der brave Mann danach auch ein Bösewicht wird und fortan wie der Wucherer nach Gewinn strebt, da er mit Tapferkeit („*vrümkeit*“, V. 6320) und Weisheit („*swie wise ich bin*“, V. 6313) nichts erreicht und für einen „*gouch*“ (V. 6312), einen Narren gehalten wird. Gegenüber der Schwere dieses Missstandes nimmt sich die direkte Anklage der Herren durch den Autor etwas verhalten und zögerlich aus: „*Seht, daz ist der herren schulde! / ich sol verliesen niht ir hulde / dar umbe daz ich sage daz: / ich wolde daz si teten baz.*“ (V. 6321ff.). Thomasin wählt seine Worte hier mit Bedacht, er will sich weiterhin im Besitz der Huld der Herren wissen, war er doch als Teil der höfischen Gesellschaft am Hofe Wolfgers von Erla in Aquileja von solchen umgeben. Würde den Bösen Bestrafung seitens der Herren zuteil, so würden sie von ihrer Bosheit

245 „*wie möhte dan der selbe man / von rehte sîn eins landes herre, / der daz verworht hât sô verre / daz er an sinem eigen kneht / von rehte niht mac hân sîn reht?*“ (V. 6262ff.)

246 „*weiz got der herren ist ze vil, / vür wâr ich es iu sagen wil, / die uns machent untugentbaft / mit ir untugende kraft.*“ (V. 6277ff.)

ablassen (V. 6359ff.) und die Frommen, die sich jetzt im Verborgenen halten, würden sich wieder zeigen.

Auch in der daran anschließenden Pfaffenkritik kommen die Herren nicht gut weg. Derjenige, der „*jâ, herre*“ (V. 6401) sagen kann, wird als ein „*biderbe man*“ (V. 6402) erachtet, was dazu geführt hat, dass die Pfaffen träge wurden, „*daz si die kunst ze rücke wervent*.“ (V. 6405). Die zentrale Bedeutung der Anwesenheit gebildeter Geistlicher für den Herrscher erhellt V. 6486ff.: „*wise liute minnen sol / swer in der werlt wil sîn geriht / und sîn ère minnern niht*.“. Die Ehre wird auch hier mit Herrschaft – hier in ihrem Ausfluss der Rechtssprechung – verbunden. Demjenigen, der weise Ratgeber um sich scharft, könne nichts misslingen. Doch die Herren sehen davon ab und kommen dadurch oft zu Schaden (V. 6500ff.). Herren, die nach Ehre streben, würden diejenigen unterstützen, die „*ze schuole varen wolden*.“ (V. 6508). Der durch Ignoranz geprägte Umgang der Herren mit den Weisen erklärt, warum jenen nichts daran gelegen ist, diese zu „*machen*“ (V. 6520), d.h. zu fördern. Diese Kritik zielt auf alle Herren ab, in besonderem Maße jedoch auf die Bischöfe (V. 6521ff.).

Kommen die Frommen von der Schule an den Hof, gilt ein Rind mehr als sie (V. 6583ff.). Bei Hof herrscht die Maxime: Je mehr Reichtum, desto mehr Wertschätzung.²⁴⁷ Dem hält Thomasin entgegen, dass die Herren jeden nach seinem Können, seiner Tugendhaftigkeit und seinen Taten bewerten sollten, dann würde Jung und Alt nach Tugend streben (V. 6591ff.). Thomasin erteilt den Herren den Rat, sie sollten in Erfahrung bringen, wer in ihrem Land mit einem guten Verstand ausgestattet ist. Den sollten sie dann mit Rat und Hilfe fördern und ihm Schulbildung zukommen lassen, „*wan von den wisen liuten sol / werden diu werlt berihet wol*.“ (V. 6609f.).

5.4. Teil 6: Herrschaft und Tugendhaftigkeit; der Herr und sein Untertan

Thomasin ermutigt die Tugendhaften, an der Geringschätzung, die man ihnen entgegenbringt, nicht zu verzagen (V. 6809ff.). Gott belohnt den Tugendhaften mit Herrschaft: „*er bringet in dar dâ er vil / hêrschaft gewinnet: [...]*“ (V. 6846f.), und demjenigen, der sein Gebot befolgt, hat Gott Herrschaft verliehen „*durch sîn tugenthaftez leben*.“ (V. 6858). Niemand, der die Tugend achtet, soll darauf sinnen, wie er mit ihr „*grôze hêrschaft*“ (V. 6911) erringen kann. Das soll man Gott überlassen und statt dessen

²⁴⁷ „*swer rîcher ist, / der sol sîn tiwerre zaller vrist*.“ (V. 6585f.)

seinen Verstand darauf verwenden, das Richtige zu tun. Als Vorbild gilt hier König David, den Gott von den Schafen holte. Wer sich der Herrschaft anbietet, hält sich für tugendhaft und ist in Wahrheit durch und durch lasterhaft (V. 6921ff.). Darauf folgt eine interessante Stelle, die die Einsetzung eines ungerechten Herrn erläutert. Wer unablässig um Herrschaft wirbt, erachtet sich für die Herrschaft als geeignet oder ungeeignet („*unnütze od guot*“, V. 6928). Hält er sich für ungeeignet, sollte er die Herrschaft nicht begehren. Hält er sich aber für geeignet, so sollte er trotzdem die Einstellung kultivieren, dass ein „*nützer herre*“ (V. 6935) hier von Gott nicht vorgesehen ist, denn: „*daz volc hâtz libt verworht verre.*“ (V. 6936). Das Volk erhält demnach den Herrscher, den es verdient.

In diesem Teil erteilt Thomasin auch ganz konkrete Verhaltensregeln für Herren, die auf den Umgang mit ihren Untertanen abzielen. Interessant erscheint dabei die Tatsache, dass Thomasin auch den Untertan belehrt, auch für den Untertan konkrete Verhaltensweisen proklamiert. Schnell wird klar, dass das dominante Regulativ in dem Verhältnis des Herrn zu seinem Untertan Gott ist. Thomasin richtet seine Belehrung zunächst explizit an die Ritter („*des soltu, riter, volgen mir,*“, V. 7835), die in ihrem Verhältnis zu ihren Untertanen Verhaltensregel an die Seite gestellt bekommen. Grundtenor der Verhaltensregeln für die Untertanen: Bleibt in eurem Ordo.²⁴⁸ Ein Herr soll seinen „*eigenkneht*“ (V. 7865) nach „*mannes reht*“ (V. 7866) leben lassen, er soll Gott in ihm ehren (V. 7867). „Man soll von ihm so Dienst fordern, / dass man seines Menschseins eingedenk / ist, das von hohem Wert ist.“ (übersetzt nach Willms, V. 7868-7870). Ganz nach der Maxime 'Was du nicht willst, das man dir tu...' fordert Thomasin die Herren auf, von ihren Knechten nicht mehr zu verlangen, als sie selbst zu tun bereit wären, denn auch sie haben einen Herrn über sich.²⁴⁹ Wenn Thomasin hier von Herren spricht, dann gehe ich davon aus, dass er hiermit immer noch die Ritter anspricht, zumal das „*vertreten mit dem vuoz*“ (V. 7871) dessen, „[...] *der libt höher sitzen muoz / denne du in unsers herren rîche,*“ (V. 7872f.), also des Eigenknechts, als „*nibt riterliche*“ (V. 7874) bezeichnet wird. Das Entscheidende hierbei ist meines Erachtens, dass hier ein Perspektivenwechsel vorgenommen wurde: Thomasin belehrt jetzt die Untertanen, vor allem die Leibeigenen („*eigenkneht*“), und aus deren Sicht ist natürlich auch der Ritter ein Herr.

248 „*noch wil ich geben einen rât, / swelch man einen herren hât, / daz er gerne tuo swaz / er gebiutet: wizzet daz, / daz er minnert sine eigenschaft.*“ (V. 7839ff.)

„*swer mit vrede tuot durch den tac / des er nibt über werden mac, / mich dunket er habe guoten sin.*“ (V. 7847ff.)

249 „*dâ von sô gebiut nimère / dan du wellest daz dîn herre / gebiute dir: wan hâstu reht / ze gebieten dînem kneht, / daz selbe reht hât an dir / dîn herre, dâ von sô volge mir.*“ (V. 7881ff.)

5.5. Teil 8: Gottesdienst; „herren reht“ und der böse (ungerechte) Herr

In Teil 8 schildert Thomasin die Herrschaft in Verbindung mit dem Gottesdienst in der Kirche, dem Gebet. Dabei sticht die neutrale Gesinnung des Geistlichen Thomasin ins Auge, der keineswegs einseitig argumentiert, wie man das vielleicht erwarten würde. Thomasin spricht sich dafür aus, das Gebet in der Kirche kurz zu halten, denn Gott gefällt es keinesfalls, wenn man viel Zeit in der Kirche zubringt, während man in Gedanken längst auf dem Marktplatz ist (V. 10187ff.). Man soll nicht so viel Zeit in der Kirche verbringen, dass man darüber seine guten Taten vernachlässigt, denn *„wil er sūmen amme rehte / weisen unde arme knehte / unde wil durch got niht geben, / der hāt ein unnütze leben. / möht wir die tagzīt wol begēn / und mit guotem herz zu kirchen stēn, / daz diucht mich gar ein hērschaft.“* (V. 10209-10215). Der Geistliche Thomasin zieht den Gottesdienst nicht den Herrscherpflichten vor, die uns hier als *milte* („unde wil durch got niht geben“), *reht* und Gottesdienst entgegentreten. Thomasin fordert *„[...] māzeclīchen /ze kirchen sīn, diumüeteclīchen / und mit vorht, [...]“* (V. 10223ff.). Das in Teil 8 zentrale Thema der „*māze*“ regelt hier die Herrscherpflichten. Dass der Gottesdienst zu den Pflichten eines Herrn zählt, zeigt V. 10566ff.: *„ich hānz gelesen und vernomen / daz der gar ein herre ist / der got dienet zaller vrist.“*

In Abschnitt 6 von Teil 8 erfahren wir von der „*herren reht*“ (V. 10775). Thomasin erzählt die Geschichten von König „*Asswēr*“ und seinem Fürsten „*Āāman der tumber*“ (V. 10707), „*Nicānor*“ und schließlich „*Nabuchodonosor*“. Aufgrund von „*übermuot*“, der auch „*Āāman*“ und „*Nicānor*“ zu Fall brachte, wurde letzterer in ein Vieh verwandelt und fraß fortan Gras: *„swer niht behaltet herren reht, / der sol billīchen sīn kneht; / swer niht enkan man wesen, / der sol als ein vihe genesen.“* (V. 10775ff.). Der „*herren reht*“ wird also durch „*übermuot*“ verwirkt bzw. beeinträchtigt, denn das Recht bezeichnet hier sowohl die Rechte als auch die Pflichten der Herren. Der „*herren reht*“ meint hier die Herrschaft selbst, ist hier also ganz im Sinne Röckes zu verstehen.

