

Zusammenstellung:
Michael Mitterauer

Familie und Verwandtschaft in Mittelalter und Früher Neuzeit

Kurseinheit 2:
Debatten der Forschung
I Goody-Debatte
II Brunner-Debatte

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhaltsverzeichnis zu den Kurseinheiten 2 und 3

I. Die Goody-Debatte

- | | |
|---|----|
| 1. Lynch: Kritik der Intentionalität der Kirche | 1 |
| 2. Mitterauer: Mentale Einstellungen statt Regeln | 3 |
| 3. Martin: Revision aus althistorischer Sicht | 17 |
| 4. Goody: Zurück zum Christentum | |

II. Die Brunner-Debatte

- | | |
|--|-----|
| 1. Brunner: Die These vom ‚ganzen Haus‘ | 37 |
| 2. Trossbach: Frühneuzeitliche Literaturumschau als Kritik | 59 |
| 3. Opitz: Familienstrategien als Alternative? | 91 |
| 4. Borgolte: Neue Wege der Mediävistik | 100 |

III. Ariès-Debatte

- | | |
|--|-----|
| 1. Ariès: Die beiden Einstellungen zur Kindheit | 110 |
| 2. Arnold: Kontinuität und Wandel im Verhältnis zum Kind | 118 |
| a. Ariès und die Folgen | 118 |
| b. Zwischen Zucht und Zuneigung | 125 |
| 3. Hanwalt: Childhood | 133 |
| 4. Martin/Nitschke: Kindheit im Kulturvergleich | 153 |

IV. Sippen-Debatte

- | | |
|---|-----|
| 1. Genzmer: Die Sippe als Rechtsgebilde | 156 |
| 2. Kroeschell: Kritik der Sippe | 166 |
| 3. Schlesinger: Antikritik | 182 |
| 4. Althoff: Die Verwandtschaftsgruppe als Alternative | 191 |

V. Ausblick

- | | |
|--|-----|
| 1. Sabeian: Wachsende Bedeutung der Verwandtschaft beim Übergang zur Moderne | 194 |
| 2. Sokoll/Kosheleva/Schlumbohm: Haushalt – Familie – Verwandtschaft. Eine kurze Forschungsbilanz | 210 |

Bibliographischer Hinweis

Die in den Kurseinheiten 2 und 3 zusammengestellten Texte besitzen ein typographisch (relativ) einheitliches Kleid, weil sie dem Format des Studienbriefs angepasst wurden. Außerdem wurden sie aus didaktischen Gründen in ein thematisch geordnetes Gerüst gefügt und dafür Gerüst mit neuen Obertiteln versehen (um die geistige Architektur des Gerüsts transparent zu machen). Trotzdem sollen sie als wissenschaftliche Texte auch außerhalb dieses Gerüsts benutzbar bleiben. Daher ist zu Beginn eines jeden Textes zunächst der Originaltitel mit genauem bibliographischen Fundort angegeben und anschließend im laufenden Text die Originalpaginierung in eckigen Klammern vermerkt. Dadurch kann (1) jeder in der Forschungsliteratur angegebene Verweis auf einen dieser Texte leicht wiedergefunden werden und (2) jeder Text nach dem maßgeblichen Ort der Veröffentlichung zitiert werden.

Punkt (1) ist für die kritische Lektüre unabdingbar. Wenn z.B. Troßbach oder Opitz sich auf Brunners Aufsatz zum „ganzen Haus“ beziehen, zitieren sie (oder verweisen sie auf) Brunners *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968), wo dieser Aufsatz zu finden ist (auf S. 103-127) und geben dann die Seitenzahl in diesem Buch an. Jeder macht es so, und das muss auch so sein. Niemand zitiert (heutzutage) diesen Aufsatz nach seiner Erstveröffentlichung im Bd. 13 der *Zeitschrift für Nationalökonomie* 1950, weil Brunner den Text für den Abdruck in den *Neuen Wegen* die Fußnoten um neuere (nach 1950 erschienene) Literatur ergänzt hat und somit dies die Fassung letzter Hand darstellt.

Punkt (2) ist bei Hausarbeiten zu beachten. Auch Sie müssen, wenn Sie Brunners Aufsatz zum „ganzen Haus“ zitieren (oder auf ihn verweisen), selbstverständlich den Originaltitel nennen und sich bei Seitenangaben auf die Fassung letzter Hand (in den *Neuen Wegen*) beziehen (und *nicht* etwa auf die Seitenzahl in unserem Studienbrief). Wie gesagt, die wissenschaftlich maßgebliche Seitenzahl (in Brunners *Neuen Wegen*) ist hier im Studienbrief im Text in eckigen Klammern angegeben.

I. Die Goody-Debatte

1. Lynch: Kritik der Intentionalität der Kirche

Joseph H. Lynch, *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton: Princeton University Press 1986, 260-261.

Goody sees the church's negative attitude toward a whole series of family matters – including concubinage, adoption, divorce, and marriages with close kin – as intended to deny many families such easy ways to find legal heirs, particularly male heirs. The net result of the marriage regulations was to increase the chances that some of an heirless family's property would be given to the church as a pious donation.¹ His conclusion was that:

for the Church to grow and survive it had to accumulate property, which meant acquiring control over the way it was passed from one generation to the next. Since the distribution of property between generations is related to patterns of marriage and the legitimisation of children, the Church had to gain authority over these so that it could influence the strategies of heirship.²

Such explanations are interesting and illuminating, but the assessment of their validity must wait for more research. It is one thing to describe what happened as a result of the increasing complexity of marriage law, but it is quite another to demonstrate that the church *intended* such results or even understood the cause and effect relationship that apparently increased its power and wealth. In any case, without denying the multiplicity of causes and results, I shall look elsewhere to account for the growth of a specific set of marital taboos, those between spiritual kin.

An explanation for these sexual taboos that stresses ecclesiastical or secular legislation would, however, also be inadequate, for in the rudimentary state of pre-modern governments mere legislative command could not create *ex nihilo* a strong sentiment about incest. But if such a sentiment existed already, the law could channel it, reinforce it, diffuse it to new groups or areas, fix its contours, and settle disputes about its limits. The early medieval written law on the matter was basically a reaction rather than a cause. In other words, anxiety about sexual contact among spiritual kin arose in a particular time and place, among the Christian peoples of the Mediterranean in the sixth and seventh centuries. This anxiety was influenced by biblical injunctions, [261] legislators' strictures, and perhaps the political and material interests of the church, but it was not created by them.

The roots of the sexual taboos that came to be an integral element of spiritual kinship must be sought in two other areas: first, in late ancient and early medieval

¹ Jack Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe* (Cambridge, 1983), pp. 59, 95, 103–156.

² *Ibid.*, p. 221.

attitudes toward sexuality, and second, in the contrast that Christians perceived between carnal and spiritual birth, between the realms of the flesh and the spirit. The incest taboo makes cultural sense when it is seen as flowing out of the confrontation between a pessimistic view of sexual activity and a conviction that baptism created a spiritual family, which had to be kept free from the taint inherent in sexuality.

The great Semitic religions, Judaism, Christianity, and Islam, have been marked by a vigorous effort to direct the sexual behavior of their adherents, primarily by limiting such activities. As a consequence of its allegiance to the Old Testament and to the ethics of normative Judaism, early Christianity condemned with little hesitation a wide range of sexual activities, including homosexuality, bestiality, fornication, adultery, and incest. These prohibitions were probably reinforced by trends in the culture of late antiquity. In the course of the third century, Catholic Christianity entered more and more into contact with the main currents of Greco-Roman life. And one of the strongest of these currents, at least among the educated classes to whose opinions we have access, was a growing "spiritualization" of thought and values, a stress on spirit to the disadvantage of matter, a sharpening of the dualism inherent in much of Greek thought, and an almost boundless admiration for ascetics who denied the body: in short, a flight from the world of sense and matter to a realm where men would be angels.

2. Mitterauer: Mentale Einstellungen statt Regeln

Michael Mitterauer, Christentum und Endogamie, in: ders., *Historisch-anthropologische Familienforschung*, Köln/Wien: Böhlau 1990, S. 41-95, hier: 62-77.

Die Situation im frühen Christentum ist gegenüber den im Judentum vorgegebenen Bedingungen des Heiratsverhaltens durch deutliche Kontinuitäten, aber auch durch scharfe Brüche charakterisiert. Daß die Bestimmungen des Buchs Levitikus weiterhin gelten sollten, scheint nie in Frage gestanden zu sein. Mit ihnen wirkte auch die Vorstellung weiter, daß Inzestvermeidung ein [63] Kernstück der Sexualethik sei, ebenso der Auftrag, sich durch besondere Strenge in diesen Belangen von der jeweiligen Umwelt zu unterscheiden. Zu einer grundsätzlichen Neuorientierung kam es hingegen in der Bewertung der Heilsbedeutsamkeit von physischer Herkunft. Nicht mehr die Abstammung von Abraham und die Verdienste der Väter waren entscheidend, sondern die Wiedergeburt durch die Taufe.¹ Im Übergang von der Abstammungs- zur Bekehrungsreligion verlor das Geblütsdenken seine Bedeutung. Auch das Priesteramt basierte nicht mehr auf dem Geblütsprinzip. Wesentliche Voraussetzungen, die im Judentum Endogamie begünstigt hatten, waren somit nicht mehr gegeben. Aus dem Spannungsfeld endogamie- und exogamiefördernder Kräfte, die sich in der jüdischen Tradition wirksam gezeigt hatten, traten die letzteren im Christentum ganz deutlich in den Vordergrund.

Wenn Abstammung im Christentum jegliche religiöse Bedeutung verlor, so bezog sich das nicht nur auf die Erbllichkeit von Verdiensten, die im Judentum die Wahl von Partnern gleicher Geblütsreinheit begünstigte. Es galt ebenso für den Wert der Fortpflanzung in männlicher Linie. Die Patrilinie zu erhalten, hatte in der Antike weit über das Judentum hinaus in vielen Kulturen eine hohe religiöse Bedeutsamkeit. Fehlten leibliche Söhne, so suchte man nach Ersatzlösungen. Bei der Erbtochterehe wird die Erhaltung der Familienkontinuität durch die Heirat der Tochter des söhnelos Verstorbenen mit einem nahen Verwandten im Mannesstamm erreicht, in der Regel mit dem Sohn eines Bruders. Im griechischen Epiklerat begegnet diese Form der Endogamie mit besonders weitreichenden Konsequenzen.² Wurde eine Tochter zur „Epikleros“, so mußte sie den nächsten Agnaten selbst dann heiraten, wenn sie schon eine andere Ehe eingegangen war. Das geht weit darüber hinaus, was Moses den Töchtern des Zelofhad befahl. Die religiöse Wurzel für die Einrichtung des Epiklerats liegt im Totenkult. In ähnlicher Weise wie die Erbtochterehe dient auch der Levirat in fiktiver Form der Erhaltung

¹ JEREMIAS, Jerusalem, S. 174; Lexikon für Antike und Christentum, Artikel Genealogie, Sp. 1214ff.

² W. K. LACEY, Die Familie im antiken Griechenland, Mainz 1968, S. 131 ff; Moly BROADBENT, Studies in Greek genealogies, Leiden 1968, S. 103ff.; über Zusammenhänge zwischen zivilgesetzlichen und religionsrechtlichen Aspekten, S. 214ff.; Renate ZOEPFFEL, Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im antiken Griechenland, in: Ernst Wilhelm MÜLLER (Hg.) Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, München 1985, S. 397f.

des Mannesstamms. Im Judentum ist die Verpflichtung zu dieser Eheform auf den nächstältesten Bruder beschränkt. Viel weitergehende Formen des Leviratsprinzips finden sich beispielsweise im Zoroastrismus.³ Auch andere männliche Verwandte des söhnelos Verstorbenen können hier die Verpflichtung zur stellvertretenden Zeugung von Nachkommenschaft übernehmen. Und nicht nur mit der Witwe, sondern auch mit einer Blutsverwandten erscheint dies möglich. Vom Leviratsgedanken her ergeben sich so Verbindungen zu den insgesamt extrem endogamen Heiratspraktiken, die der Zoroastrismus empfiehlt. Von allen [64] diesen Religionen mit sakraler Bedeutung von Abstammungsverhältnissen unterschied sich das Christentum in sehr grundsätzlicher Weise.