Zu Beginn von Abschnitt 8 desselben Buches fasst Thomasin das bisher in diesem Teil Gesagte kurz zusammen. Dabei ist die Betrachtung des „*übermuot*“ und der „*hōhvert*“ an unterschiedliche Perspektiven geknüpft: *„[...] daz der übermüetec ist / der anders hērschet zaller vrist / dann er von rehte hērschen sol, / alsō ist der hōhvertic wol / der niht enwil under wesen / dem under dem er sol genesen.“* (V. 10987ff.). "Übermut" ist hier dargestellt als ein Laster des Superior, während der aufmüpfige Inferior die "Hoffart" realisiert. Das Laster „*übermuot*“ wird dann realisiert, wenn man anders herrscht, als man „*von rehte*“ herrschen

soll. Thomasin wird in diesem Zusammenhang ausführlicher: „*swer gebiut daz er niht sol, / der enhêrschet niht ze wol, / swer æver dem niht volgen wil / dem er sol, der hât hôhverte vil.*“ (V. 10993ff.). Nicht „*von rehte*“ herrschen heißt also, das zu gebieten, was man nicht gebieten soll, womit wohl die Rücksichtnahme auf das bereits angesprochene „*mannes reht*“ (V. 7866), das Willms als "Menschenrecht" übersetzt, gemeint ist.

Auch der böse Herr wird thematisiert. In V. 11039ff. schreibt Thomasin, einen bösen Herrn habe man selbst zu verantworten, aufgrund „*sîn selbes missetât*“ (V. 11041). Deshalb: „*wîse liut suln zaller stunde / merken dâ bî ir selber sunde.*“ (V. 11043f.). Dabei definiert einen bösen Herrn vor allem seine Unfähigkeit des „*wol rihten*“ (V. 11046), was auch schon in Teil 2 behauptet wurde. Der böse Herr wird von Thomasin in das Konzept des Gott gewollten Ordo eingliedert, wenn er dafür plädiert, dass man mit Demut die Taten dieses Herren erdulden und seinen Geboten Folge leisten soll (V. 11053ff.). Geduld, oder etwas treffender: Erdulden, ist das oberste Gebot für den Untertanen: „*der bæse rihtære ist gotes phîl / und gotes besem ist der guot.*“ (V. 11058f.). Der böse und der gute Richter werden einander metaphorisch gegenübergestellt als Gottes Pfeil und Gottes Besen, beide – also auch der Böse – von Gott kommend. Bezeichnend ist hier wieder die Tatsache, dass der Herr ausschließlich in seiner Richterfunktion gezeigt wird. Wer beiden, also dem guten wie dem bösen Richter, zuwiderhandelt, tut dies zugleich auch gegen Gott (V. 11060f.). In der anschließenden Zeitkritik geißelt Thomasin genau dieses Verhalten (V. 11065ff.). Die Missstände seiner Zeit haben für Thomasin ihre Ursache darin, dass einer dem anderen nicht mehr folgen will, weshalb wir „*âne meisterschaft*“ (V. 11087) sind, wodurch wir auch unsere Kraft, unseren Besitz und unsere Ehre einbüßen müssen (V. 11085ff.).

Den Stellenwert der Rede innerhalb der Herrschaft verdeutlicht Thomasin im Rahmen seiner Kritik an *Walther von der Vogelweide*.²⁵⁰ Herren, Dichter und Prediger sollen mit Bedacht sprechen (V. 11201ff.). Ein Herr soll nicht übereilt sprechen und handeln, sondern zuerst die Wirkung seiner Worte und Taten auf andere abwägen.²⁵¹

250 Gegen Walthers offenbar sehr erfolgreiche Polemik in seinen Opferstocksprüchen nimmt Thomasin Papst Innozenz III. in Schutz. Er betont mit Argumenten aus der Bulle *Quia maior* und einem Papstbrief vom 8. 1. 1216 die lauterer Absichten des Papstes (V. 11191ff.) und wirbt bei den deutschen Rittern und Fürsten sowie bei König Friedrich voller Leidenschaft für einen Kreuzzug (V. 11347-11830). Vgl. Cormeau, Thomasin von Zerklære, Sp. 901.

251 „*swenn ein herre iht redet ode tuot, / ern sol niht sô harte gâhen, / ern merke ê wie manz müge vervâhen.*“ (V. 11204ff.)

5.6. Teil 9: Rechtsprechung; Beratung; Drohen; Fehltrite

In Teil 9 wendet Thomasin sich dem Recht zu, das als ultimativer Maßstab charakterisiert wird: „*Daz reht ist über al / an allen dingen mâze, wâge, zal.*“ (V. 12375f.). Wie zu erwarten, wird auch hier wieder der Herr als Richter thematisiert: „*Er sol ame rehte gelichen / bêde di armen und di rîchen.*“ (V. 12429f.). Die Rechtsprechung des Herrn soll unterschiedslos sein, nicht zwischen arm und reich unterscheiden. Im Anklang an die den Schild König Ottos betreffende Metapher²⁵² fordert Thomasin, dass ein Herr die Fittiche seines Herzens ganz haben soll, d.h. vollständig, links und rechts, um sich vor ungleichem Urteil zu bewahren: Bauer, Knecht und Herr haben jeder ihr Recht. Der Herr solle mit seinen Fittichen so ausgeglichen schweben, dass der Arme wie der Reiche zu ihrem Recht kommen (V. 12445ff.). Der Herr wird aufgefordert, ein 'Pokerface' zur Schau zu tragen, ganz besonders bei Gericht. Sollen sich ohnehin auf dem Antlitz und im Gebaren eines Herrn weder Erbarmen noch Zorn abzeichnen, so gilt dies insbesondere „*amme geriht*“ (V. 12461).

Die Flügel des Herrn als Richter, mit denen er sich zu gerechtem Urteil aufschwingt, werden gebrochen durch: „*Barmunge, vorht, minn und unminn, / geheiz, gâbe, nît und unsin, / disiu dinc brechent gar / des gerihtes veder, daz ist wâr.*“ (V. 12483ff.). Erbarmen, Furcht, Minne und Unminne²⁵³, Befehl (Zwang), Geschenke (Bestechung), Neid und Torheit bewirken, „*daz ein man verliuset gar / sîn reht, daz ist wâr.*“ (V. 12491f.). In der Folge geht Thomasin genau auf das Erbarmen ein (V. 12501ff.), das man auch einem Mörder zuteil werden lassen soll, wenn das Gericht über ihn ergeht. Thomasin bedient sich zur Veranschaulichung dieser Forderung zweier Metaphern, die die Janusköpfigkeit des Geistlichen, der an einem weltlichen Hof dichtete, augenscheinlich macht und auch Rückschlüsse auf sein Zielpublikum zulässt. Zum einen vergleicht er, ganz Geistlicher, den Mörder dem Schaf eines Bauern, das ihm die anderen Schafe auffrisst. Der Bauer würde das Schaf töten, allerdings nicht ohne Leid dabei zu empfinden, kann doch kein Hirte den Tod eines seiner Schafe ohne weiteres verschmerzen (V. 12511ff.). Im zweiten Bild spricht Thomasin von einer Hand, die durch einen vergifteten Pfeil verwundet wird. Thomasin behauptet nun, würde er wissen, dass das Gift zum Herzen vordringt, wie es oft genug geschieht, würde er wollen, dass ihm die Hand genommen wird. Es wäre ihm

252 Thomasin weilte „*wol abte wochen unde mære*“ (V. 10477) am Hofe König *Ottos IV.*, was wohl im Rahmen von Ottos Zug zur Kaiserkrönung von August bis Anfang Oktober 1209 anspielt. An Ottos Schild mit dem Wappenbild von drei Löwen und einem halben Adler missfiel Thomasin, dass er ein Beispiel für *unmâze* abgab. Drei Löwen bedeuten „*übermuot*“, ein halber Adler „*scheidung*“ von der „*Ehre*“. (V. 10471ff.)

253 „*unminn*“ bezeichnet das Gegenteil von Minne in all ihren Bedeutungen. Aufgrund der Schwierigkeit, „*unminn*“ in einen einzigen Begriff zu übersetzen, wurde hier einer textnahen Übersetzung der Vorzug gegeben.

zwar Leid um sie, doch verliere er lieber seine Hand, als den Tod zu wählen (V. 12523ff.). Die hier verwendeten Metaphern sind einerseits dem geistlichen und andererseits dem kriegerisch-weltlichen Bereich entnommen, was als Indiz dafür gewertet werden darf, dass Thomasins Belehrungen umfassend sein, die (höfische) Gesellschaft in ihrer Gesamtheit adressieren sollen, wenn auch unübersehbar der Schwerpunkt dem Adel gilt.

Hat der Richter Erbarmen, so soll er schnell zu einem Urteil kommen. Fehlt ihm Erbarmen, so kann sein Richten nicht gut sein (V. 12543ff.). Dem Erbarmen zuwiderlaufen würde wohl auch ein Richter, der lachend sein Urteil fällt (V. 12553ff.). Nicht nur soll ein Herr Erbarmen und Zorn auf seinem Antlitz und in seinem Gebaren nicht erkennen lassen, sondern er soll Zorn noch nicht einmal aufkommen lassen. Wer mit Zorn richtet, schändet sein Gericht, welches fortan diese Bezeichnung nicht mehr verdient, sonder vielmehr Rache genannt werden sollte (V. 12559ff.). Thomasin warnt weiters vor „*blædekeit*“ ("Zagheit") und „*trâkeit*“ ("Trägheit"), die bewirken, dass man weniger tut als man sollte (V. 12571-12574). Derjenige, der „*nâch reht wil rihten wol*“ (V. 12574) soll sich vor diesen beiden Lastern bewahren.

Danach erteilt Thomasin den Herren, die ihr Land befrieden wollen, den Rat, in Erfahrung zu bringen, wer die Diebe „*behieltē*“ (V. 12577) (also in übertragenem Sinne: Wer den Dieben Unterschlupf gewährt), und diejenigen dann zu verurteilen. Denn ohne diese „*behalter*“ verflüchtigt sich die List der Diebe (V. 12575ff.). Es wäre durchaus denkbar, dass Thomasin bei den Herren, denen die Schaffung von Frieden in ihrem Land angelegen ist, das Beispiel Wolfgers von Erla vor Augen gehabt hat, der um die Landesherrschaft rang, und sich mit dem in Friaul schwelenden Fehdewesen herumschlagen musste.

Thomasin kommt abermals auf die Trägheit zu sprechen, indem er die Herren dazu ermahnt, ihr nicht zu unterliegen und ihr Gericht in ihrem Land „hin und her“ abzuhalten (V. 12853ff.). Ein Herr soll mit den Vorgängen in seinem Land bestens vertraut sein, weshalb seine Augen und sein Herz breiter sein sollen als sein Land.²⁵⁴

Dem Herrn, der in seinem Gericht nicht die Gewalt hat, die ihm rechtens zusteht, hält Thomasin das Beispiel des alternden Adlers vor Augen: Dieser fliegt solange hoch, bis ihm die Sonne seine Flügel entflammt, um sich danach in einen Brunnen zu stürzen,

254 „*ir sult ein dinc wizzzen wol, / sin ougen und sin herze sol / breiter sin dan sin lant.*“ (V. 12861ff.)

wodurch er sich erneuert. Diesem Beispiel folgend soll sich der Herr, der sein Volk und sein Land nicht bändigen kann, in Demut zu Gott hin erheben, mit Gebet und Güte, dass dieser ihm in seinem Richten und Tun helfe. Danach soll er wieder herabsinken und zur Tat schreiten (V. 12868ff.). Daraufhin betont Thomasin die Bedeutung der Gottesfurcht für den Herrscher. Diese kommt von der Minne - wodurch sie einer höfischen Gesellschaft als positiv motiviert erscheinen musste - und hat den Vorteil, dass derjenige, der sie besitzt, von „*aller slahet*“ (V. 12901) gefürchtet wird. Dagegen ist derjenige, der Gott nicht fürchtet, stets in Furcht vor allem befangen, was in der Welt existiert (V. 12899ff.). Auch wo sich „*üppekeit*“ zum Recht gesellt, ist das dem Recht abträglich (V. 12928ff.). Derjenige Herr soll niemanden fürchten, dem Gott Besitz und Ehre verliehen hat, und der sein Land rechtmäßig richtet. Handelt er aber Gott zuwider, so muss er voller Furcht sein, kann ihm doch dann leicht etwas misslingen (V. 12945ff.).

Thomasin geht nun genau auf die Bedeutung eines Rates ein, wenn er sagt, dass ein Gericht ohne Rat „*ze niht*“ (V. 13196) ist. Thomasin legt den Herren nahe, nicht übereilt zu handeln. Ohne vorher Rat eingeholt zu haben vollbringt selten jemand etwas Gutes (V. 12993ff.). Er nennt drei Gründe, warum man Rat einholen soll:

1. „*diu êrste, daz ein man siht niht / daz mit im ein ander siht.*“ (V. 13003f.).
2. „*diu ander, daz mans im gestêt.*“ (V. 13005). Das bedeutet wohl, dass ihm der Rat in der beratschlagten Sache beisteht, etwa in ihrer Durchsetzung oder Durchführung.
3. „*diu dritte, ob im missegêt, / sô beredent in die al / diez im rieten über al.*“ (V. 13006-13008) Misslingt dem Herrn das beratschlagte Vorhaben, so verteidigen ihn diejenigen, die ihm dazu rieten.

Danach nennt Thomasin drei Dinge, die der Herr am Rat erachten soll:

1. „*einz, daz er vernemen sol / swaz man im rætet wol.*“ (V. 13017f.). Der Herr soll den guten Rat erkennen, den man ihm erteilt.
2. „*daz ander, daz er scheid daz, / welher habe gerâten baz.*“ (V. 13019f.). Der Herr soll den besten Rat herausfiltern.

3. „*daz drite, daz er gedenke snelle / waz er danne tuon welle.*“ (V. 13021f.). Der Herr soll nach erteiltem Rat schnell zu Werke gehen.

Der Herr soll hinsichtlich der Beschaffenheit des Rates auf Authentizität achten, und zwar einerlei, wer den Rat erteilt: ob Arm oder Reich, Jung oder Alt.²⁵⁵ Kritisch bemerkt Thomasin, dass, obwohl der Verstand eines Mannes nicht im „*guot*“, sondern im „*muot*“ begraben liegt, die Herren doch eher den Rat eines Reichen suchen und den Armen als Ratgeber leicht übersehen (V. 13050ff.). An späterer Stelle vergleicht er den Reichen, der keinen guten Rat erteilen kann, mit einem hölzernen Bild, geschmückt mit Gold und Edelsteinen, neben dem die Herren den armen Weisen nicht wahrnehmen (V. 13129ff.). Hat ein Herr erst einmal einen Rat zum Besten erkoren, so soll er das nicht zu schnell kundtun. Solange er nicht eröffnet, welchem Rat er nun folgen will, solange befindet sich dieser in seiner Gewalt.²⁵⁶ Thomasin will hier, wie ich glaube, sagen, dass ein Herr solange nicht an einen erwählten Ratschlag gebunden ist, solange er seine Wahl nicht kundtut. Der Ratschlag bleibt in der Verfügungsgewalt des Herrn, der weiterhin abwägen kann, wie er handeln wird.

Ein weiser Herr soll denjenigen, der ihm einen Rat erteilt, ermutigen. In Furcht hat noch selten jemand einen guten Rat erteilt (V. 13141ff.). Weiters soll man denjenigen, den man um Rat bittet, nicht drängen (V. 13151f.). Man soll lange darüber nachdenken, wie man handle, doch hat man einen Entschluss gefasst, soll man ihn schnell in die Tat umsetzen (V. 13159f.), denn: „*daz hiute wære wol getân, / sol man von rehte morgen lân.*“ (V. 13167f.). Ein Herr, der sich in Beratungen befindet, soll alles andere außer Acht lassen (V. 13169ff.).²⁵⁷ Vor dem Einholen des Rates soll der Herr zuerst die Treue des Ratgebers prüfen (V. 13177ff.).

In Abschnitt 6 dieses Teiles stellt Thomasin die Behauptung auf, dass das Gericht nur durch das Recht motiviert sein soll. In allen anderen Fällen darf das Gericht nicht als solches bezeichnet werden (V. 13201ff.). Beispiele für solche Fälle sind das durch Minne, Freundschaft und Ruhm motivierte Gericht: „*ez mac sinn namen niht wol hân, / ez enwerd durch reht getân.*“ (V. 13209f.). Außerdem soll man sich bei Gericht vor Prahlerei, Ruhm („*ruom*“) und Gewinn („*gewin*“) hüten (V. 13211ff.).

255 „*man sol vernemen harte wol / an dem râte reht geliche / waz der arme und der rîche, / waz der junge und der alt / sprechen well. man sol si halt / manan daz si sprechen gar / waz si dunke. [...]*“ (V. 13034ff.)

256 „*ein herre sol offen niht ze snelle / welhem râte er volgen welle: / er hât in sime gewalt den rât / die wil ern niht geoffent hât.*“ (V. 13079ff.)

257 „*Swenne ein herr ze râte ist, / sô sol er im zuo der vrist / lâzen wesen vil unmare / anderiu dinc und andriu mere.*“ (V. 13169ff.)