Wenn das Christentum aus der jüdischen Tradition Verbote von Verwandtenheiraten übernahm, nicht aber Voraussetzungen, die solche Ehen begünstigten, so hatte das keineswegs zur Folge, daß endogames Verhalten nun bekämpft worden wäre. Wie dargestellt wurde, dürfte es bis ins 4. Jahrhundert nicht zu einer Ausweitung der Inzestverbote über das Buch Levitikus hinaus gekommen sein. Die Gegenüberstellung mit den jüdischen Grundlagen zeigt aber doch auch deutlich, daß im Christentum von Anfang an Tendenzen der Exogamie angelegt waren. Warum sie gerade im 4. Jahrhundert zum Tragen kamen, bedarf einer näheren Erklärung.

Jack Goody hat die Entwicklung der Verwandtenheiratsverbote im Christentum seit dem 4. Jahrhundert mit dem Gegensatz zweier sehr unterschiedlicher Familien- und Verwandtschaftssysteme im Mittelmeerraum in Zusammenhang gebracht. Dem endogam-östlichen stellt er das exogam-westliche gegenüber.⁴ Verzichtet man darauf, das letztere erst durch diese Verbote entstanden zu denken, so erscheint eine solche idealtypisch konzipierte Gegenüberstellung vom Ansatz her sehr fruchtbar. Im Westen hat die Exogamie durch das römische Recht eine weit zurückreichende Tradition.⁵ In der Seitenlinie der Blutsverwandtschaft war ursprünglich die Ehe bis zum sechsten Grad verboten. In der Spätzeit der Republik und in der frühen Kaiserzeit kam es zwar in den gesetzlichen Bestimmungen diesbezüglich zu Einschränkungen, daraus läßt sich aber keineswegs auf eine grundsätzliche Änderung des tendenziell exogamen Heiratsverhaltens schließen. Das Imperium Romanum umfaßte allerdings auch Bevölkerungsgruppen mit ganz anderen Traditionen. Vor allem in Ägypten, aber auch im syrisch-palästinensischen Raum war die Endogamie tief verankert. Zu einer Konfrontation zwischen westlichen und östlichen Prinzipien kam es, als im 3. Jahrhundert das römische Bürgerrecht auf alle freien Bewohner des Reichs ausgeweitet wurde. Im Vergleich zu den strikt exogamen Anfängen des römischen Rechts war damals der Kreis der als Ehepartner verbotenen Verwandten ohnehin schon radikal reduziert. Trotzdem kam

³ SACHAU, Syrische Rechtsbücher 3, S. 309. Parallelen zwischen Zoroastrismus und Judentum bzw. zwischen Magiern und Leviten hinsichtlich der besonderen Bedeutung der Geblütsreinheit betont Samuel K. EDDY, *Oriental Religions Resistance to Hellenism*, phil. Diss., Michigan 1958, S. 82ff.

⁴ Jack GOODY, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge 1994, S. 10ff. und 48ff.

⁵ Egon WEISS, *Endogamie und Exogamie im römischen Kaiserreich*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 29 (1908), S. 340 ff.; Emil EYBEN, *Geschlechtsreife und Ehe im griechisch-römischen Altertum und im frühen Christentum*, in: MÜLLER, (Hg.), *Geschlechtsreife*, S. 452.

es zu Schwierigkeiten. In Ägypten war schon vorher eingeschärft worden, daß ein römischer Bürger weder seine Schwester noch seine Tante heiraten dürfe.⁶ Besonders an die östlichen Provinzen des Reiches scheint auch – der Überlieferungsform nach zu schließen – die Konstitution der Kaiser Diokletian und Maximian von 295 gerichtet gewesen zu sein, die alle nach [65] römischem Recht verbotenen Ehebeziehungen taxativ aufzählt.⁷ An sie schließen die Inzestgesetze der christlichen Kaiser an. Das Verbot der Nichtenheirat von 342, das erstmals die Bruderstochter einbezieht, ist an die Bewohner von Phönizien adressiert. Immer wieder geht es also um die Spannung zwischen den Heiratsgewohnheiten im Westen und im Osten des Reiches. Die christlichen Kaiser setzen in ihrem Bemühen um Einheitlichkeit der Heiratsregeln in den verschiedenen Reichsteilen nur jene Linie fort, die schon ihre heidnischen Vorgänger eingeschlagen haben. Soweit sie dabei die Typen verbotener Beziehungen ausweiten, schließen sie nicht nur an christliche Vorstellungen an, sondern ebenso auch an alte römisch-rechtliche Traditionen.

Spezifisch christliche bzw. spezifisch römisch-rechtliche Wurzeln der Kaisergesetzgebung des 4. Jahrhunderts über Inzestfragen lassen sich kaum voneinander trennen. Es wäre sicher verfehlt, etwa das Verbot der Schwagerehe ausschließlich auf den Einfluß des Mosaischen Gesetzes,⁸ das von Nichten- und Cousinenehe aber auf den des römischen Rechts zurückführen zu wollen. Christliche und römische Exogamieprinzipien waren zu diesem Zeitpunkt im Westen des Reiches schon viel zu sehr miteinander verschmolzen, um eine solche Unterscheidung vornehmen zu können. Sicher sind einigen, wenn nicht allen Gesetzen christlicher Kaiser über verbotene Verwandtenheiraten kirchliche Entscheidungen zur selben Frage vorausgegangen. Das heißt aber nicht, daß es dabei um genuin christliche Normvorstellungen gegangen sei. Man muß davon ausgehen, daß im Westen des Reiches Jahrhunderte hindurch die altrömischen Exogamieprinzipien das Heiratsverhalten geprägt haben. Das Inzestempfinden der Bevölkerung ging daher wohl deutlich über jene Grenzen hinaus, die das römische Recht der Kaiserzeit für Verwandtenheiraten noch zuließ.⁹ In der Verbindung mit den exogamen Strukturen des Christentums erhielt diese Tradition einen neuen Rahmen. Der generelle Auftrag des Levitikus, die Verbindung mit Blutsverwandten zu meiden, konnte durchaus auch auf die Blutsverwandtschaft im Sinne des römischen Rechts bezogen werden, wenn auch nicht gleich bis zu ihrer Grenze im siebten Grad, wie das später von der Kirche gefordert wurde.¹⁰ Die Selbstverständlichkeit, mit der ein

⁶ Keith HOPKINS, Brother-Sister Marriage in Roman Egypt in: *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980), S. 353

⁷ WEISS, Endogamie, S. 361 ff.

⁸ Die Schwagerehe war auch in römischer Tradition unüblich, allerdings nicht explizit verboten. Zur Einschätzung von Zweit-Ehen in Rom allgemein Bernhard KÖTTING, Die Beurteilung der zweiten Ehe in der Spätantike und im frühen Mittelalter, in: *Tradition als historische Kraft* Berlin 1982, S. 43 ff. Zur Verurteilung speziell der Zweitehe der Frau: Artikel "Digamus", in: *Lexikon für Antike und Christentum*, Sp. 1018.

⁹ Diese Differenz ist im Grundsatz angesprochen: "Semper in coniunctionibus non solum quid liceat considerandum est, sed quid honestum sit" (George H. JOYCE, Die christliche Ehe: eine geschichtliche und dogmatische Studie, Leipzig 1934, S. 448).

¹⁰ Schon in jenem apokryphen Schreiben des römischen Bischofs Kalixtus an die Bischöfe Galliens, das im Mittelalter als ältestes Zeugnis kirchlicher Inzestverbote angesehen wurde, heißt es: "Coniunctiones autem consanguineorum fieri prohibete, quia eas et divinae leges et saeculi prohi-

Ambrosius oder ein Augustinus die Nichten- und die Cousinenheirat verurteilt, läßt deutlich erkennen, wie stark damals römisches Herkommen als christlich verstanden wurde.

Ein derart von römischen Traditionen geprägtes Substrat scheint es freilich nur in der westlichen Kirche gegeben zu haben. Im [66] östlichen Mittelmeerraum dürften im 4. Jahrhundert auch unter Christen in vielen Fragen andere Vorstellungen von inzestuösem Verhalten bestimmend gewesen sein. Während eine römische Synode aus der Zeit vor 374 auf eine Anfrage gallischer Bischöfe antwortete, daß Ehen unter Geschwisterkindern unerlaubt seien,¹¹ weiß der sonst in Angelegenheiten von Verwandtenheiraten so strenge Kirchenlehrer Basilius, Bischof von Cäsarea im Pontus, zur gleichen Zeit noch nichts von einem solchen Verbot. Seinerseits verurteilt er aufs schärfste die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau, durchaus in Einklang mit der spanischen Synode von Elvira aus dem frühen 4. Jahrhundert, aber in offenem Widerspruch zu seinem Amtskollegen Diodorus von Taurus, der kurz vorher gegenteilig entschieden hat, und wohl auch zu einigen ägyptischen Bischöfen, die 381 von ihrem Patriarchen diesbezüglich belehrt werden mußten.¹² Basilius begründet seinen Standpunkt primär mit kirchlicher Übung, die offenbar von Region zu Region sehr unterschiedlich war. Als biblisches Argument kann er bloß das allgemeine Verbot des Verkehrs mit Blutsverwandten im Levitikus ins Treffen führen – gewissermaßen die Generalbevollmächtigung für alle christlichen Erweiterungen von Inzestverboten – und auch das nur, indem er die Schwägerin im Sinne des „una-caro“-Gedankens mit der Schwester gleichsetzt.¹³ Es sind uns für das 4. Jahrhundert nicht allzu viele Beispiele für solche Unterschiede im kirchlichen Usus überliefert. Doch schon diese wenigen lassen erkennen, in welchem Ausmaß sich damals Aufgaben der innerkirchlichen Vereinheitlichung von Normen bezüglich Verwandtenheiraten stellen. Die Situation der Kirche läßt sich in dieser Phase durchaus mit der des Reiches nach der allgemeinen Verleihung des Bürgerrechts vergleichen. Wie die römischen Kaiser in ihrer Inzestgesetzgebung, so war auch die Kirche mit beträchtlichen regionalen Strukturunterschieden konfrontiert, die in die kirchliche Praxis Eingang gefunden hatten. Mit dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion verstärkte sich der Druck auf eine Vereinheitlichung. Staatliche und kirchliche Gesetzgebung standen nun in Wechselwirkung. Erreicht wurde ein solcher Ausgleich in den Normen über verbotene und erlaubte Verwandtenheiraten unter den Christen des Römerreichs bei weitem nicht. Zu groß waren dazu die Unterschiede, vor allem zwischen den Gemeinden des Ostens und des Westens. Die Synodalbeschlüsse des 4. Jahrhunderts sind aber erste Schritte in diese Richtung. Daß sich

bent ... Eos autem consanguineos dicimus, quos divinae et saeculi leges consanguineos appellant et in haereditatem suscipiunt. . ." (MIGNE, Patrologia Latina 140, Paris 1880, Sp. 779.

¹¹ Jean GAUDEMET, *Le legs du droit romain en matière matrimoniale*, in: *Il matrimonio nella società altomedievale*, Spoleto 1977, S. 149

¹² Joseph ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien 1864, S. 312ff.

¹³ Nicht biblisch fundiert ist auch das Argument des Basilius, man wüßte nicht, wie man aus der Ehe mit zwei Schwestern hervorgegangene Kinder bezeichnen sollte, ob "Brüder" nach dem Verhältnis zu ihrem Vater oder "Neffen", weil sie von zwei Schwestern geboren sind (ZHISHMAN, *Eherecht*, S. 313). Dieses Prinzip, daß es nicht zu einer "Vermengung der Namen" kommen dürfe, spielt dann bei der Ausweitung der Inzestverbote in Byzanz eine wichtige Rolle (ZHISHMAN, *Eherecht*, S. 306ff.; Evelyne PATLAGEAN, *Byzanz im 10. und 11. Jahrhundert* in: Philippe ARIÈS und Georges DUBY [Hg.], *Geschichte des privaten Lebens* 1, Frankfurt 1989, S. 556).

bei solchen Bemühungen um Vereinheitlichung oft der Standpunkt der strengeren Richtung durchsetzte, entsprach jenen strukturell exogamen [67] Voraussetzungen, die im Christentum schon von seinen Ursprüngen her grundgelegt waren.

Gegensätze zwischen östlich-endogamen und westlich-exogamen Strukturen gab es im 4. Jahrhundert nicht nur als innerkirchliches Spannungsmoment aufgrund unterschiedlicher Traditionen, die vom Christentum aufgenommen wurden. Sie wurden auch durch die Auseinandersetzung des Christentums mit anderen Religionen bedingt. Unter den orientalischen Kulturen, die Verwandtenehe begünstigten, stand diesbezüglich dem Christentum der Zoroastrismus als besonders extremer Widerpart gegenüber.