Thomasin vermerkt, dass es einem Herrn übel ansteht, wenn er viel droht. Diesen Herrn vergleicht er einem Donnergrollen ohne Blitz (V. 13239ff.). Ein Herr der droht, ohne diesem Drohen tatkräftig Nachdruck zu verleihen, ähnelt diesem Naturschauspiel. Das Drohen eines solchen Herrn wiegt einen in Sicherheit, weiß man doch genau, dass „*er tuot drönde uf vil gar / daz er mit werc niht tuon getar.*“ (V. 13259f.). In diesem Zusammenhang erzählt Thomasin die Fabel vom „*ôrohten Baldewîn*“ ("langohrige Baldewin") (V. 13261ff.), dem Esel Baldewîn, dessen furchteinflößendes Geschrei die Tiere des Waldes verängstigt, bis der Wolf, der Baldewin zuerst für den leibhaftigen Teufel hält, die Kühnheit aufbringt und ihn beißt, worauf der Baldewin keine Reaktion zeigt. Deshalb solle sich kein „*vrum man*“ verhalten wie der Baldewin. Thomasin spricht sich dafür aus, das Tun mit mäßigem Drohen zu verrichten (V. 13379ff.). Derjenige setzt das Drohen wohl, den man danach auch fürchten muss (V. 13383f.). Auch dem Drohen wird durch die „*mâze*“ die richtige Intensität verliehen.

In Abschnitt 7 nimmt Thomasin auf Fehltrüben Bezug, die aus Leichtgläubigkeit begangen werden. Er nennt drei Arten von Fehltrüben: Unrecht, das man ohne Wissen verübt; Unrecht, das man mit „*gewizzem muot*“ (V. 13432) begeht und Unrecht, das man nicht verhindert (V. 13430ff.). Die erste Art des Unrechts bezeichnet Fehltrüben, die auf „*tærschem muot*“, „*snelheit*“, „*trâkeit*“, „*zorn*“, „*baz*“ oder „*liebe*“ beruhen (V. 13437ff.). Der Richter ist hier also zu dumm, ein gerechtes Urteil zu fällen, oder er nimmt sich nicht ausreichend Zeit, um zu einem gerechten Urteil zu gelangen oder ist gar zu träge dafür, oder aber er ist emotional beeinträchtigt. Hinsichtlich des ohne Wissen verübten Fehltrübens empfiehlt Thomasin dem Herrn, sich so zu verhalten, als hätte er es nicht bemerkt, um es danach sehr schnell wieder gut zu machen.²⁵⁸ D.h. also, ist ein Fehltrüben unterlaufen, so soll es der Richter nach dem Bewusstwerden desselben nicht öffentlich bekanntgeben, da er sonst seine Autorität untergraben würde.²⁵⁹ Warum erteilt Thomasin einen solchen Rat? Nun, wenn man das Volk flehentlich bittet, wird es eitel. Dabei verhält es sich ähnlich wie ein Kind: wenn man es geschlagen hat, soll man es nicht zu schnell trösten.²⁶⁰

258 „*swelich herre unreht getân hât / ân sin wizzen einem man, / der tuo sam er niht abte dran / und wiedzertuoz doch barte drât.*“ (V. 13472ff.)

259 Vgl. Ruff, *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerclaere*, S. 256f.

260 „*war umbe gib ich solhen rât? / dâ wirt daz volc gewisliche, / ob man es vléget, nætliche: / swenn man daz kint geslagen hât, / man sol ez triuten niht ze drât.*“ (V. 13476ff.)

5.7. Teil 10: 'Finanzmanagement'

Hinsichtlich des Verfahrens mit Rücklagen unterscheidet Thomasin zwischen „*ein herre*“ und „*ein ander man*“ (V. 14206). Der „*ander man*“ bezeichnet hier einen Ritter, dem es Thomasin zugesteht, die Einnahmen eines Jahres vollständig auszugeben. Als Beispiel für einen Herrn nennt Thomasin einen Fürsten, für den sich das Verhalten des Ritters nicht ziemt. Jeder Herr soll zu Jahresende etwas in seine Kammer legen, d.h. Rücklagen tätigen. Er soll dies für den Fall eines hereinbrechenden Krieges tun. Müsste er dann „*dem vriunde*“ mehr nehmen als es der Feind tut, dann wäre das weder höfisch noch gut.²⁶¹ Vom Fürsten wird also vorausschauendes Denken erwartet, sodass ihn ein Krieg nicht unvorbereitet überrascht.

Darauf folgt abermals eine Herrenkritik. Die Herren halten sich zwar daran, ihre Schatzkammer zu füllen. Doch wenn sie in die Lage kommen, einen Teil davon für die Ehre ihres Landes und ihre eigene Ehre zu opfern, so wollen sie diesen Aufwand auf ihre eigenen Leute abwälzen (V. 14223ff.). Obschon auch den Herren, kreidet Thomasin dieses Fehlverhalten doch eher denjenigen an, die es gutheißen und den Herrn mit Lob bedenken: „*ist ein herre arc und âne pris, / sô spricht man 'herre, ir sit wîs, / daz ir iuwer guot behalten kunt.*“ (V. 14235ff.). Dadurch narrt der Bösewicht den Herren, dessen Geiz weithin bekannt ist, wenngleich er selbst ihn nicht bemerkt. So hält sich manch einer für achtbar, was er nicht täte, würde man in seiner Gegenwart so sprechen wie hinter seinem Rücken: „*zewâr, / daz bringet si in die stricke / daz die herren wænent dicke / daz diu tærscheit milte si / und erge wîstuom, daz merket wî: / wan ich muoz di rede lân / und heven die dritten regel an.*“ (V. 14252ff.). Falsches Lob lässt Torheit als Milde erscheinen und Geiz als Weisheit. Man gewinnt auch den Eindruck, als hätte Thomasin sich noch einigen Frust mehr von der Seele zu schreiben, wenn er sich selbst maßregelt („*ich muoz di rede lân*“) (V. 14257).

6. Zusammenfassung

Wie ich gezeigt habe, spricht Thomasin im Rahmen seiner Herrenlehre in Teil 2 eingangs von drei verschiedenen Personengruppen, die ich auf ihre Eignung als potentielle Herrschaftsträger hin untersucht habe: Fürsten, Herren und Ritter. Ich gehe

261 „*des sol er phlegen / dâ von, daz er niemen tuo wê, / ob in ein urliuqe ane gê / durchs landes vrumen unde êre. / wan solder danne nemen mære / dem vriunde dan der vient tuot, / der wær weder hüffsch noch guot.*“ (V. 14216ff.)

dabei aus oben genannten Gründen von einer synonymen Verwendung von Fürst und Herr aus, was wiederum meines Erachtens dazu berechtigt, hinter beiden Begriffen die Gesellschaftsschicht des Hochadels zu vermuten. Diese Feststellung allein wäre bereits ausreichend, um beide, Fürsten wie Herren, als Herrschaftsträger zu erkennen. Hinzu kommt, dass die an erster Stelle in Teil 2 erteilten Lehren an die Herren das „*reht*“ zum Inhalt haben, also die Rechtsprechung (die Komplexität des Rechtsbegriffs habe ich darzulegen versucht; in den Belehrungen in Teil 2 dominiert allerdings die Rechtsprechung, neben der Friedenswahrung die zentrale Herrenpflicht). Der Ritter wurde ebenfalls als Herrschaftsträger identifiziert, wenn Thomasin ihn in Teil 6 mit Volk und Untertanen ausgestattet schildert. Allerdings spricht er in diesem Zusammenhang nicht von Herrschaft, und auch die Belehrungen für den Umgang mit den Untertanen, die er explizit an den Ritter richtet („*des soltu, riter, volgen mir,*“, V. 7835), sind sehr allgemeiner Natur und an keiner Stelle konkret. Es wäre nun durchaus denkbar, dass in Thomasins Konzeption des Rittertums der Dienstgedanke im Vordergrund steht, weshalb die Belehrungen, die die Funktion des Ritters als Herrschaftsträger betreffen, auf ein Minimum reduziert werden und keine Aufnahme in die Herrenlehre in Teil 2 finden. Das würde durchaus mit der historischen Realität korrespondieren: Wie gezeigt wurde, blieb selbst in der Blütezeit des Rittertums unter den Staufern der wesentliche Inhalt des Ritterbegriffs die Dienstbindung an den Herrenhof, weshalb auch in dieser Periode zwischen Herren und Rittern unterschieden wurde.

Herren und Ritter unterliegen im *Welschen Gast* denselben Wertvorstellungen („*swaz den riter lastert gar, / dâ wirt der herre niht von gêrt, / wan swaz des rîters ist unwert, / daz kumt niht dem herren wol, / und swaz den herren zieren sol, / daz muoz gezierde dem riter sîn.*“ [V. 2006-2011]), was sich dadurch erklären lässt, dass sich seit der Zeit der Kreuzzüge der Hochadel zum Rittertum bekannte, was zur Folge hatte, dass das Rittertum als sozial heterogene Gruppe nun vom Einschildritter bis zum Kaiser reichen konnte. Seit der Abschließung des Ritterstandes durch Kaiser Friedrich II. im Jahre 1231 beschränkte sich der Ritterstand auf den niederen Adel, der sich größtenteils aus Ministerialen zusammensetzte, während der hohe Adel sich betont über ihn erhob. Der *Welsche Gast* kommt dieser Situation meiner Meinung nach schon sehr nahe (auch mit seiner Entstehungszeit 1215/16 liegt er in unmittelbarer Nähe des Jahres 1231), nimmt sie gewissermaßen vorweg, wenn auch nicht in vollem Ausmaß: die Seifenblase, die Herren und Ritter in ihren Wertvorstellungen vereint, ist kurz vorm Zerplatzen, nur ein kurzer Hinweis (V. 2006-2011) verbürgt diese Einigkeit. Über weite Strecken des Werkes reckt der Hochadel bereits den Kopf über seine Ritter.

Die Herrschaft selbst wird im *Welschen Gast* in zweifacher Weise dargestellt: zum Einen wird sie abstrakt aufgefasst und in das Moralsystem des Werkes eingeordnet. Sie zählt zu den fünf Dingen („*vümf dinc*“) außerhalb des Leibes („*adel, maht, richtuom, name, hêrschaft*“, V. 9740). Als Teil dieser fünf Dinge obliegt die Pflege der Herrschaft sowohl der Seele als auch dem Verstand. Im Rahmen der Einordnung der Herrschaft unter die "sechs Dinge" („*sehs dinc*“) wird sie mit zwei Lastern in Verbindung gebracht: „*hôhvarf*“ ("Hoffart") und „*übermuot*“ ("Übermut"), wobei Übermut in der Konzeption Thomasins mehr als bloß ein Laster gewesen sein dürfte. Man möchte geradezu annehmen, der Übermut stelle neben dem Laster eine eigene Kategorie dar, wenn Thomasin in einer Gegenüberstellung einerseits die Tugend nennt, und andererseits das Laster und den Übermut, die beide nicht zu Gott führen. Die „*sehs dinc*“ sind „*übel unde guot*“, d.h. je nachdem ob sie sich im Besitz eines moralischen oder unmoralischen Mannes befinden, zeitigen sie eine positive oder negative Wirkung. Während Herrschaft im Besitz eines unmoralischen Mannes zu "Hoffart" und "Übermut" führt, zeichnet sie sich im Besitz eines moralischen Mannes durch die Tugend der "Demut" aus. Die "sechs Dinge" sind das Werkzeug des Teufels, des „*niderst übel*“, der sie Haken gleich verwendet und den Mann von den Tugenden („*guot gar*“), die die Treppe zu Gott („*oberstex guot*“) bilden, hinunter zieht zu den Lastern („*übel gar*“), die als Treppe zu ihm selbst führen. Zu den beiden mit der Herrschaft in Verbindung gebrachten Lastern "Hoffart" („*hôhvarf*“) und "Übermut" („*übermuot*“) tritt im Rahmen der Kettenmetapher ein weiteres Laster: die „*smâcheit*“ ("Schmach"). Die Herrschaft wird hier als Verbindungsglied („*underbant*“) der Kettenglieder "Übermut" und "Schmach" geschildert.

Neben der Eingliederung der Herrschaft als Abstraktum in das moralische System des *Welschen Gastes* wird sie aber auch in ihren konkreten Ausformungen geschildert. Konkret ist die Herrschaft, wie oben gezeigt, nur für die Herren, den Hochadel. Der Herr wird zuvorderst in seiner Funktion als Richter angesprochen. In der Ausübung dieser Funktion unterscheidet sich der gerechte vom ungerechten Herrn. Der ungerechte Herr übt seine Richterfunktion zaghaft aus, was zur Folge hat, dass das Volk dumm wird. Beide Herren, der gerechte wie der ungerechte, sind von Gott kommend: der böse Richter ist "Gottes Pfeil", der gute Richter "Gottes Besen". Obwohl auch der ungerechte Herr gottgewollt ist, trennt uns seine Lasterhaftigkeit von Gott, indem er uns selber lasterhaft macht. Gott ist überhaupt in vielfacher Hinsicht für die Herrschaft ein bestimmender Faktor. Zuerst einmal wird jede Herrschaft von Gott verliehen, weshalb ein Streben nach ihr nicht lohnt. Die konkreten Verhaltensregeln für die Herren, die Thomasin aufstellt, betreffen den Umgang mit ihren Untertanen: hier ist Gott das

Regulativ, er zieht gewissermaßen die Grenzen der Herrschaftspraxis der Herren. Gott selbst wird als das Idealbild eines friedvollen Herrn dargestellt, der für die Durchsetzung seines Willens keinerlei Gewalt bedarf, einzig der Macht des Wortes „*tuō*“. Die Herrschaft wird zudem zu dem Gottesdienst in Beziehung gesetzt, wobei die „*māze*“ hier regulierend tätig wird. Überhaupt bilden „*milte*“, „*reht*“ und Gottesdienst die zentralen Herrscherpflichten im *Welschen Gast*.

Die Herrschaft, nach der man ja ohnehin nicht zu streben braucht, weil sie Gott verleiht, wird zudem als Bürde für ihren Träger dargestellt: „*der mit hêrschaft bekumbert ist*“ (V. 3071). Der moral-systematischen Charakterisierung der Herrschaft als „*übel unde guot*“ widerspricht Thomasin, wenn er sagt, Herrschaft sei nichts Gutes, weil sie außerhalb der Grenzen des eigenen Reichs nicht erkannt wird. Im Bereich der konkreten Ratschläge Thomasins ist die Gleichsetzung der Begriffe Herrschaft und Ehre zu beobachten.

IV. Die Darstellung der Herrschaft im *Audacht Morainn* und im *Welschen Gast*: ein Vergleich

An dieser Stelle seien nun die verschiedenen, in beiden Werken getroffenen Aussagen hinsichtlich der Herrschaft einander gegenübergestellt, um auf etwaige Gemeinsamkeiten oder Unterschiede aufmerksam zu machen. Der sehr unterschiedliche Umfang beider Werke veranlasst mich, die Hauptcharakteristika des *Audacht Morainn* als des weit kürzeren Werkes als Ausgangspunkt heranzuziehen, um danach den *Welschen Gast* auf das Vorhandensein oder Fehlen von Entsprechungen zu untersuchen. Den Anfang wird hierbei die Wahrheit machen, die ja als *fír flaithemon* das Hauptthema des *Audacht* stellt. Danach werde ich auf den Zusammenhang zwischen der moralischen Konstellation des Herrn und des Reiches in seiner Substanz eingehen, der im *Audacht Morainn* als wesentlicher Aspekt des *fír flaithemon* ausführlich dargestellt wird. Wie ich zeigen werde, ist dieser Zusammenhang durchaus auch im *Welschen Gast* präsent und gestaltet. Den Abschluss bilden einige Gedanken zur Richterfunktion des Herrn, die beiden Werken als die zentrale Herrscherpflicht gilt.

1. Wahrheit

Wie bereits gesagt, gibt die Wahrheit das zentrale Thema des *Audacht Morainn* ab. Allerdings stellt die Wahrheit gewissermaßen nur eine Seite der Medaille dar. Denn *fír flaithemon* umfasst neben der Wahrheit ja auch die Gerechtigkeit, wie die Übersetzung "Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs" zum Ausdruck bringt. Deshalb sind meines Erachtens die beiden Blöcke innerhalb des *Audacht*, die emphatische Apostrophierung von *fír flaithemon* (§§ 12-21, 24-28) und die mit „*Ad-mestar*“ eingeleiteten Paragraphen 32-52, als komplementär aufzufassen, ließe sich doch der Inhalt beider Blöcke unter dem Begriff *fír flaithemon* subsumieren. Im Rahmen des „*Ad-mestar*“-Blocks geht es um die Fähigkeit des Schätzens und Bewertens, also um die Evaluation von - grob gesagt - „*creations of the creator*“ (AM, §32), wobei sowohl Mensch als auch Natur als "Schaffender" gemeint sind. Paragraph 32 weist auf die Bedeutung einer korrekten Evaluation hin: „*Tell him, let him estimate the creations of the creator who made them as they were made; anything which he will not judge according to its profits will not give them with full increase.*“.

Nachdem ich mich dem *fír flaithemon* bereits ausführlich gewidmet habe, gehe ich nun zum *Wälschen Gast* über. Auf die Wahrheit kommt Thomasin im Rahmen der Ausgestaltung der „*unstæte*“ in Teil 2 zu sprechen. Allerdings bildet die Wahrheit nicht den Hauptgegenstand seiner Ausführungen, sondern sie stellt lediglich das Gegenteil der Lüge dar. Die Lüge jedoch ist das Laster innerhalb der Familie der Unstaete, das den Herrn am übelsten ansteht: „*swenn ich an der unstætekeit / gesleht gedenke, swer ichs einen eit, / ichn vinde under allm ir künne / des ich den herren wirser gönne / denn liegen, daz geloubt vür war: / lüge ist mir widerzæme gar.*“ (V. 2039-2044). Der Herr sollte eigentlich Recht und Wahrheit beibringen, wie Thomasin meint: „*der amme reht uns wisen solde / und an der wårheit, ob er wolde, / gît uns der lüge bilde gar, / wan er seit selbe selten wår.*“ (V. 1991-1994).

Wir sehen also, dass die Wahrheit in beiden Werken zur Gestaltung kommt. Allerdings gibt es doch beträchtliche Unterschiede in der Art und Weise, wie dies geschieht: Im *Audacht* ist die Wahrheit zusammen mit der Gerechtigkeit des Herrschers das zentrale Thema, *fír flaithemon*, während sie im *Wälschen Gast* der „*unstæte*“ untergeordnet und bloßes Gegenteil der Lüge ist, ohne eine weitere Ausgestaltung zu erfahren. Im *Audacht* steht die Wahrheit in Gestalt des *fír flaithemon* in einem sakral-magischen Kontext, ist sie ein bedeutender Aspekt irischen Sakralkönigtums, während sie im *Wälschen Gast* rein profanen Charakters ist.