Im Zoroastrismus waren mit der Endogamie besondere Heilserwartungen verbunden.¹⁴ „Xvaêtvadatha“ bzw. „xvêtükdas“, wie der Geschlechtsverkehr mit Familienangehörigen und wohl erst davon abgeleitet auch das Eingehen von Verwandtenehen in den heiligen Texten genannt wird, galt als das zweite der sieben guten Werke, als die achte der zehn Ermahnungen Zarathustras an die Menschheit, als der neunte der dreiunddreißig Wege, um in den Himmel zu kommen. Man hielt ein solches Verhalten für ein Bollwerk gegen die Macht der Dämonen und sah in ihm die Quelle des Fortschritts der Welt hin zur Erneuerung des Universums. Als die vollständigste Form des „xvêtükdas“ wurde die Verbindung mit den allernächsten Verwandten angesehen, also auch mit den eigenen Kindern und Geschwistern. Im interkulturellen Vergleich betrachtet, kann man diese Heiratsempfehlungen wohl als die radikalste Infragestellung von Inzestnormen überhaupt bezeichnen, die sich in historischen Gesellschaften feststellen läßt.¹⁵

Der Zoroastrismus hatte schon im 3. Jahrhundert im Römerreich missioniert, und zwar vor allem in Kilikien und Kappadokien.¹⁶ Diese Missionstätigkeit nahm besonders aggressive und expansive Formen unter dem obersten Hauptpriester Kartîr an, der unter vier Sassanidenkönigen zwischen 242 und 293 wirkte. Kartîr rühmte sich in einer Gedenkinschrift, zahlreiche Heiraten zwischen nahen Verwandten gestiftet zu haben. Die Propaganda für „xvêtükdas“ war also offenbar Teil der zoroastrischen Missionspolitik. Gegen inzestuöse Ehen der Perser bzw. der „Magusäi“ im Römerreich richteten sich auch voll Abscheu sowohl nichtchristliche wie christliche Quellen, vor allem zu Anfang des 4. Jahrhunderts.¹⁷ Diese Ehen standen in Widerspruch zu den römisch-rechtlichen Inzestnormen, die man damals auch in den östlichen Provinzen durchzusetzen bemüht war.¹⁸ Den Christen mußten sie durch die mit ihnen verbundenen Heilsversprechungen doppelt suspekt erscheinen. In der Abgrenzung gegen solche extrem endogame Tendenzen,

¹⁴ Nikolaus SIDLER, Zur Universalität des Inzesttabus, Stuttgart 1971, S. 99ff.; LUZBETAK, Marriage, S. 53.

¹⁵ Zur Bedeutung dieser Verhältnisse für die Inzestproblematik grundsätzlich SIDLER, Zur Universalität, sowie Bischof, Das Rätsel Odipus, S. 32ff. Zur Problematik des am sogenannten "Kernfamilieninzest" orientierten "Inzesttabus" in diesem Zusammenhang Michael MITTERAUER, Die "Sitten der Magier", in: Christian EHALT und Irenäus EIBL-EIBERSFELD (Hg.), Zwischen Natur und Kultur, Wien 1990 (im Druck).

¹⁶ Richard N. FRYE, Iran in parthischer und sassanidischer Zeit in: Fergus MILLAR (Hg.), Das Römische Reich und seine Nachbarn. Die Mittelmeerwelt im Altertum IV (Fischer-Weltgeschichte 8, Frankfurt 1966, S. 260ff.).

¹⁷ WEISS, Endogamie, S. 364; HOPKINS, Brother-Sister Marriage, S. 354; SIDLER, Zur Universalität.

¹⁸ WEISS, Endogamie, S. 348.

die [68] von der Staatsreligion des verfeindeten Nachbarreichs ausgingen, mögen sich schon vorgegebene exogame Tendenzen verfestigt haben.

Daß die Auseinandersetzung mit dem Zoroastrismus die Profilierung christlicher Inzestverbote wesentlich beeinflußt hat, zeigt die Entwicklung in christlichen Gruppen außerhalb des Imperium Romanum. In Armenien war zeitweise der Einfluß der sassanidischen Religionspolitik besonders stark.¹⁹ Im Zuge der Reorganisation christlicher Ordnungen wurde hier 347 auf der Synode von Aštišat das Verbot der Nichtenheirat beschlossen.²⁰ Es ist das der erste nachweisbare Beschluß einer christlichen Synode gegen Ehen unter Blutsverwandten überhaupt. Im Hinblick auf die besondere Aktualisierung von Endogamiefragen in diesem Raum durch die zoroastrische Mission darf ein Zusammenhang angenommen werden. Offen ausgesprochen wird diese Stoßrichtung eherechtlicher Bestimmungen bei den nestorianischen Christen. Zwar gibt es erst aus dem 6. Jahrhundert solche Zeugnisse, zweifellos wirkte aber der dann faßbare Grundkonflikt der beiden Religionen schon lange zuvor. Der Nestorianerpatriarch Mâr Abhâ (539—552), der wegen seiner Ablehnung persisch-zoroastrischer Ehebräuche in seiner christlichen Gemeinde lange Jahre in Haft verbringen mußte, geht in seiner Argumentation für die Bestimmungen des Levitikus und gegen die von den „Magiern“ propagierten Verwandtenheiraten sehr ausführlich auf zoroastrische Vorstellungen ein.²¹ Er versucht, die vermeintliche besondere Gerechtigkeit dieses Heiratsverhaltens aus den Glaubensvorstellungen des Zoroastrismus selbst zu widerlegen. Zu Grundsatzüberlegungen über den Wert von Endogamie und Exogamie kommt es später aus dem Kontrast der beiden Religionen im Eherecht des persischen Metropoliten Jesubocht.²² Der Patriarch Mâr Timotheos begründet viele seiner Verbote von Verwandtenheiraten ganz ausdrücklich mit dem Zusatz „denn solches ist die Sitte der Magier“.²³ Die Bedeutsamkeit der Auseinandersetzung mit dem Zoroastrismus für die innerchristliche Debatte um die Erlaubtheit endogamer Praktiken steht aufgrund solcher Zeugnisse außer Zweifel.²⁴ Man darf annehmen, daß sie schon im 4. Jahrhundert zur Klärung der Positionen beigetragen hat.

So unterschiedlich sich die Prozesse der Ausweitung verbotener Ehen unter Verwandten in den einzelnen christlichen Kirchen entwickelten – im wesentlich kann man sie als eine Entfaltung jener Grundlagen auffassen, die bereits im 4.

¹⁹ Hans Henning VON DER OSTEN, *Die Welt der Perser*, Stuttgart 1982, S. 110

²⁰ Arsen KLIDSCHIAN, *Das armenische Eherecht und die Grundzüge der armenischen Familienorganisation*, Stuttgart 1911, S. 332; DAUVILLIER/DE CLERCQ, *Le mariage*, S. 26.

²¹ SACHAU, *Rechtsbücher* 3, S. 29ff. XXIII ff. und 265; Oscar BRAUN, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart/Wien 1900, S. 93ff., vor allem S. 143f; Walter SELB, *Orientalisches Kirchenrecht 1. Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1981, S. 152 f.

²² SACHAU, *Rechtsbücher* 3, S. 29ff.

²³ SACHAU, *Rechtsbücher* 2, S. 71ff. Vgl. dazu MITTERAUER, *Verwandtenheiraten*, und DERS., *Die "Sitten der Magier"*.

²⁴ Besonders deutlich wird das am Beispiel der in Kilikien – einem zoroastrischen Missionsgebiet – entstandenen Sekte der Paulikianer. Aus islamischer Sicht wird sie im 10. Jahrhundert als ein "Mittelweg zwischen Christen und Magiern" charakterisiert (Steven RUNCIMAN, *The medieval Manichee. A study of Christian dualist heresy*, Cambridge 1955, S. 48 und 58). Von christlicher Seite wird ihr im 9. Jahrhundert vorgeworfen: "Sie begehen schmutzige und unnatürliche Fleischesünden und pflegen ehelichen Umgang mit ihren nächsten Verwandten, so daß, wie man behauptet, etliche nur mit ihren Eltern eine Ausnahme machen." (Karapet TER-MRKTISCHIAN, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreich*, Leipzig 1893, S. 6.)

Jahrhundert sichtbar werden. Drei Prinzipien erscheinen dabei für die weitere Entwicklung besonders wesentlich. Als erstes ist die Verbindung von „lex [69] divina“ und „lex saeculi“ zu nennen, die durch eine großzügige Auslegung des allgemeinen Verbots von Ehen unter Blutsverwandten in der Einleitung der Inzestbestimmungen im Buch Levitikus möglich wurde. Die Aufnahme römisch-rechtlicher Verwandtschaftskonzeptionen in das christliche Eherecht war langfristig für die Ausweitung der verbotenen Grade von enormer Bedeutung. Das gilt vor allem für die abendländische Kirche. Die byzantinische Kirche hat zwar diesen Prozeß auch mitgemacht, allerdings mit einer sehr großen zeitlichen Phasenverschiebung.²⁵ Bei jenen christlichen Gruppen, die sich unter nichtchristlicher Herrschaft befanden, fehlt eine solche Verbindung mit der „lex saeculi“. Insbesondere die Nestorianer haben die alttestamentlichen Bestimmungen ohne solche Zusätze bewahrt. Die Aufnahme des Verbots der Ehe unter Milchverwandten bei Jakobiten und Kopten hat wohl nichts mit den Herrschaftsverhältnissen in ihrem Umfeld zu tun. Ebenso wenig wie bei den Armeniern dürfte es durch islamischen Einfluß entstanden sein.²⁶ Man wird eine andere Erklärung dafür suchen müssen.²⁷ Als eine interessante Aufgabe erscheint es, der Frage nachzugehen, inwieweit in der armenischen und äthiopischen Staatskirche vorchristliche Regeln von Endogamie und Exogamie eine Verbindung mit der „lex divina“ eingegangen sind.²⁸

Als ein zweites Grundprinzip der Entwicklung kann die Verbindung der Inzestverbote des Levitikus im Bereich der Schwiegerverwandtschaft mit dem „una-caro“-Gedanken angesehen werden. Die Verbote sexueller Beziehungen zu den Frauen von Agnaten sind im Levitikus sehr zahlreich – vermutlich als Ausdruck einer ursprünglichen Funktion dieser Bestimmungen im Rahmen patrilinear-komplexer Großhaushalte. Sowohl im Judentum wie im Christentum behielten sie unter ganz anderen Voraussetzungen der Familienstruktur weiterhin Geltung. Eine innere Logik ließ sich herstellen, wenn man sie mit dem Schriftwort, daß Mann und Frau „ein Fleisch“ werden, verband. Sowohl im Judentum wie im Christentum wurde, wie wir gesehen haben, dieser Ansatz weitergedacht, freilich auch entschieden in Frage gestellt. Bei Basilius dem Großen sind wir ihm im 4. Jahrhundert begegnet. Im Westen hat erstmals Gregor der Große seinem berühmten Brief an Augustinus von Canterbury, der für die Geschichte der Ehehindernisse im Abendland so bedeutsam wurde, dieses Prinzip zugrunde gelegt – freilich nur in Beschränkung auf Stiefmutter und Witwe des Bruders.²⁹ Der logische Schluß, daß nach dem „una-caro“-Prinzip die verbotenen Grade der Schwiegerverwandtschaft genauso weit reichen müßten [70] wie die der Blutsverwandtschaft, hat er noch nicht gezogen. Papst Zacharias formulierte diesen Grundsatz erstmals 747 in ei-

²⁵ Besonders deutlich wird diese Phasenverschiebung am Beispiel des Verbots der Heirat unter Geschwisterkindern. Während es im Westen auf Dauer bei der um 384 von Kaiser Theodosius I. getroffenen Entscheidung blieb, kam es im Osten erst auf der trullanischen Synode von 692 diesbezüglich zu einer endgültigen Entscheidung (ZHISHMAN, Eherecht, S. 235ff.; JOYCE, die christliche Ehe, S. 448 und 484ff.).

²⁶ DAUVILLIER/DE CLERCQ, Le mariage, S. 156f.

²⁷ Vgl. unten S. 72.

²⁸ Zu möglichen Einflüssen der armenischen Geschlechterverfassung auf das Kirchenrecht MITTE-RAUER, Verwandtenheirat, in Anschluß an LUZBETAK, Marriage. Im äthiopischen Kirchenrecht haben exogame Stammesstrukturen einen sehr deutlichen Niederschlag gefunden. Offen ist die Frage des Zeitpunkts dieser Beeinflussung. Dazu DAUVILLIER/DE CLERCQ, S. 135f.