2. Herr und Reich

In der irischen Literatur gibt sich der gerechte Herr, der *fírfhlaith*, nicht nur durch seine moralische Makellosigkeit in Form des *fír flaithemon* zu erkennen, sondern von ihm wird zusätzlich körperliche Makellosigkeit (vgl. „blemished king“) gefordert. Die körperliche Unversehrtheit des Königs ist vor allem der narrativen Literatur ein wichtiges Anliegen, wohingegen das Zeugnis historischer Quellen, die mit körperlichen Mängeln behaftete Könige auflisten, diese Forderung keinesfalls unterstützt, wie gezeigt wurde. Auch im *Audacht Morainn* wird der Forderung nach körperlicher Makellosigkeit kein Raum gegeben. An den Stellen, wo man eine etwaige Forderung dieser Art erwarten würde, vgl. die Paragraphen 55 und 56, die das Ideal eines Herrschers adjektivisch und substantivisch beschreiben, findet sich kein Hinweis, der eindeutig in die Richtung körperlicher Makellosigkeit interpretiert werden könnte. Am ehesten könnte man hierfür noch §56 heranziehen, der die zehn Dinge auflistet, die die Ungerechtigkeit eines

Herrschers auslöschten. Als eines dieser zehn Dinge wird die Nachkommenschaft genannt, die nur von einem zeugungsfähigen Mann erwartet werden kann. Zeugungsfähigkeit setzt zumindest ein gewisses Maß an Gesundheit und körperlicher Unversehrtheit voraus. Körperliche Vorzüge finden sich außerdem in der Beschreibung *Feradach Find Fechnachs*, der in §3 als „vigorous“ bezeichnet wird. Beide Belege sind allerdings weit entfernt von der Forderung nach körperlicher Makellosigkeit. Im *Audacht* ist somit *fír flaitheon* die einzige Verbindung des Herrn/Herrschers mit seinem Reich. Das *fír flaitheon* wirkt über den Herrscher, der gewissermaßen als Kanal instrumentalisiert wird, auf die Substanz seines Reiches ein, auf die menschliche, tierische und natürliche²⁶² Sphäre des Reiches.

Im *Welschen Gast* sind es ebenfalls einzig die moralischen Anlagen des Herrn, die Einfluss auf sein Reich ausüben. Und ähnlich wie im *Audacht*, reagiert das Reich in seiner menschlichen und natürlichen Substanz. Die „unstæte“ der Welt ist von den Herren verschuldet: „waz ist unstæte? herren schande, / irresal in allem lande.“ (V. 1837f.). Diese Verse bringen sehr eindringlich zum Ausdruck, welche Auswirkungen die Schande der Herren nach sich zieht: Irrung, Schaden im Land, wobei „in allem lande“ allgemein formuliert ist und offen lässt, wie konkret die Irrung sich manifestiert, also in unserem Fall: ob die menschliche oder die natürliche Sphäre davon betroffen ist. Allerdings spricht Thomasin an späterer Stelle davon, dass die Welt unserem Beispiel folgt und eine „unstæte site“ angenommen hat. Diese schildert Thomasin anhand von Naturerscheinungen, genauer gesagt Wetterphänomenen:

„alsô ist diu werlt gar
 nâch unserm willen manicvar
 worden, untriu und unstæte:
 daz ist durch unser missetæte.
 diu werlt wart gar stætic gemacht,
 nu hât si niht an stæte kraft,
 daz mac sehen swer der wil.
 der werlde unstæte ist harte vil:
 sumers ist uns vor schûrwer wê;

262 Im Grunde ist es nicht sinnvoll, zwischen tierischer und natürlicher, also die Natur betreffender Sphäre zu unterscheiden, stellen diese doch ein komplementäres Ganzes dar, wie §20 verdeutlicht: „It is through the justice of the ruler that abundance of fish swim in streams.“

winters vor ise und vor snê;
hiute ist regen und morgen wint,
die uns oft beidiu schade sint;
der donerslac nâch liehtem blicke
der bringet vinster tôde dicke;
ich sihe daz es vil ofte snît
hin gegen des sumers zît,
vil ofte ouch vil heiz ist,
und kumt der vrost in kurzer vrist.
uns koment wolken dick ze lône,
swenn uns daz weter dunket schône.
diu werlt hât unstaete site,
unser unstaete si volgt mite.“ (V. 2147–2168)

Im Zuge meiner Arbeit entstand nun folgende Hypothese: Die unstaete der Herren springt im *Welschen Gast* über auf die Natur, die auch davon befallen wird. Im *Audacht* hingegen revoltiert die Natur bei *gâu flaitheimon*, und gedeiht bei *fîr flaitheimon*. Natur und Gesellschaft scheinen mit der „von elementarer Macht erfüllte[n] Kraft“ der Wahrheit²⁶³ verbunden, scheinen Indikatoren gerechter/ungerechter Herrschaft zu sein und keine Ausflüsse derselben. Die Reaktionen der Natur auf die Herrschaft des Herrn sind eben Reaktionen, keine durch ein Übergreifen des Wesens der Herrschaft hervorgerufenen Aktionen, wie im *Welschen Gast*. Auf den Punkt gebracht: Zwischen den Wetterphänomenen im *Welschen Gast* und der mit „unstaete“ behafteten Herrschaft besteht eine Verbindung, wo hingegen im *Audacht* eine Verbindung zwischen der „kosmischen Größe“ Wahrheit und den Sphären der Natur und Gesellschaft besteht, und keine mit der Herrschaft.

Dass moralische Verfehlungen seitens der Herren vom Volk mitgetragen werden, also auch die menschliche Sphäre von ihnen betroffen ist, spricht Thomasin deutlich aus: „*tuon ich unreht, deist mîn eine: / der vürsten sünde diust gemeine.*“ (V. 1719f.). Er exemplifiziert diesen Missstand an seiner eigenen Person:

²⁶³ Hartmann: Was ist 'Wahrheit'?, S. 308ff.

*„hât mîn herre unstæten muot,
 ich muoz ze der unstætekeit
 mit samt im sîn bereit.
 swenn mîn herre hiute gihet,
 er welle morgn von hinnen niht,
 sô kumt im hint ein ander muot
 daz in dunket aver guot
 daz er morgen var anderswar,
 sô muoz ich danne aver dar.“ (V. 2130–2138)*

3. Der Herr als Richter

Die Richterfunktion des Herrn ist ein zentraler Bestandteil beider Werke. Allerdings gestaltet sich diese in je unterschiedlicher Ausprägung. Innerhalb des „*ad-mestar*“-Blocks des *Audacht Morainn* (§32–52) geht es um die Fähigkeit des Schätzens und Bewertens, und zwar der Natur („*earth*“, „*yew*“, „*cattle*“, „*milk-yield*“, „*corn*“, „*streams*“, „*soil*“, „*sheep*“, „*pig*“), menschlicher Erzeugnisse („*iron*“, „*copper*“, „*silver*“, „*gold*“) und schließlich der Menschen selbst („*war-bands which accompany a true lord*“, „*unfree persons [and] serving companies*“, „*old men*“, „*fathers and mothers*“) sowie deren Rechte:

„Let him estimate the fees of every craftsman for firm articles [and] well-made objects.“ (AM, §50)

„Let him estimate the right and justice, truth and law, contract and regulation of every just ruler towards all his clients.“ (AM, §51)

„Let him estimate the proper honour-price of every grade of free and base nemed-persons.

(I have failed, I am made to blush.)“ (AM, §52)

Wie auch schon jene Paragraphen, die das *fír flaithemon* gestalten (§§12–21, 24–28), betrifft der „*ad-mestar*“-Block die Substanz des Reiches in ihrer Gesamtheit, d.h. die Sphären der Natur und der menschlichen Gesellschaft. Dies spricht wiederum dafür, dass die Gerechtigkeit des Herrn, wie sie im „*ad-mestar*“-Block gestaltet wird, und die Wahrheit des Herrn in den das *fír flaithemon* betreffenden Paragraphen als komplementär aufzufassen sind, wie ich das bereits in der Einleitung angedeutet habe und wie es auch in der Übersetzung des *fír flaithemon* als "Wahrheit/Gerechtigkeit eines

Herrn/Königs" zum Ausdruck kommt.

Die die Richterfunktion des Herrn betreffenden Ratschläge sind nur innerhalb ihrer magisch-sakralen Sphäre konkret, und konkret nur hinsichtlich ihrer Wirkung. Die Wirkungen erscheinen dabei nicht als durch die aktive Tätigkeit eines Herrschers herbeigeführt, sondern vielmehr entsteht der Eindruck, die Wahrheit/Gerechtigkeit ist etwas a priori vorhandenes, das durch sein Vorhandensein ohne das Zutun seines Trägers wirkt und tätig wird, also ganz im Sinne Hartmanns, der die Wahrheit als eine „ihnen [den Kelten] gegenüberstehende von elementarer Macht erfüllte Kraft“²⁶⁴ definierte. Man könnte sagen, das Göttliche wirkt durch den König, dessen Inauguration ihn mit diesem verbindet. 'Handwerkliches' Geschick wird vom König in den „*ad-mestar*“-Paragrafen verlangt, wo er aktiv tätig wird im Schätzen und Bewerten seines Reiches. Im *Audacht* geht es also vordergründig nicht so sehr um die Rechtsprechung als Herrscherfunktion, sondern vielmehr um eine Art der Rechtswahrung, die einerseits durch die moralische Veranlagung des Königs (*fir flaitheomon*) passiv, und andererseits aktiv durch dessen Verwirklichung seiner Gerechtigkeit („*ad-mestar*“-Block) bewerkstelligt wird.

Im *Welschen Gast* definiert sich die Richterfunktion des Herrn in erster Linie über die Rechtsprechung. Vor allem der dem Recht gewidmete neunte Teil des Werkes enthält konkrete Ratschläge für das angemessene Verhalten zu Gericht: das Kontrollieren der Emotionen, das Gewähren von Erbarmen auch verurteilten Mördern gegenüber (ohne jedoch dadurch das Gericht zu brechen!), mäßiges Drohen und die Bedeutung der Beratung. Der Richter, der des Löwen Mut und des Adlers Auge braucht, etabliert das Recht nicht passiv, trägt keine Anlagen in sich, die ohne sein Zutun Recht schaffen, dem Recht zu seiner Geltung verhelfen. Er muss aktiv tätig werden, und dafür werden ihm eine Reihe ganz konkreter Regeln an die Seite gestellt.