²⁹ JOYCE, die christliche Ehe, S. 471.

nem Brief an König Pippin. Wenn Schwiegerverwandschaft auf körperlicher Vereinigung beruhte, so mußte – konsequent weitergedacht – auch aus unerlaubten Beziehungen das Ehehindernis der Verwandschaft entstehen. Die westliche Kirche hat dementsprechend einen eigenen Typus von Eheverboten „ex copula illicita“ entwickelt.³⁰ Byzanz, wo man der „copula carnalis“ für die Ehe keine derart konstitutive Bedeutung beimaß, kam es nicht zu einer solchen Ausweitung des Inzestbegriffs,³¹ auch nicht in den anderen orientalischen Kirchen, in denen die „una-caro“-Lehre für die Eheverbote sonst eine wichtige Rolle spielte. Wir haben diese Bedeutsamkeit am Beispiel des Eherechts des 'Abdišo Bar Bahriz bis in Einzelheiten verfolgt.³² Während es hier um die Blutsverwandten der Gatten von Blutsverwandten in einem eher eingeschränkten Ausmaß geht, sind im Abendland die Gattinnen aller Blutsverwandten in einem sehr weiten Umfang die verbotenen Partnerinnen.

Ein drittes Grundprinzip, das in der Ausweitung christlicher Heiratsverbote unter Verwandten schon seit dem 4. Jahrhundert sichtbar wird, ist die Konstruktion analoger Verbote zu biblisch festgelegten. Diese Methode findet sich zwar unter christlichen Autoren kaum je als spezifische Zugangsweise so deutlich ausformuliert wie im Judentum bei den Karäern, der Sache nach ist sie jedoch offenkundig bereits früh wirksam. So fügt etwa Papst Damasus (366–384) in seinem Schreiben an die gallischen Bischöfe unter den verbotenen Frauen der Schwiegerverwandschaft ganz selbstverständlich die Frau des Mutterbruders hinzu, obwohl Levitikus nur die des Vatersbruders nennt. Ähnlich hält es der heilige Hieronymus.³³ Das zeitgleiche Verbot der Ehe mit der Schwägerin sowohl über den Bruder als auch über die Frau gehört wohl in denselben Kontext; und auch im Verbot der Nichtehe scheint sich das Christentum schon früh den Standpunkt der Damaskus-Schrift zu eigen gemacht zu haben, daß sie als Parallele zum Verbot der Tantehe dem Sinne nach im Mosaischen Gesetz grundgelegt sei. Für eine Entfaltung der Verbote durch Analogiekonstruktionen bot das Buch Levitikus ja auch eine ausgezeichnete Basis. Die wohl an Hausgemeinschaftsstrukturen orientierte Systematik war völlig asymmetrisch.³⁴ Für Inzestregeln aber lag es nahe, die Verbote an gleichen Verwandtschaftsabständen auszurichten. Der Katalog des 12. Levitikus stellte so geradezu eine Herausforderung dazu dar, die Frage nach zugrundeliegenden Sinnprinzipien zu stellen und darauf aufbauend „per analogiam“ neue Regeln zu erschließen.

[71] Ein sehr wesentlicher Bereich der christlichen Inzestregeln läßt sich weder unmittelbar noch vermittelt aus der im Levitikus festgelegt gedachten „lex divina“ erklären – nämlich der Komplex der Ehehindernisse aufgrund geistlicher Verwandschaft.³⁵ Hier handelt es sich um einen sehr eigenständigen und sehr spezifischen Beitrag des Christentums zur Inzestproblematik. Religiöse Beziehungen, die aus der Patenschaft bei der Taufe entstehen, werden als gleichartig und gleichwertig mit Blutsbindungen angesehen. Für manche haben sie sogar höheren Rang. Die Gemeinschaft durch das Taufsakrament als „Geburt dem Geiste nach“ erscheint

³⁰ Ebenda, S. 473f.

³¹ Ebenda, S. 487.

³² vgl. oben S. 53.

³³ JOYCE, Die christliche Ehe, S. 470.

³⁴ Vgl. oben S. 55f. und 59.

³⁵ Grundsätzlich zu dieser Thematik LYNCH, Godparents.

mit sexuellen Beziehungen noch weniger vereinbar als die Gemeinschaft der Familie, in die man durch die „Geburt dem Fleische nach“ eintritt. Von jenen Wurzeln der Inzestehen, die man als ein Universale der Menschheit ansehen darf, hätte man sich wohl kaum weiter entfernen können als durch ein solches Konzept.³⁶ In ihm kommt ein für das Christentum sehr typisches Grundprinzip zum Ausdruck, der wir schon als Wurzel des Gegensatzes zu endogamen Tendenzen im Judentum begegnet sind: Die leibliche Abstammung ist religiös ohne jede Bedeutung. Die Entfaltung von Ehehindernissen der geistlichen Verwandtschaft verweist so auch auf allgemeine Tendenzen in der Entwicklung von Familien- und Verwandtschaftssystemen, die durch die Entstehung und Ausbreitung des Christentums wirksam geworden sind. Im Rahmen des Prozesses der Ausweitung von Eheverboten unter Verwandten signalisiert sie in besonderer Weise den hohen Stellenwert religiöser Faktoren. Durch Eheverbote zwischen dem Paten und seinem Patenkind bzw. dessen Familienangehörigen konnte man keine Erbschaftsstrategien beeinflussen, keine Schenkungen an die Kirche begünstigen, keinen Heiratsmarkt regulieren und auch nicht die Solidarität von Adelsgeschlechtern stärken oder brechen. Solche Eheverbote sind ausschließlich aus religiöser Logik zu verstehen. Wir haben genügend Hinweise gefunden, daß eine solche religiöse Logik als Entfaltungsprinzip dem gesamten Prozeß zugrunde liegt, innerhalb dessen Inzestregeln der geistlichen Verwandtschaft einen integrierenden Teilaspekt darstellen.

Aus dem Taufsakrament Verwandtschaftsbeziehungen abzuleiten und aus diesen wiederum Inzestbestimmungen, den jeweils gemeinten Sinn der Begriffe „Schwester“ oder „Tochter“ in Stellen des Alten Testaments zu deuten, Analogiekonstruktionen zu Bestimmungen des Levitikus auf ihre Berechtigung zu überprüfen – das alles gehörte in den Bereich der theologischen und juristischen Spekulation. Was in den Kanones des Früh- und Hochmittelalters [72] festgeschrieben wurde, drückt sicher stärker die eherechtliche Lehrmeinung führender Kirchenmänner aus als die Vorstellungen, die in der Bevölkerung über das Meidungsverhalten unter Verwandten herrschte. Wenn man etwa liest, daß ein Mann nicht verbunden werden solle „mit der Mutter der Frau des Vaters seines Vaters“, aber auch nicht „mit der Tochter der Schwiegertochter seines Sohnes“,³⁷ so stellt man sich die Frage, ob nicht solche Kasuistik völlig an den sozialen Gegebenheiten vorbeigeht und damit für das tatsächliche Heiratsverhalten relativ bedeutungslos blieb. Man wird aber wohl vorsichtig sein müssen, wegen einzelner übertriebener Spitzfindigkeiten Verschärfungen von Inzestbestimmungen insgesamt bloß als kanonistische Tüftelei ohne realen Gesellschaftsbezug abzutun. Es gibt viele Hinweise, daß sie sehr ernst genommen wurden. Als man in Byzanz auch im Bereich der Schwiegerverwandtschaft das Verbot der Ehe bis auf den sechsten Grad ausweitete, meldete der Patriarch von Alexandrien dagegen Bedenken an, weil es in seiner stark dezimierten Gemeinde dann schwierig würde, einen noch erlaubten Ehepartner zu finden.³⁸ Er konnte voll überblicken, was diese relativ komplizierte Neuerung tatsächlich bedeuten würde, und er rechnete mit einer entsprechenden

³⁶ Zur Differenzierung zwischen Inzestscheu und Inzestverboten im Gegensatz zum undifferenzierten Konzept des "Inzesttabus" MITTERAUER, Die "Sitten der Magier".

³⁷ So in den Kanones des nestorianischen Bischofs 'Abdišo bar Brika aus dem 13. Jahrhundert, bei dem die schematische Entfaltung der Verbote ein besonderes Ausmaß annimmt (Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita ab A. Mai 10, Rom 1838, S. 40f.).

³⁸ JOYCE, Die christliche Ehe, S. 490.

Umsetzung in die Praxis. Verschärfte Normen füllten also nicht bloß neue Seiten in den eherechtlichen Kodizes. Ihre reale Bedeutung wird auch daraus erkennbar, daß sie mitunter zurückgenommen werden mußten, weil sie gesellschaftlich nicht durchsetzbar waren. Der Fall des nestorianischen Patriarchen Timotheos, der die Ehe zwischen Geschwisterkindern verbot, wurde schon erwähnt.³⁹ Er stand damit so sehr in Widerspruch zu einem Grundmuster des „orientalischen Heiratsverhaltens“, daß seine Nachfolger die Bestimmung nicht aufrechterhielten. In derselben Frage hatte schon im frühen 5. Jahrhundert Kaiser Arkadius für den Osten des römischen Reiches das von seinem Vater Theodosius verfügte Verbot korrigiert – offenbar auch aufgrund des Widerspruchs zu Gesellschaft anerkannten Traditionen.⁴⁰ Daß solche Traditionen auch ihrerseits die kirchlichen Normen beeinflussen konnten, zeigt das Beispiel des Eehindernisses der Milchverwandtschaft, das sich in der jakobitischen, in der koptischen und in der armenischen Kirche findet.⁴¹ Für eine theologische Argumentation solcher Verbote – etwa analog zur Patenverwandtschaft – fehlt im Christentum jede Voraussetzung. Eine unmittelbare Entlehnung aus dem Islam kommt bei Rechtssatzungen christlicher Kirchen wohl nicht in Frage. So bleibt bloß die Erklärung aus volkstümlichen Traditionen – wahrscheinlich in Kontinuität zu älteren Nomadenkulturen.⁴² Hier hat also offenbar [73] eine „Inzestnorm von unten“ in das kirchliche Eherecht Eingang gefunden. Der Regelfall war das aber sicher nicht. Die Gesamttendenz der Entwicklung wird in den christlichen Kirchen des Früh- und Hochmittelalters durch „Inzestnormen von oben“ bestimmt. Um diese auch zu realisieren, mußte freilich eine gewisse Entsprechung in den Wertmustern und Haltungen der Bevölkerung gegeben sein. Die Überlegungen, die Joseph Lynch über das Verhältnis von Inzestempfinden und Inzestgesetzgebung angestellt hat, wird man in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen haben: Neue Normen über inzestuöse Verbindungen können nicht „ex nihilo“ geschaffen werden.⁴³ So wird man die ganz unterschiedlichen Entwicklungsverläufe der Bestimmungen über Verwandtenheiraten in den verschiedenen Großräumen der Christenheit nicht nur als Hinweis darauf interpretieren dürfen, in welche Richtung sie verändernd wirkten, sondern auch darauf, welche Voraussetzungen sie vorgefunden haben.

In seiner Analyse der Ursachen für die Tabuierung sexueller Kontakte zwischen geistlichen Verwandten hat Joseph Lynch zwei entscheidende Wurzeln herausgearbeitet:⁴⁴ einerseits die spezifische Einstellung gegenüber Sexualität in Spätantike und Frühmittelalter, andererseits das christliche Konzept des Gegensatzes von Fleisch und Geist. Im Zusammenspiel einer pessimistischen Sicht von sexuellen Aktivitäten und der Vorstellung, daß durch die Taufe eine spirituelle Familie entstehe, ergibt sich für ihn eine Erklärung dieses Inzestverbots. Der Schlüssel erscheint ihm dabei die Vorstellung, daß sexuelle Aktivität mit Heiligkeit nicht ver-

³⁹ Vgl. oben S. 54.

⁴⁰ GOODY, *The development*, S. 55, dazu MITTERAUER, *Verwandtenheiraten*.

⁴¹ DAUVILLIER/DE CLERCQ, S. 156f.

⁴² Die Vorstellung einer Verwandtschaftsbeziehung, die über das Stillen vermittelt wird, findet sich insbesondere bei Hirtennomadenvölkern (EBERT, *Reallexikon der Vorgeschichte* 8, Berlin 1927, Sp. 190).

⁴³ LYNCH, *Godparents*, S. 260.

⁴⁴ Ebenda, S. 261.

einbar sei.⁴⁵ Für das Verständnis von Verboten unter Patenverwandten ist diese Ableitung überzeugend. Die Ausweitungsprozesse der Verbote unter Bluts- und Schwiegerverwandten lassen sich freilich nicht mit einem solchen Unvereinbarkeitsdenken erklären. Hier geht es ja gerade nicht um spirituelle Beziehungen, die mit Sexualität in Widerspruch zu sehen sind. So muß man wohl etwas weiter aus-holen, um diese Prozesse mit spezifischen Einstellungen zur Sexualität im behan-delten Zeitraum in Verbindung zu bringen.

Christliche Sexualfeindschaft oder „pessimistische Sicht sexueller Aktivitäten“, wie es Lynch formuliert, war sicher in jenen Gruppen am schärfsten ausgebildet, die unter dem Einfluß von Gnosis und Manichäismus standen.⁴⁶ Hinge Verab-scheuung von Verbindungen mit nahen Verwandten generell mit Sexualfeind-schaft zusammen, so müßte man hier eine besonders inzestfeindliche Haltung er-warten. Dafür gibt es aber keinerlei Anzeichen. Auch in der paulinischen Traditi-on sexualfeindlicher Einstellungen im [74] Christentum spielt die Inzestproblema-tik keine wesentliche Rolle. Positiv geht es dem Apostel um Werte wie Jungfräu-lichkeit und Enthaltbarkeit von Witwen. Wo er sich kritisch mit Unzucht ausein-andersetzt, stehen andere Bereiche sexuellen Verhaltens im Vordergrund.⁴⁷ Sein scharfes Urteil über Blutschande im ersten Korintherbrief bezieht sich auf einen konkreten Einzelfall des Zusammenlebens mit der Stiefmutter.⁴⁸ Der zusätzliche geistige Hintergrund, den Paulus einbringt, hat offenbar für die christliche Einstel-lung zur Verwandtenheirat keine Bedeutung. Die entschiedene Ablehnung inzes-tuöser Beziehungen ist vielmehr eindeutig jüdisches Erbe. Vom Judentum aber kann wiederum keineswegs behauptet werden, daß es sexualfeindliche Haltungen vertreten hätte.⁴⁹ Sicher – Sexualverhalten wurde hier sehr stark durch religions-gesetzliche Bestimmungen reglementiert. Das bedeutete aber keineswegs eine Abwertung der Sexualität. In Hinblick auf die Bindung des Heils an die Nach-kommenschaft Abrahams kam vielmehr der legitimen Sexualität sogar eine sehr positive religiöse Bewertung zu. Im Christentum hat Fortpflanzung diese Bedeut-samkeit eingebüßt und damit zugleich auch Sexualität. Die zentrale Stellung, die die Inzestverbote des Levitikus in der Sexualethik des Mosaischen Gesetzes ein-nahmen, wurde hier ohne deren Einordnung in eine ehe- und fortpflanzungs-freundliche religiöse Grundhaltung weitergegeben. Inzestvermeidung entwickelte sich so von ihrem ursprünglichen Zusammenhang losgelöst zu einer zusätzlichen Facette im Syndrom christlicher Sexualfeindlichkeit.

Es sind also sehr unterschiedliche Wurzeln, aus denen heraus sich im spätanti-ken und frühmittelalterlichen Christentum sexualitätsablehnend-asketische Strö-mungen entwickelten. Die neue Verbindung, die die verschiedenen Traditionen

⁴⁵ Ebenda, S. 275.

⁴⁶ Ebenda, S. 262; EYBEN, *Geschlechtsreife und Ehe*, S. 434f. Zur Einstellung der Gnosis zu Sexu-alität: Kurt RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig, 1977, S. 259ff.

⁴⁷ Phillippe ARIÈS, *Paulus und das Fleisch*, in ARIÈS u.a. (Hg.), *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, Frankfurt 1984, S. 51ff.

⁴⁸ 1. Kor. 5, 1ff. Wenn Paulus hier von "Unzucht, wie sie nicht einmal unter den Heiden vor-kommt" spricht, so läßt sich daraus wohl kaum ableiten, er habe sich nicht auf das Alte Testament, sondern auf die "heidnische Volkssittlichkeit" berufen (so Artikel "Ehehindernisse", in: *Lexikon für Antike und Christentum*, Sp. 687).

⁴⁹ PATAI, *The Jewish mind*, S. 497ff.

miteinander eingingen, hat sicher auf die Entfaltung der Vorstellung von Inzest als sexueller Sünde verstärkend gewirkt – und damit auch auf die gegen ihn gerichteten Bestimmungen.⁵⁰ Besonders rigorose Haltungen gegenüber Sexualität in anderen Bereichen fanden hier ebenso ihren Niederschlag. Die Inzestphobie, von der sich manche Kanonisten des Hochmittelalters geradezu besessen zeigen, wäre ohne den Zusammenhang mit allgemeinen asketischen Strömungen der Zeit wohl nicht zu verstehen.

Vorsicht erscheint am Platz, den Einfluß von Asketismus auf das Verbot von Verwandtenheiraten als ein spezifisch christliches Phänomen zu sehen. Zur selben Zeit, als im Abendland die Inzestangst ihrem Höhepunkt zustrebte, hat auch die jüdische Sekte der Karäer so extreme Inzestnormen entwickelt, daß sie dadurch in ihrer [75] Existenz gefährdet erschien. Momente christlicher Sexualfeindschaft kommen für sie als Erklärungsgrund nicht in Frage. Aber es ist dieselbe religionsgesetzliche Grundlage, auf der hier diese radikalen Normen ausgebildet wurden. Auch ohne die Verbindung mit sexualfeindlichen Tendenzen anderer Herkunft konnte es auf der Basis der Bestimmungen des Levitikus durch rigide Interpretation zu sehr weitgehenden Verboten kommen. Die besondere Bedeutung der im Mosaischen Gesetz grundgelegten Entwicklungstendenzen findet in dieser späten Gleichzeitigkeit asketischer Deutungsmuster im Judentum und im Christentum in sehr eindrucksvoller Weise ihren Niederschlag.

Anthropologen tendieren dazu, dem Problemkreis von Endogamie und Exogamie für die Familienverhältnisse einer Gesellschaft einen sehr hohen Stellenwert zuzuschreiben. Jack Goody überträgt diese Denkweise in die historische Dimension.⁵¹ In seinem Versuch, die spezifische Entwicklung von Ehe und Familie zu erklären, spielt schon vom Ansatz her die Frage dominanter Heiratsregeln eine zentrale Rolle. Die Gegenüberstellung „westlicher“ und „östlicher“ sozialer Strukturen, von der das Buch ausgeht, ist wesentlich vom Gegensatz Exogamie versus Endogamie bestimmt.⁵² Und auch die aus der Untersuchung abgeleitete Hauptthese basiert auf dem Konnex zwischen Heiratsregeln und Familienverfassung. Die kirchlichen Verbote der Verwandtenheirat seit dem 4. Jahrhundert erscheinen deshalb so wichtig, weil sie einen Wandel von endogamen zu exogamen Heiratsmustern bewirkt und damit die spezifisch europäische Familienentwicklung eingeleitet haben sollen. Aus dieser Perspektive kommt der Einstellung des Christentums zur Endogamie eine sehr hohe Wertigkeit zu – und als Voraussetzung dafür den Gründen, die zur Ausweitung der kirchlichen Verbote geführt haben. Aus der Sicht des Historikers wird man wohl über solche Zusammenhänge zurückhaltender urteilen. Welche Bedeutung unterschiedliche Tendenzen zur Partnerwahl innerhalb oder außerhalb des Verwandtschaftsverbands für die Familienverhältnisse in der europäischen Geschichte tatsächlich gehabt haben, das läßt sich beim der-

⁵⁰ Wohl nicht zufällig wurden die ersten Verbote gegen Verwandtenheiraten gerade auf jenen beiden Synoden beschlossen, die auch die ersten förmlichen Bestimmungen über die Zölibatsverpflichtung der Kleriker festlegten, nämlich in Elvira 307 und Neocäsarea 314/25 (Lexikon für Antike und Christentum, Artikel "Ehe I", Sp. 663).

⁵¹ Seine Annäherung als Anthropologe an historische Fragestellungen skizziert GOODY, *The development*, vor allem S. 3ff. Als ein anthropologisch orientierter Historiker, der in der Endogamie-Exogamie-Frage ein zentrales Kriterium der Familientypologie sieht, ist Emmanuel TODD, *La troisième planète. Structures familiales et systèmes idéologiques*, zu nennen (vor allem S. 152ff.).

⁵² Insbesondere GOODY, *The development*, S. 31ff.

zeitigen Forschungsstand schwer beurteilen. Greifen wir nochmals die beiden Extremformen endogamer Eheschließung auf, von denen die hier angestellten Überlegungen ihren Ausgang genommen haben. Für die jüdische Nichtenheirat gilt wohl in besonderer Weise, was aus diesem Milieu als ein großer praktischer Vorteil der Verwandtenheirat im allgemeinen referiert wird: Die bei der Eheschließung meist noch sehr junge Gattin bleibt auch nach der Heirat in einem ihr vertrauten Kreis, in dem sie sich nicht fremd [76] und verlassen zu fühlen braucht.⁵³ Für eine kurze Phase des Familienzyklus mag das Vorteile gebracht haben. Späterhin aber bestand dann wohl kein wesentlicher Unterschied gegenüber anderen Ehen des sozialen Umfeldes. Ob es junge Frauen in Gesellschaften, in denen derart endogame Eheformen verboten waren, in den ersten Ehejahren schwieriger hatten, muß dahingestellt bleiben. In Europa heirateten sie in der Regel nicht so früh – und das sicher nicht, um sich solche Schwierigkeiten zu ersparen. In ähnlicher Weise läßt sich bei der Schwagerehe fragen. Sicher war diese endogame Eheform für die Versorgung von Witwen und Waisen von Bedeutung – insbesondere im Rahmen von Großfamilien. Aber blieben Frau und Kinder unversorgt, wo ein Verbot die Schwagerehe untersagte? Es mag sein, daß der Bruder des Verstorbenen für dessen Kinder oft ein besserer Stiefvater war als ein Fremder. Aber läßt sich die emotionale Nähe von Stiefvätern zu ihren Stiefkindern nach Verwandtschaftsgraden skalieren? So stellt sich schon bei einer Partnerwahl im engeren Kreis der Angehörigen die Frage, ob das Verwandtschaftsverhältnis der Ehegatten für die Familie als soziale Gruppe von besonderer Bedeutung war. Umso mehr gilt dies für Heiraten über größere Distanz. Daß es für das Familienleben keinerlei Belang hatte, ob die erwählte Partnerin im siebten Grad römischer Zählung oder im siebten Grad germanischer Zählung oder überhaupt nicht verwandt war, liegt wohl auf der Hand. Man wird also insgesamt sehr vorsichtig sein müssen, wenn man versucht, die zunehmende Verschärfung der christlichen Inzestbestimmungen mit Veränderungen der realen Familienverhältnisse im mittelalterlichen Europa in Beziehung zu setzen.

Die Bedeutung des Themas Christentum und Endogamie liegt nach den hier angestellten Überlegungen auf einer anderen Ebene. Heiratsregeln erscheinen nicht gleichsam als „causa prima“ von Änderungen der Familienverfassung wichtig. Wesentlicher ist ihre Indikatorfunktion. Über sie können allgemeine Grundmuster von Einstellungen und Werthaltungen erfaßt werden, die in größeren Zusammenhängen die Familienentwicklung beeinflußt haben, insbesondere von religiösen Vorstellungen. Die Frage nach den Gründen, warum sich das Christentum durch die radikale Verschärfung seiner Inzestregeln von seinen Wurzeln im Judentum, aber auch von anderen Religionen der Antike und des Frühmittelalters so deutlich unterschied, hat zu religionsgeschichtlichen Themen allgemeiner Art geführt, die sozialgeschichtlich relevant erscheinen: Bedeutung der Abstammung für die Heilserwartungen, Übertragung von Verdiensten der Vorfahren auf die Nachkommen, Erhaltung der [77] Patriline als religiöser Auftrag, Fortführung des Totenkults durch leibliche oder fiktive Nachfahren, erbliches Charisma von Priesterdynastien. In allen diesen Belangen scheint das Christentum mit Traditionen seines Herkunftsmilieus und seines gesellschaftlichen Umfelds radikal gebrochen zu haben. Wir können diesen Unterschied über Heiratsregeln klar fassen, dieser Un-

⁵³ Shlomo D. GOITEIN, *A mediterranean society* 3, Berkeley 1978, S. 28.

terschied aber hat auf die Familienentwicklung nicht nur über Heiratsregeln gewirkt. Wo Abstammung und Fortpflanzung religiös bedeutungslos wird, dort fällt eine wichtige Voraussetzung für frühe und allgemeine Heirat weg. Wo die Erhaltung der Patriline religiös keine Rolle mehr spielt, dort entsteht Freiraum für neue Formen der Familienzusammensetzung. Wo Verwandtschaftsbindungen gegenüber Bindungen in der religiösen Gemeinde zurücktreten, dort können Prozesse der Verlagerung von Familienfunktionen auf außerfamiliale Sozialformen einsetzen. Im Hintergrund des Themas Christentum und Endogamie zeichnen sich so religiöse Faktoren ab, die weit über die Problematik von Heiratsregeln hinaus Wesentliches dazu beitragen könnten, spezifische Sonderentwicklungen der Familie im europäischen Raum zu klären.⁵⁴ Ihnen nachzugehen erscheint als eine interessante Aufgabe für weiterführende Arbeiten auf diesem Gebiet.