264 Hartmann, Was ist 'Wahrheit?', S. 308.

V. Conclusio

Zu welchem Ergebnis gelangt man nun, nachdem man zwei Werke, deren Entstehungszeiten ein halbes Jahrtausend auseinanderliegen, hinsichtlich ihrer Gestaltung der Herrschaft miteinander verglichen hat? Trotz der Verschiedenartigkeit der Gesellschaften (die Feudalgesellschaft auf der einen und das Irland der Kleinkönigreiche auf der anderen Seite), und trotz der gänzlichen Unterschiedlichkeit der den Werken zugrunde liegenden Herrscherkonzeptionen (Landesherr und Sakralkönig) sind doch Gemeinsamkeiten erkennbar, die in der Natur eines Herrschaftsverhältnisses begründet liegen: Zur Gestaltung kommt die Gegenseitigkeit, die wohl einem jeden Herrschafts-verhältnis innewohnt, das Herrschen und Beherrschtwerden. Die Beeinflussung des Reichs in seiner Substanz durch den Herrscher hat jedoch unterschiedliche Schwer-punkte: im *Audacht* sind die Sphären der Natur und der Gesellschaft gleichermaßen betroffen, während im *Welschen Gast* überwiegend der Herrscher in seinem Verhältnis zu seinem Volk, seinen Untertanen gezeigt wird. Die Schilderung von Wetterphänomenen, die das Ergebnis der „*unstäte*“ der Herren sind, hat bei Thomasin nicht die gleiche Tragweite innerhalb seines Werkes wie dies im *Audacht Morainn* der Fall ist, wie ich in meiner Hypothese innerhalb des vorangegangenen Vergleichs darzulegen versucht habe. Auch die Richterfunktion der Herren ist in beiden Werken von zentraler Bedeutung und nimmt in beiden Werken breiten Raum ein, wobei auch hier unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt werden: Ist es im *Welschen Gast* vor allem die Rechtsprechung, die das Richteramt des Herrn definiert, so geschieht dies im *Audacht Morainn* durch die Evaluation, das korrekte Bewerten. Konstruiert der *Welsche Gast* ein umfangreiches, verzweigtes Moralsystem, das als theoretischer Überbau der einzelnen konkreten Regeln fungiert, und dem als Bestandteil auch die „*herrschaft*“ angehört, ist im *Audacht* kein derartiges System vorhanden. Der einzige moralische Anspruch, den das Werk an den von ihm adressierten König stellt, ist *fír flaitheomon*, "die Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs".

Bibliographie

Audacht Morainn

Primärliteratur

- [AM]: Kelly, Fergus (Hg.): *Audacht Morainn*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies 1976.
- [CIH]: Binchy, Daniel Anthony (Hg.): *Corpus Iuris Hibernici*. 6 Bde. Dublin: Institiúid Ard-Léinn Bhaile Átha Cliath 1978.
- [CG]: Binchy, Daniel Anthony (Hg.): *Críth Gablach*. The Dublin Institute for Advanced Studies 1979. (Mediaeval and modern Irish series XI)
- [AL]: Hancock, W. (Hg.) u.a.: *Ancient laws of Ireland*. 6 Bde. Dublin: 1865-1901.
- [IHKS]: Thurneysen, Rudolf: *Die irische Helden- und Königsage bis zum 17. Jahrhundert*. Hildesheim u.a.: Georg Olms Verlag 1980. (Volkskundliche Quellen. Neudrucke europäischer Texte und Untersuchungen IV. Sage)

Sekundärliteratur

- Anton, Hans Hubert: *Königsvorstellungen bei Iren und Franken*. In: Erkens, Franz-Reiner (Hg.): *Das frühmittelalterliche Königtum: ideelle und religiöse Grundlagen*. Berlin u.a.: de Gruyter 2005, S. 270-330.
- Birkhan, Helmut: *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 31999.
- Binchy, Daniel Anthony: *Celtic and Anglo-Saxon kingship: the O'Donnell lectures for 1967-8 delivered in the University of Oxford on 23 and 24 May 1968*. Oxford: At the Clarendon Press 1970.
- Binchy, Daniel Anthony: *The date and provenance of Uraicecht Becc*. In: *Ériu* 18 (1958), S. 44-54.
- Binchy, Daniel Anthony: *Bretha Nemed*. In: *Ériu* 17 (1955), S. 4-6.

- Byrne, Francis John: Adamnanus v. Hy. In: Lexikon des Mittelalters 1. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 117f.
- Byrne, Francis John: Irish kings and high-kings. Dublin: Four Courts Press 2001.
- Bromwich, Rachel (Hg): Trioedd Ynys Prydein: the Welsh triads. Cardiff: University of Wales Press 1978.
- Carney, James: Studies in Irish literature and history. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies 1979.
- Charles-Edwards, Thomas M.: Brehon, Brithem. In: Lexikon des Mittelalters 2. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 599f.
- Charles-Edwards, Thomas M.: Bretha Nemed. In: Lexikon des Mittelalters 2. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 630.
- Charles-Edwards, Thomas M.: Briugu. In: Lexikon des Mittelalters 2. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 703.
- Charles-Edwards, Thomas M.: Senchas Már. In: Lexikon des Mittelalters 7. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 1747.
- Charles-Edwards, Thomas M.: Early Christian Ireland. Cambridge u.a.: Cambridge University Press 2000.
- Charles-Edwards, Thomas M.: Enech. In: Lexikon des Mittelalters 3. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 1903.
- Charles-Edwards, Thomas M.: Críth Gablach. In: Lexikon des Mittelalters 3. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 349.
- Hartmann, Hans: Was ist 'Wahrheit' (2)?: ein Vergleich französischer, keltischer, indischer, iranischer und griechischer Vorstellungen von der Verwirklichung der Wahrheit; eine kulturgeschichtliche Analyse. Teil I. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 52 (2001), S. 1-101.
- Hartmann, Hans: Was ist 'Wahrheit' (2)?: ein Vergleich französischer, keltischer, indischer, iranischer und griechischer Vorstellungen von der Verwirklichung der Wahrheit; eine kulturgeschichtliche Analyse. Teil II. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 53 (2003). S. 1-19.

- Hartmann, Hans: Was ist 'Wahrheit' (2)?: ein Vergleich französischer, keltischer, inischer, iranischer und griechischer Vorstellungen von der Verwirklichung der Wahrheit; eine kulturgeschichtliche Analyse. Teil III. In: *Zeitschrift für Celtische Philologie* 54 (2004). S. 31-53.
- Hartmann, Hans: Was ist 'Wahrheit' (2)?: ein Vergleich französischer, keltischer, inischer, iranischer und griechischer Vorstellungen von der Verwirklichung der Wahrheit; eine kulturgeschichtliche Analyse. Teil IV. In: *Zeitschrift für Celtische Philologie* 55 (2006). S. 1-17.
- Hartmann, Hans: Was ist 'Wahrheit' (2)?: ein Vergleich französischer, keltischer, inischer, iranischer und griechischer Vorstellungen von der Verwirklichung der Wahrheit; eine kulturgeschichtliche Analyse. Teil V. In: *Zeitschrift für Celtische Philologie* 56 (2008). S. 1-56.
- Hartmann, Hans: Was ist 'Wahrheit'? In: *Zeitschrift für Celtische Philologie* 49 (1997), S. 287-310.
- Jaski, Bart: *Early Irish kingship and succession*. Dublin u.a.: Four Courts Press 2000.
- Kelly, Fergus: *A guide to early Irish law*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies 1991. (Early Irish law series 3)
- MacKillop, James: *A Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford u.a.: Oxford University Press 1998.
- Maier, Bernhard: *Die Religion der Kelten: Götter – Mythen – Weltbild*. München: Beck 2001.
- McCone, Kim: *Pagan past and Christian present in early Irish literature*. Maynooth: An Sagart 1991. (Maynooth monographs 3)
- Meens, Rob: Politics, mirrors of princes and the Bible: sins, kings and the well-being of the realm. In: *Early Medieval Europe* 7, no. 3 (1998). S. 345-57.
- Meid, Wolfgang: *Die Kelten*. Stuttgart: Reclam 2007. (Reclams Universalbibliothek 17053)
- Ó Cróinín, Dáibhi: Lebor na gCert. In: *Lexikon des Mittelalters* 5. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 1782.
- Ó Cróinín, Dáibhi: Fír flathemon. In: *Lexikon des Mittelalters* 4. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 487.

Ó hÓgáin, Dáithí: The sacred isle: belief and religion in pre-Christian Ireland. Woodbridge u.a.: The Boydell Press u.a. 1999.

O'Rahilly, T. F.: On the origin of the names *Érainn* and *Ériu*. In: *Ériu* 14 (1946), S. 7-28.

Patterson, Nerys Thomas: Cattle-lords and clansmen: the social structure of early Ireland. Notre Dame: University of Notre Dame Press 21994.

Watkins, Calvert: Is tre fir flathemon: Marginalia to Audacht Morainn. In: *Ériu* 30 (1979), S. 181-198.

Zimmer, Stefan: Keltisches Recht. In: Ders. (Hg.): Die Kelten – Mythos und Wirklichkeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 161-170.

Der Welsche Gast

Primärliteratur

Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria. Photomech. Nachdr. der Ausgabe Quedlinburg 1852. Hg. v. Heinrich Rückert. Berlin: de Gruyter 1965.

Thomasin von Zerklare: Der Welsche Gast. Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms. Berlin u.a.: de Gruyter 2004. (De-Gruyter-Texte)

Sekundärliteratur

Berges, Wilhelm: Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1938. Stuttgart: Hirsemann 1952. (Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde [Monumenta Germaniae Historica] 2)

Bezner, Frank: 'Moralium dogma philosophorum'. In: Wachinger, Burghart u.a. (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 11. Berlin u.a.: de Gruyter 2004, Sp. 1012-1016.