Ebenso einer Fortsetzung bedarf auch die hier aufgenommene Diskussion um die Hintergründe der sich zunehmend verschärfenden Inzestbestimmungen im mittelalterlichen Christentum. Wie immer man auch die Bedeutung ihres Ertrags für die Geschichte der Familie einschätzt – als Fallstudie über die Entstehungsbedingungen von Heiratsregeln ist sie unter allen Umständen interessant. Als solche führt sie in sehr grundsätzlichen Fragen der Interpretation historisch-anthropologischer Phänomene im Spannungsfeld unterschiedlicher gesellschaftlicher Kräfte. Gegenüber den in der neueren Literatur vorherrschenden Erklärungsmodellen wurde hier ein Ansatz vertreten, der stärker die Wirkkraft religiöser Faktoren betont. Auch diesbezüglich geht die Blickrichtung über die Inzestproblematik hinaus. Was an ihrem Beispiel gezeigt wurde, ist prinzipiell als ein Plädoyer zu verstehen, religionsgeschichtliche Entwicklungen verstärkt in sozialhistorische Analysen zu integrieren.

⁵⁴ Ansätze dazu bei Michael MITTERAUER, Europäische Familienformen im interkulturellen Vergleich, in *Ehe und Familie in alten Hochkulturen*, Beiträge zur historischen Sozialkunde 14/4 (1984), S. 152ff.

3. Martin: Revision aus althistorischer Sicht

Jochen Martin, Zur Anthropologie von Heiratsregeln und Besitzübertragung. 10 Jahre nach den Goody-Thesen, in: *Historische Anthropologie* 1, 1993, 149-163.

Historisch-anthropologische Forschungen leben vom Vergleich. Insofern ist es dankenswert, daß Jack Goody vor nunmehr 10 Jahren seine Kenntnisse über Gesellschaften Schwarz-Afrikas dazu benutzt hat, vielfach herausgestellte Unterschiede in den Heiratsmustern, Familienformen und Verwandtschaftsbeziehungen im mediterranen, "eurasischen" Kulturkreis der Antike zu relativieren und von dieser Basis aus die „Entwicklung von Ehe und Familie in Europa“ zu untersuchen.¹ Seine Thesen sind inzwischen gut bekannt. Goody begreift Endogamie, hohe Scheidungshäufigkeit, Konkubinat und Adoption, die alle im „eurasischen“ Kulturkreis verbreitet gewesen seien, als Strategien, Besitz im Rahmen der Familie oder Sippe zu erhalten. Seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. seien von der christlichen Kirche Endogamie und Scheidung verboten und Kinder aus Konkubinatsbeziehungen in die Illegitimität verbannt worden; die Adoption sei praktisch verschwunden. Diesen Bruch mit verbreiteten Praktiken korreliert Goody mit der kirchlichen Akkumulation von Besitz. Dabei bleibt die Intentionalität dieses Prozesses in der Schwebe. Goody meint „nicht unbedingt, daß die gesamte Kirche unisono mit der Förderung solcher (sc. Besitz-) Interessen“ beschäftigt gewesen wäre.²

Langfristig unterstellt er jedoch „eine wie auch immer geartete Beziehung zwischen Handlungen und Interessen“³, und in der Tat liefe seine Argumentation ins Leere, wenn der Prozeß der Ausbildung des europäischen Heiratsmusters nicht zumindest auch ein interessengeleiteter, d. h. intentionaler gewesen wäre.

Um zu so weitreichenden Thesen zu gelangen, muß Goody ganz bestimmte Vorgehensweisen wählen. Sein Buch präsentiert er bewußt als Essay, d. h. als eine Form, die es erlaubt, etwas zur Diskussion zu stellen, ohne die Verpflichtung einzugehen, den Anforderungen eines wissenschaftlichen Diskurses in jeder Hinsicht gerecht zu werden. Das heißt nicht, daß Goody seine Thesen nicht belegt. Aber die Belege sind im wesentlichen Illustrationen, beigebracht aus unterschiedlichen Gesellschaften und Jahrhunderten. Der Zusammenhang, in dem bestimmte Regeln stehen, wird ganz selten erläutert.

Solch essayistisches Vorgehen ist legitim und kann stimulierend wirken, wie ja die Auseinandersetzung mit den Thesen Goodys gezeigt hat. Es muß sich aber gefallen lassen, von den verschiedenen angesprochenen historischen Disziplinen ei-

¹ Jack Goody, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge 1983, zit. nach der dt. Übersetzung: *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, Frankfurt 1989, Vgl. zum Thema auch *Ders., The oriental, the ancient and the primitive*, Cambridge 1990.

² Goody, *Die Entwicklung*, 232 f.

³ Ebd., 233.

ner kritischen Prüfung unterzogen zu werden, so wie es z. B. im Band 6 (1991) der Zeitschrift „Continuity and Change“ geschehen ist. Ich möchte im folgenden auf diese Kritik eingehen, sie diskutieren und durch eine Fallstudie zum republikanischen Rom ergänzen. Den Abschluß sollen einige [150] Überlegungen zu methodischen Anforderungen für eine historische Anthropologie bilden.

1. Die Kritik an den Thesen Goodys

Ich beginne mit stärker methodisch ausgerichteten Gesichtspunkten, denen dann inhaltliche folgen, wobei beide Aspekte natürlich immer ineinandergreifen.

– Der entscheidende methodische – und die Ergebnisse überhaupt erst ermöglichende – Ansatz Goodys liegt darin, daß er sein Problemfeld in einer ganz bestimmten Weise isoliert: Es wird nämlich vorausgesetzt, daß Formen der Endogamie und Exogamie in Beziehung stehen zu Familienformen und -beziehungen und zu Strategien der Weitergabe von Besitz.⁴ Das Problem liegt nicht darin, daß solche Verbindungen bestehen können, sondern darin, daß Goody primär im Rahmen solcher Verbindungen nach Erklärungen für die von ihm beschriebenen Phänomene sucht. Erklärungen religiöser Art oder solche, die Heiratsregeln in einem größeren sozialen oder politischen Kontext betrachten, schiebt er beiseite oder bekommt sie gar nicht in den Blick.

– Goody stützt sich in seiner Darstellung des Bruchs, der seit dem 4. Jh. im Hinblick auf die Heiratsmuster vor sich gegangen sein soll, für die römischen Bräuche hauptsächlich auf Gesetze, für das Christentum auf kirchliche Ge- und Verbote. Nach Richard Saller besagen solche Quellen aber wenig über Praktiken. Man könne nicht die sozialen Beziehungen und moralischen Verpflichtungen in einer Gesellschaft allein aus Gesetzen rekonstruieren.⁵

Auf die Bedeutung der Praktiken ist gleich noch zurückzukommen. Gesetze und andere Formen von Normsetzungen sind aber nicht eo ipso als Quellen für soziale Praktiken und deren Veränderung auszuschließen, vor allem dann nicht, wenn sie sich gegen bestimmte Praktiken richten. Sollen neue Verhaltensweisen durch Gesetze eingeführt werden, dann genügt freilich in der Tat das Vorhandensein dieser Gesetze noch nicht, um die neuen Verhaltensweisen als soziale Praxis zu postulieren. Wenn aber, um die von Goody herangezogenen neuen kirchlichen Normen seit dem 4. Jahrhundert als Beispiel zu nehmen, im Bewußtsein der kirchlichen Führer und des Kirchenvolkes die neuen Exogamiegebote mit anderen von den Christen akzeptierten Normen zusammenhängen und gleichzeitig alte religiös-soziale Vorstellungen, etwa zur Verbindung von Abstammung und Heilserwartung, obsolet wurden, dann wuchs die Chance, daß auch die neuen Heiratsregeln angenommen würden.⁶ Insofern geht es also nicht nur um die Gegenüberstellung von Gesetzen und Praktiken, sondern auch um den Hintergrund von Vorstellungen und

⁴ Darauf hat *Michael Mitterauer*, Christendom and endogamy: Jack Goody revisited, in: *Continuity and Change* 6 (1991), 293–333, hier 323 f., hingewiesen.

⁵ *Richard Saller*, European family history and Roman law, in: *Continuity and Change* 6 (1991), 335–346. Saller kritisiert auf dieser Basis auch die Arbeit von *David Herlihy* (*Medieval households*, Cambridge/Mass. 1985), *Jean-Louis Flandrin* (*Families in former times. Kinship, household and sexuality*, Cambridge 1979) und *Alan Mac Farlane* (*Marriage and love in England: modes of reproduction, 1300–1840*, Oxford 1986).

⁶ In diesem Sinne argumentiert z. B. *Mitterauer*, Christendom, 324 f. Vgl. auch unten im Text.

Erwartungen, aus denen neue Gesetze erwachsen.

– Angesichts seines großflächigen Vergleichs ist Goody immer wieder dazu gezwungen, feste Einheiten zu bilden, die Systemcharakter tragen, z. B. „Römisches Recht“, „Kanonisches Recht“, Christentum als „Sekte“ (d. h. vor der Anerkennung durch Constantin) bzw. als organisierte „Kirche“ (seit dem 4. Jahrhundert). Dagegen hat z. B. Michael M. Sheehan auf den Prozeß der Entstehung und Entwicklung des Kanonischen Rechts hingewiesen [151] und darauf, daß kanonische Gebote auf Quellen unterschiedlicher Autorität zurückgehen und entsprechend die Möglichkeiten ihrer Durchsetzung variierten.⁷ Saller hat den Systemcharakter des römischen Rechts in Zweifel gezogen; das Recht habe den Römern eine enorme „Flexibilität“ eingeräumt, „ihre Familienbeziehungen zu handhaben und ihren Besitz zu übertragen“, eben deshalb sei eine „transactional analysis“ nötig, um die römischen Gebräuche angemessen zu beschreiben.⁸

Das Christentum als „Sekte“ hat sich nach Goody aus ärmeren Schichten der Bevölkerung zusammengesetzt und ein anderes Verhältnis zu den neutestamentlichen Schriften gehabt als die Kirche, aus deren Organisation sich ganz bestimmte Handlungsanforderungen ergeben hätten, z. B. die Akkumulation von Besitz. Und diese Akkumulation „implizierte den Wandel von der Sekte zur Kirche, vom Charisma zur Regel, die Annahme einer Orthodoxie und den Verlust des millenarischen Grundzugs, der nun den ‚Häresien‘ überlassen blieb“.⁹

Das ist mit groben Strichen gezeichnet, und man bräuchte eigentlich nicht zu kommentieren, wenn nicht das Bild, das sich Goody vom Christentum und von der Kirche macht, entscheidend wäre für sein Verständnis der kirchlichen Besitzakkumulation und damit auch der Veränderungen in den Heiratsregeln. Die Anhänger des Christentums rekrutierten sich nie ausschließlich aus Armen und Unterprivilegierten.¹⁰ Charisma und Regel bestanden von Anfang an nebeneinander.¹¹ Der Begriff der „rechten Lehre“ bildete sich schon im 2. nachchristlichen Jahrhundert im Kampf gegen die Gnosis aus, und die Entstehung einer kirchlichen Organisation hatte ebenfalls etwas zu tun mit dem Problem der Einheit der Gemeinden, dann aber auch mit Notwendigkeiten, die sich aus dem Zusammenleben größerer Gruppen ergaben, schließlich mit Traditionen der Umwelt der jeweiligen Gemeinden und – freilich divergierenden – Vorstellungen darüber, was die christliche Verkündigung des Urchristentums sagte.¹² Diese Bemerkungen können kein Gegenbild begründen. Es geht nur darum anzudeuten, was Goody alles ausblendet, um mit den Chiffren „Sekte“ und „Kirche“ in seinem Sinn arbeiten zu können.

– Diese Ausblendung ist umso gravierender, als Goody ja nicht, wie schon kurz bemerkt, behauptet, die gesamte Kirche sei immer bewußt mit der Akkumulation von Besitz beschäftigt gewesen. Wenn also bewußte und unbewußte Akkumulati-

⁷ Michael M. Sheehan, *The European family and canon law*, in: *Continuity and Change* 6 (1991), 347–360, hier 348 f.

⁸ Saller, *European family history*, 343.

⁹ Goody, *Die Entwicklung*, 114; vgl. 104 ff.

¹⁰ Gregor Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster 1985.

¹¹ Eine abgewogene Darstellung bietet z. B. Wilhelm Schneemelcher, *Das Urchristentum*, Stuttgart u. a. 1981.

¹² Jochen Martin, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*, Freiburg 1972.

on nebeneinander standen, dann kann das nur heißen, daß die Organisation der Kirche gleichsam von sich aus auf diese Akkumulation hindrängte. Wer so argumentiert, geht Begründungsverpflichtungen ein, die weder Goody noch ein anderer Forscher einlösen kann; denn es handelt sich im Grunde um eine Aussage über das Wesen der Kirche. Solche Aussagen sind historisch weder beweis- noch widerlegbar.

Unter methodischen Gesichtspunkten haben wir es also mit einer in zweierlei Hinsicht problematischen Vorgehensweise zu tun: Auf der einen Seite isoliert Goody in der beschriebenen Weise sein [152] Problemfeld, auf der anderen arbeitet er, um erklären zu können, mit großen Entitäten. Die inhaltliche Kritik an den Thesen Goodys besteht entsprechend zum großen Teil darin, diese Entitäten aufzubrechen.

– Schon ein Jahr nach dem Erscheinen von Goodys „Essay“ haben Brent D. Shaw und Richard P. Saller eine wichtige Ausgangshypothese Goodys in Frage gestellt. Durch eine Untersuchung von Heiratspraktiken konnten sie zeigen, daß Endogamie im Sinne Goodys keine gebräuchliche Praxis in der römischen Kaiserzeit war. Was die Besitzübertragung angeht, so hätten die römischen Adligen der Kaiserzeit gegenüber den Kaisern ebenso gehandelt wie später Besitzende gegenüber der Kirche: Die Kaiser seien in fast allen Testamenten der Führungsschicht berücksichtigt worden.¹³ In seinem Aufsatz in „Continuity and Change“ hat Saller darauf hingewiesen, daß die Adoption als Strategie der Sicherung des Besitzes für eine Familie selten gebraucht worden ist; der Konkubinat habe in Rom dazu gedient, die Zahl der legitimen Erben kleinzuhalten, war also keine Methode, sich Erben zu beschaffen.¹⁴ Damit fällt einerseits Rom in wesentlichen Punkten aus dem Kontext heraus, den Goody für die eurasischen Gesellschaften annimmt, und es erscheinen andererseits Praktiken der Kirche nicht als Bruch, sondern als Fortsetzung römischer Gebräuche.

– Von der mittelalterlichen Seite her wird diese Position durch Ausführungen von Michael M. Sheehan, auf dessen Erläuterungen zum Kanonischen Recht schon oben verwiesen wurde, und Lloyd Bonfield unterstützt. Die Adoption habe zwar keinen Platz im Kanonischen Recht gehabt, werde aber in kirchlichen Äußerungen als bestehend vorausgesetzt. Ferner habe die Kirche auch andere Methoden der Erbenbeschaffung – Legitimation von Konkubinat, Anerkennung klandestiner Heiraten, Legitimation unehelicher Kinder – unterstützt.¹⁵ Schon vor dem Erscheinen von Goodys Buch haben Jean-Louis Flandrin und Georges Duby andere, sich freilich widersprechende Erklärungsangebote für die Entwicklung der kirchlichen Heiratsregeln im Mittelalter gemacht: Anpassung an die sich neu bildenden Verwandtschaftsvorstellungen des Adels im 10. –12. Jahrhundert; Stärkung der Position des Klerus gegenüber dem Adel.¹⁶

– Michael Mitterauer hat in seinem schon mehrfach zitierten Beitrag „Christendom and endogamy“ bisher am entschiedensten den Thesen Goodys wider-

¹³ Brent D. Shaw/Richard P. Saller, Close-kin Marriage in Roman Society?, in: *Man* 19 (1984), 432–444.

¹⁴ Saller, *European family history*, 342.

¹⁵ Sheehan, *The European family*, 343–355; Lloyd Bonfield, Canon law and family law in medieval Western Christendom, in: *Continuity and Change* 6 (1991), 361–374.

¹⁶ Vgl. dazu Mitterauer, *Christendom*, 302 f.

sprochen und nach religiösen Erklärungen für die kirchlichen Inzestverbote gesucht. Dabei geht er von den jüdischen Traditionen aus. Im Judentum habe es sowohl endogame wie auch exogame Tendenzen gegeben. Endogame Praktiken und Vorschriften seien durch die Pflicht begründet, die eigene „lineage“ fortzusetzen, die Reinheit der Abstammung und damit die Aussicht auf Erlösung zu bewahren, schließlich – das gilt für die Leviten – das Charisma für das Priestertum zu erhalten.¹⁷ Schon im hellenistischen Judentum seien Diskussionen um die Bedeutung der Abstammung für das Heil und das Charisma entstanden. Das Christentum habe alle Verbindungen zwischen Abstammung und Erlösung zerschnitten. Damit hätten die Faktoren an Bedeutung verloren, [153] welche die endogamen Tendenzen im Judentum stärkten.¹⁸ Die allgemeine Formulierung im Levitikus 18,6 „Niemand von euch darf sich einer Blutsverwandten nähern, um ihre Scham zu enthüllen“ habe zudem Exogamieregeln verschiedener Art stützen können.

Mitterauer betont also einerseits die Tradition, in der das Christentum stand, andererseits den Bruch mit Traditionen im Hinblick auf die religiöse Bedeutung der Abstammung.¹⁹ Daß die christlichen Exogamiegesetze religiöse Wurzeln haben, versucht er weiter zu erhärten durch den Nachweis, daß nicht nur in der westlichen, sondern auch in der östlichen Kirche, bei den Nestorianern und bei der jüdischen Sekte der Karaiten parallele Regeln aufgestellt worden seien.²⁰ Goody müßte also für alle diese Gruppen gleiche Anforderungen durch die Organisation annehmen, wenn seine Thesen stichhaltig wären.²¹

Durch all dies ist noch nicht erklärt, warum und wie es zu den extensiven Exogamieregeln kam. Für das Warum führt Mitterauer verschiedene Gründe an: Zum einen hätte die Kirche sich in die römische Tradition gestellt, die als christliche betrachtet worden sei.²² Man kann diese letzte Aussage dadurch stützen, daß das bekannte Ehegesetz Diocletians innerhalb einer „Mosaicarum et Romanarum legum collatio“ überliefert ist²³ – übrigens auch in sich ein Argument für die Bedeutung jüdischer Traditionen für die christlichen Ehegesetze. – Zum zweiten weist Mitterauer gleichsam auf Standardsituationen der Spätantike hin: Erstens das Bestreben, das Recht im römischen Reich zu vereinheitlichen. In diesem Sinne werden das Ehegesetz Diocletians von 295 n. Chr. und das des Constantius von 342 n. Chr. interpretiert.²⁴ Zweitens die Auseinandersetzung mit dem Zoroastrismus, der eine extreme Endogamie predigte und im römischen Reich missionarisch

¹⁷ Ebd. 307–313.

¹⁸ Ebd. 31 f.

¹⁹ Parallelen zum Judentum im Hinblick auf die religiöse Begründung von Endogamie-Regeln sieht Mitterauer, *Christendom*, S. 314, im griechischen Epiklerat und im Zoroastrismus. Eine andere Erklärung des Epiklerats – die Erhaltung einzelner Häuser – bietet *W. K. Lacey*, *Die Familie im antiken Griechenland*, Mainz 1983, 131.

²⁰ Mitterauer, *Christendom*, 304–310.

²¹ Daß hier schon große Unterschiede zwischen der römischen und byzantinischen Kirche bestehen, zeigen schon die ersten Seiten bei *Hans-Georg Beck*, *Geschichte der orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich*, Göttingen 1980 (bes. 3–6 zur Bestimmung eines Formalobjekts für eine Geschichte der orthodoxen Kirche).

²² Zu den Heiratsregeln der Republik vgl. unten im Text Abschnitt II. Im Hinblick auf die Praktiken stimmen Mitterauers Auffassungen mit denen *Sallers* (vgl. oben im Text) überein.

²³ Publiziert in *S. Riccobono* u. a., *Fontes iuris Romani ante-justiniani II*, Florenz 1968, 541–589, das Ehegesetz 558–560. Die Zusammenstellung stammt wohl von einem christlichen Autor.

²⁴ Mitterauer, *Christendom*, 314.

tätig war; das könnte eine Tendenz zur Exogamie bei den Christen gefördert haben²⁵ (auch in diesen Zusammenhang könnte das Ehegesetz Diocletians eingeordnet werden, denn es steht in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum sogenannten Manichäeredikt, in dem Diocletian die von Persien ausgehenden religiösen Lehren verurteilt²⁶). – Schließlich seien die christlichen Positionen in den verschiedenen Regionen des Reiches nicht einheitlich gewesen. Mit dem Werden des Christentums zur Staatsreligion sei der Druck nach einer Standardisierung gewachsen, und dabei hätten sich oft die strikteren Positionen durchgesetzt.²⁷

Für das Wie der Ausweitung der Exogamieregeln gibt Mitterauer drei [154] „Methoden“ an: Die Verbindung von „lex divina“ und „lex saeculi“; die Vorstellung, daß Mann und Frau durch die Ehe „ein Fleisch“ werden, was sich auf das Verbot von Ehen mit Schwiegerverwandten ausgewirkt habe; schließlich analoge Fortbildungen der im Levitikus ausgesprochenen Verbote.²⁸

Ein spezifischer Beitrag des Christentums sei das Verbot der Ehe zwischen Paten und Patenkindern gewesen. Nur in diesem Punkt übernimmt Mitterauer die Erklärung von Joseph H. Lynch²⁹: Durch die Taufe werde eine spirituelle Gemeinschaft geschaffen, die höher stehe als die fleischliche und sich nicht mit Sexualität vertrage.³⁰

In Mitterauers Beitrag werden Endogamieregeln nicht auf Familienbeziehungen und die Tradierung von Besitz bezogen, sondern auf ein ganz anderes, religiös bestimmtes Umfeld, für das wichtig sind: „Bedeutung der Abstammung für die Heilserwartungen, Übertragung von Verdiensten der Vorfahren auf die Nachkommen, Erhaltung der Patriline als religiöser Auftrag, Fortführung des Totenkults durch leibliche oder fiktive Nachfahren, erbliches Charisma von Priesterdynastien.“³¹ Entsprechend werden auch für die Exogamieregeln des Christentums religiöse Gründe wahrscheinlich gemacht.

Ich möchte zunächst die vorgetragene Kritik durch eine kurze Fallstudie zum republikanischen Rom ergänzen, um das von Mitterauer aufgezeigte Beziehungsgefüge noch um andere Dimensionen zu erweitern.

2. Die römische Republik

Goody hat keinen Grund zu der Annahme gesehen, im archaischen Rom seien die in der antiken Welt bevorzugten Heiraten verboten gewesen.³² Shaw und Saller haben ihm konzidiert, daß die Quellenlage im Hinblick auf die früheren Heiratsregeln schlecht sei³³; in den ersten vier Jahrhunderten der Kaiserzeit sei aber die Heirat zwischen Parallelcousins und -cousinen nicht verbreitet gewesen.

Nach den neueren Forschungen von Maurizio Bettini sind Zweifel hinsichtlich

²⁵ Ebd. 317 f.

²⁶ Riccobono, Fontes II, 580 f.

²⁷ Mitterauer, Christendom, 316 f.

²⁸ Ebd. 318–320.

²⁹ Joseph H. Lynch, Godparents and kinship in early medieval Europe, Princeton 1986, 261–275.

³⁰ Mitterauer, Christendom, 322.

³¹ Michael Mitterauer, Christentum und Endogamie, in: Ders., Historisch-anthropologische Familienforschung, Wien - Köln 1990, 76 f.

³² Goody, Die Entwicklung, 66.