Birkhan, Helmut: Geschichte der altdeutschen Literatur im Licht ausgewählter Texte. Teil VIII: Lehrhafte Dichtung zwischen 1200 und 1300. Wien: Edition Praesens 2005. (Edition Praesens Studienbücher 17)

- Bloch, Marc: Die Feudalgesellschaft. Stuttgart: Klett Cotta 1999.
- Borst, Arno: Das Rittertum im Hochmittelalter. In: Ders. (Hg.): Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. (Wege der Forschung 349), S. 212-246.
- Brunner, Otto: Land und Herrschaft: Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter. Unveränd. reprograf. Nachdr. d. 5. Aufl., Wien 1965. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984.
- Bumke, Joachim: Der adlige Ritter. In: Borst, Arno (Hg.): Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. (Wege der Forschung 349), S. 266-292.
- Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 122008.
- Cormeau, Christoph: Thomasin von Zerklære. In: Wachinger, Burghart (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon 9. Berlin u.a.: de Gruyter 21995, Sp. 896-902.
- Cormeau, Christoph: Tradierte Verhaltensnormen und Realitätserfahrung. Überlegungen zu Thomasins >Wälschen Gast<. In: Ders. (Hg.): Deutsche Literatur im Mittelalter: Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken. Stuttgart u.a.: Metzler 1979, S. 276-295.
- Fleckenstein, Josef: Ritter, -tum, -stand. I. Allgemein und Mitteleuropa. In: Lexikon des Mittelalters 7. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 865-873.
- Ganshof, Francois Louis: Was ist das Rittertum? In: Borst, Arno (Hg.): Das Rittertum im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. (Wege der Forschung 349), S. 130-141.
- Haas, Wolfdieter: Welt im Wandel. Das Hochmittelalter. Stuttgart: Thorbecke 2002.
- Hechberger, Werner: Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter. München: Oldenbourg 2004. (Enzyklopädie deutscher Geschichte 72)
- Kaiser, Reinhold: Gottesfrieden. In: Lexikon des Mittelalters 4. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002. Sp. 1587-1592.

- Kern, Fritz: Recht und Verfassung im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. (Libelli 3)
- Kroeschell, Karl: Recht. A. Allgemeine Darstellung; westlicher Bereich. In: Lexikon des Mittelalters 7. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 510-513.
- Kroeschell, Karl: Studien zum frühen und mittelalterlichen deutschen Recht. Berlin: Duncker & Humblot GmbH 1995. (Freiburger Rechtsgeschichte Abhandlungen, N. F., 20)
- Neumann, Friedrich: Einleitung. In: Rückert, Heinrich (Hg.): Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria. Photomech. Nachdr. der Ausgabe Quedlinburg 1852. Berlin: de Gruyter 1965. (Deutsche Neudrucke: Reihe Texte des Mittelalters), S. V-LI.
- Röcke, Werner: Feudale Anarchie und Landesherrschaft: Wirkungsmöglichkeiten didaktischer Literatur: Thomasin von Zerclaere Der Wälsche Gast. Bern u.a.: Lang 1978. (Beiträge zur älteren deutschen Literaturgeschichte 2)
- Ruff, Ernst Johann Friedrich: Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerclaere: Untersuchungen zu Gehalt und Bedeutung einer mittelhochdeutschen Morallehre. Erlangen: Palm&Enke 1982. (Erlanger Studien 35)
- Teske, Hans: Thomasin von Zerclaere: der Mann und sein Werk. Heidelberg: Winter 1933. (Germanische Bibliothek, 2. Abteilung: Untersuchungen und Texte 34)
- Ubl, Karl: Herrschaft: Begriff, Legitimation. In: Melville, Gert und Martial Staub (Hg.): Enzyklopädie des Mittelalters 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, S. 9-12.
- Weddige, Hilbert: Einführung in die germanistische Mediävistik. München: C. H. Beck 2006.
- Wenzel, Horst: Zur Repräsentation von Herrschaft in mittelalterlichen Texten. In: Ders. (Hg.): Adelherrschaft und Literatur. Bern u.a.: Lang 1980. (Beiträge zur älteren deutschen Literaturgeschichte 6), S. 339-375.
- Willoweit, Dietmar: Herr, Herrschaft. In: Lexikon des Mittelalters 4. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, Sp. 2176-2179.

Anhang

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit vergleicht das anonym erschienene altirische *Audacht Morainn* mit dem mittelhochdeutschen *Der Welsche Gast* des Thomasin von Zerclaere, und zwar hinsichtlich der Gestaltung der 'Herrschaft'. Zu diesem Zwecke werden zuerst beide Werke gesondert betrachtet, bevor der eigentliche Vergleich vorgenommen wird.

Die Ausführungen zum *Audacht Morainn* sind in einen ausgedehnten sozialgeschichtlichen Teil eingebettet, der vor allem die altirische Sozialstruktur sowie das Königtum thematisiert. An den vier gegen Ende des Werkes genannten Herrschertypen habe ich eine Hypothese entwickelt, die in den Charakterisierungen der vier Herrschertypen das Königtum in seinen beiden Aspekten – das Sakralkönigtum der narrativen Literatur und das Königtum der Rechtsliteratur – manifestiert sieht, wobei beide Aspekte anhand eines positiven und eines negativen Herrschertypus personifiziert werden. Zudem habe ich auch zu zeigen versucht, dass Teilaspekte militärischer Funktionsträger – des *ánsruth* und des *aire échta* - in den Charakterisierungen der Herrschertypen identifiziert werden können.

Im *Welschen Gast* interessierte mich zunächst die Frage, wer nun eigentlich als Herrschaftsträger in Frage kommt. Dabei ging ich von den in der Herrenlehre von Teil 2 genannten Personengruppen aus: Fürsten, Herren und Ritter. Fürsten und Herren, die von Thomasin synonym verwendet werden, konnten eindeutig als Herrschaftsträger erkannt werden, vor allem in ihrer Funktion als Richter. Aber auch der Ritter ist zur Gruppe der Herrschaftsträger zu zählen, wenn er in Teil 6 mit Volk und Untertanen ausgestattet erscheint. Allerdings wird im Zusammenhang mit dem Ritter nie explizit von „*hêrschaft*“ gesprochen. Zudem finden die Belehrungen, die den Ritter als Herrschaftsträger betreffen, keine Aufnahme in die Herrenlehre von

Teil 2. Das lässt vermuten, dass in Thomasins Konzeption des Rittertums der Dienstgedanke noch im Vordergrund steht. Die Herrschaft selbst wird im *Welschen Gast* auf zweifache Weise dargestellt. Sie wird abstrakt aufgefasst und in das Moralsystem des Werkes eingliedert, und zwar in die „*vümf dinc*“ und die „*sehs dinc*“. Daneben wird sie auch in ihren konkreten Ausformungen geschildert. Hier werden die Herren vor allem in ihrer Funktion als Richter adressiert. Auch Gott ist in vielfacher Hinsicht ein bestimmender Faktor für die Herrschaft.

Im Vergleich beider Werke gelangte ich schließlich zu dem Ergebnis, dass trotz der Verschiedenartigkeit der Gesellschaften (die Feudalgesellschaft auf der einen und das Irland der Kleinkönigreiche auf der anderen Seite), und trotz der gänzlichen Unterschiedlichkeit der den Werken zugrunde liegenden Herrscherkonzeptionen (Landesherr und Sakralkönig) Gemeinsamkeiten erkennbar sind, die in der Natur eines Herrschaftsverhältnisses begründet liegen: Zur Gestaltung kommt die Gegenseitigkeit, die wohl einem jeden Herrschaftsverhältnis innewohnt, das Herrschen und Beherrschtwerden. Die Beeinflussung des Reichs in seiner Substanz durch den Herrscher in beiden Werken hat unterschiedliche Schwerpunkte: Im *Audacht* sind die Sphären der Natur und der Gesellschaft gleichermaßen betroffen, während im *Welschen Gast* überwiegend der Herrscher in seinem Verhältnis zu seinem Volk, seinen Untertanen gezeigt wird. Auch hinsichtlich der Gestaltung der Richterfunktion der Herren unterscheiden sich die Werke: Ist es im *Welschen Gast* vor allem die Rechtsprechung, die das Richteramt definiert, so geschieht dies im *Audacht Morainn* durch die Evaluation, das korrekte Bewerten. Konstruiert der *Welsche Gast* ein umfangreiches, verzweigtes Moralsystem, das als theoretischer Überbau der einzelnen konkreten Regeln fungiert, und dem als Bestandteil auch die „*hêrschaft*“ angehört, ist im *Audacht* kein derartiges System vorhanden. Der einzige moralische Anspruch, den dieses Werk an den König stellt, ist *fir flaitheon*, die "Wahrheit/Gerechtigkeit eines Herrn/Königs".

Lebenslauf

Name: Thomas Hofer
Geburtsdatum: 01. 07. 1978
Geburtsort: Eisenstadt
Kontakt: thomas_hofer@gmx.at

Schulbildung

1984-1988: Volksschule Mattersburg
1988-1992: Bundesgymnasium Mattersburg
1992-1997: Bundeshandelsakademie Mattersburg
1997: Matura

Studium

1998-1999: Arabistik und Spanisch
Universität Wien
1999-2008: Deutsche Philologie und Geschichte
Universität Wien
2008-2010: Diplomstudium Deutsche Philologie
Universität Wien
Sommer 2004: *Beginners Course Modern Irish* (Irisch-Gälisch)
National University of Ireland, Galway
Sommer 2005: *Intermediate Course Modern Irish*
National University of Ireland, Galway

Wien, im Mai 2010