³³ Shaw/Saller, Close-kin marriage, 441, Anm. 3.

der Heiratsregeln in den ersten drei Jahrhunderten der Republik kaum noch angebracht.³⁴ Bis um die Zeit des zweiten Punischen Krieges bestand in Rom ein „vetus mos“, der die Heirat bis zum 6. Grad der cognatischen Verwandtschaften verbot. Bettini erhärtet diese Auffassung nicht nur durch eine neue Interpretation alter, sondern auch durch das Heranziehen bisher nicht beachteter Quellen. Zudem stellt er das Heiratsverbot in einen Zusammenhang mit anderen kulturellen Verhaltensweisen, die auf enge Bindungen innerhalb der cognatischen Verwandtschaft hinweisen: Dem Heiratsverbot entspricht, daß die römische Frau ihre und die Verwandten ihres Mannes bis zu den Cousins zweiten Grades jeden Tag in der Öffentlichkeit küssen mußte, wenn sie sie zum erstenmal sah. Der Verwandtenkuß betrifft genau den Kreis von Verwandten, die nicht geheiratet werden durften; er sollte mit sexuellen Beziehungen nichts zu tun haben – ein Ehemann durfte seine Frau nicht vor [155] den Augen anderer küssen. Die enge Verbindung zwischen der genannten cognatischen Gruppe geht auch daraus hervor, daß die römische Frau ihre Cousins bis zum zweiten Grade Brüder nannte (und diese wahrscheinlich umgekehrt ihre Cousinen Schwestern), daß ferner die markierte römische Verwandtschaftsterminologie bis zum 6. Verwandtschaftsgrad reicht.³⁵ Sowohl den Geschwistern des Vaters als auch denen der Mutter waren genaue Funktionen im Hinblick auf ihre Neffen und Nichten zugeordnet.³⁶

Die Ergebnisse Bettinis verdienen deshalb hervorgehoben zu werden, weil in Rechtsquellen, die die Diskussionen um die römische „familia“ und Verwandtschaft weitgehend beherrscht haben, die „cognati“ bis ins 2. vorchristliche Jahrhundert hinein nicht erscheinen.³⁷ Juristen haben deshalb eine Entwicklung von agnatisch orientierten Bindungen zu cognatischen angenommen. Diese Position kann nicht mehr aufrechterhalten werden. Agnatische und cognatische Elemente sind zusammen für die römischen Verwandtschaftsbeziehungen auch vor dem 2. vorchristlichen Jahrhundert kennzeichnend, auch wenn vielleicht für die ersten Jahrhunderte der Republik die agnatische Seite stärker betont wurde (vgl. unten). Das ist für sich noch nicht überraschend; nach Goody ist „kein Verwandtschaftssystem ... ausschließlich agnatisch“³⁸ (obwohl das römische in nicht wenigen Darstellungen so charakterisiert wird). Überraschender sind die extensiven Exogamie-regeln.

Aber nicht nur durch sie bildet die römische Republik – und im Hinblick auf die Praktiken auch die römische Kaiserzeit³⁹ – einen Sonderfall im Rahmen der von Goody beschriebenen eurasischen Heiratsmuster. Nach Goody ist die divergieren-

³⁴ Maurizio Bettini, *Familie und Verwandtschaft im antiken Rom*, Frankfurt 1992. In dieser Übersetzung sind Teile des Buches „Anthropologia e cultura romana“ (Rom 1986) und wichtige Aufsätze zusammengefaßt.

³⁵ Ebd. 153–178.

³⁶ Ebd. 26–129.

³⁷ In der testamentarischen Erbfolge konnten sie freilich als Erben eingesetzt und mit Legaten bedacht werden. Vgl. J. A. Crook, *Women in Roman succession*, in: Beryl Rawson (Hg.), *The family in Ancient Rome*, London 1986, 58–82, 79: „In my view agnation gave way to cognation as a testamentary principle (and this represents the real substratum of Roman family sentiment) quite early, and the trend just got stranger and stranger.“

³⁸ Goody, *Die Entwicklung*, 28.

³⁹ Seit dem Ende des 3. Jhs. v. Chr. waren Heiraten zwischen Cousins und Cousinen, seit Kaiser Claudius auch solche zwischen Onkel und Nichte erlaubt, bestimmten aber nicht die Heiratspraxis (Shaw/Saller, *Close-kin marriage*).

de Übereignung von Besitz, d. h. die Tatsache, daß Frauen von Männern erben können und umgekehrt, mit einer Tendenz zur Endogamie verknüpft.⁴⁰ Rom kannte schon in der frühen Republik die divergierende Übereignung⁴¹, nicht aber die Endogamie. Ferner: Die Adoption stand den Römern zwar zur Verfügung, wurde aber, wie Saller betont hat, sehr selten eingesetzt, obwohl vor allem in der Kaiserzeit viele senatorische Familien aus Mangel an natürlichen Erben ausstarben.⁴² Ebenso diente der Konkubinat nicht dazu, legitime Erben zu schaffen.⁴³ Was die Scheidung betrifft, so ist die Quellen- und Forschungssituation sehr unklar. Manche meinen, im frühen Rom sei die Scheidung zumindest moralisch geächtet gewesen und selten oder gar nicht praktiziert worden. [156] Für diese Position gibt es zwar Quellenaussagen, die aber unzuverlässig sind.⁴⁴ Für die angeblich erste Scheidung soll Unfruchtbarkeit der Frau der Grund gewesen sein.⁴⁵ Seit der späten Republik wird die Scheidung häufig praktiziert. Soweit wir das kontrollieren können, lagen die Gründe dafür nicht in der Schaffung legitimer Nachkommenschaft, sondern in der Sicherung vorteilhafter Verbindungen. Die meisten bekannten Scheidungen des frühen Prinzipats betreffen den Umkreis des Kaiserhauses und haben mit dynastischen Plänen oder ebenfalls mit der Schaffung verwandtschaftlicher Bindungen zu tun.⁴⁶

Die Dinge werden noch komplexer, wenn man die Modi der Besitzübertragung untersucht.⁴⁷ Die gesetzliche Erbfolge war in Rom strikt agnatisch geregelt. Unabhängig vom Geschlecht erbten die unmittelbaren Nachkommen zu gleichen Teilen. Töchter, die beim Tod des Vaters schon verheiratet und bei der Heirat in die „manus“ und damit in die „familia“ ihres Mannes übergegangen waren, erbten in der Herkunftsfamilie nicht mehr (in der Regel hatten sie eine Mitgift erhalten), dafür aber in der „familia“ ihrer Männer. Heirateten die Töchter erst nach dem Tod des Vaters, dann fiel ihr Erbanteil im Falle einer Manusehe an die Ehemänner, im Falle einer manusfreien Ehe verblieb er bei den Töchtern und fiel bei deren Tod an die Agnaten. Das sind Regeln, die offensichtlich nicht darauf abzielten, die Weiterexistenz jedes einzelnen Hauses zu sichern. Fehlten Söhne und wurden auch keine adoptiert, dann ging ein Haus unter.

Dem griechischen Epiklerat und dem jüdischen Levirat vergleichbare Regelungen gab es nicht.

⁴⁰ Goody, Die Entwicklung, 44 f.

⁴¹ Dazu Crook, Women.

⁴² Saller, European family history, 342. Vgl. zur Adoption jetzt Mireille Corbier, Divorce and Adoption as Roman familial strategies, in: Beryl Rawson (Hg.), Marriage, divorce and children in Ancient Rome, Oxford 1991, 47–78, hier 63–78. Corbier betont, daß die Adoption verschiedenen Zielen (Schaffung von Erben, Allianzen und Legitimation im Hinblick auf politische Macht) dienen konnte, geht aber nicht auf das Problem der Häufigkeit des Vorkommens ein.

⁴³ Ebd. Vgl. dazu jetzt auch Goody, The oriental, 419.

⁴⁴ Gellius, IV 3, 1–2, setzt die erste Scheidung in das Jahr 231 v. Chr., Valerius Maximus II 1,4 setzt dieselbe Episode in das 150. Jahr nach der Gründung der Stadt und berichtet II 9,2 zum Jahre 307 v. Chr. davon, die Zensoren hätten einen C. Antonius aus dem Senat gestoßen, weil er sich von seiner Frau geschieden habe, ohne sich vorher mit einem Freund zu beraten.

⁴⁵ Gellius IV 3,2; Valerius Maximus II 1,4.

⁴⁶ Vgl. Listen bei Susan Treggiari, Roman Marriage, Oxford 1991, 516–519. Auch Corbier, Divorce, 63, betont die Wichtigkeit von Scheidung und Wiederverheiratung im Hinblick auf politische Allianzen.

⁴⁷ Vgl. dazu allgemein Max Kaser, Das römische Privatrecht I 2, München 1971.

Die gesetzliche Erbfolge blieb unverändert, bis sie der Prätor in der späten Republik durch die sogenannte „bonorum possessio“ ergänzte und korrigierte. Dadurch wurden neben den unmittelbaren Nachkommen, die auch hier an erster Stelle standen, den „proximi agnati“ und den „gentiles“ auch die „cognati“ zur Erbschaft zugelassen, und zwar bis zum 6. Grad⁴⁸, im Hinblick auf die „sobrino nati“ sogar bis zum 7. Grad. Das entspricht also etwa dem Kreis, den wir schon bei den frühen Exogamierregeln kennengelernt haben. Wenn man versucht, die Erlaubtheit der Ehe unter Cousins und Cousinen seit dem Ende des 3. Jhs. im Hinblick auf eine Konzentration der Besitzübergangung zu interpretieren, dann hätte man in der „bonorum possessio“ eine genau gegenläufige Tendenz. Aber es handelte sich nicht um einen Gegensatz, und zwar deshalb nicht, weil das Bestreben, den Besitz innerhalb einer Linie zu halten, weder die Heiratsregeln noch die Erbschaftsgesetze bestimmte (ganz abgesehen davon, daß ja die endogamen Heiraten selten praktiziert wurden).

Verfolgt man den Weg nicht der gesetzlichen, sondern der testamentarischen Erbschaft, dann bekommt man Aufschluß zumindest über verbreitete Praktiken. Bis zur 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts entstand in Rom die „heredis institutio“, d. h. die Möglichkeit, über das Eigentum testamentarisch zu verfügen.⁴⁹ Daß im Falle [157] eines Testaments die Berücksichtigung der unmittelbaren Nachkommen sozial erwartet wurde, zeigt sich darin, daß Söhne nicht einfach übergegangen werden konnten; sie mußten vielmehr ausdrücklich enterbt werden (nach späterem prätorischem Recht übrigens alle Nachkommen männlichen Geschlechts).⁵⁰ Nun könnte man die Möglichkeit, Testamente zu errichten, als eine Chance zur Konzentration des Besitzes begreifen, indem Erben ungleich berücksichtigt wurden. Vielleicht war das auch eine mit der Testamenterrichtung verfolgte Intention; aber wenn sie es war, hat sie sich nicht durchgesetzt. Für die Zeit vor 200 v. Chr. berichtet Gaius, daß es möglich war, das ganze Patrimonium durch Legate und Freilassungen zu erschöpfen, so daß den Erben nur der leere Name „Erbe“ blieb. Deshalb wurde zwischen 204 v. Chr. und 169 v. Chr. eine „lex Furia“ verabschiedet, nach der es Personen – Cognaten bis zum 6. Grad ausgenommen – nicht erlaubt sein sollte, Legate oder Schenkungen von Todes wegen von mehr als 1000 As anzunehmen.⁵¹ Das bedeutet: Die Möglichkeit des Testaments wurde dazu benutzt, die Erbschaft durch Legate oder Schenkungen von Todes wegen zu zersplittern.

Die Gegenmaßnahmen der „lex Furia“ waren halbherzig, weil ja viele Legate von 1000 As die Erbschaft ebenso zersplittern konnten wie wenige mit größeren Beträgen. Deshalb wurde 169 v. Chr. die „lex Voconia“ verabschiedet, nach der es „niemandem erlaubt sein sollte, als Legat oder als Schenkungen von Todes wegen mehr zu empfangen als die Erben“.⁵² Aber wiederum war die Maßnahme unzureichend: Die Legate in ihrer Summe konnten immer noch die Erbschaft bei weitem übersteigen.⁵³ Erst die „lex Falcidia“ von 40 v. Chr. brachte eine Lösung mit abso-

⁴⁸ Ebd. 675 f. 697–701.

⁴⁹ Franz Wieacker, Hausgenossenschaft und Erbeinsetzung, in: Festschrift H. Siber, Leipzig 1940, 1–57

⁵⁰ Gaius II 127–128.

⁵¹ Gaius II 224–225.

⁵² Gaius II 226.

⁵³ Ebd.

luten Grenzen: Den Erben mußte jetzt auf jeden Fall ein Viertel der Erbschaft erhalten bleiben, d. h. der Erblasser durfte „nur“ über drei Viertel durch Legate verfügen.⁵⁴ Natürlich konnten Väter ihren Kindern mehr hinterlassen und haben das wohl auch in der Regel getan. Auf der anderen Seite besitzen wir Zeugnisse, welche die Bedeutung der Legate in der Praxis unterstreichen: Cicero rühmt sich, mehr als 20 Millionen Sesterzen von Freunden geerbt zu haben, und wirft Antonius vor, Leute beerbt zu haben, die er nie gesehen hatte.⁵⁵ Augustus will 1400 000 000 Sesterzen während der letzten 20 Jahre seines Lebens geerbt haben.⁵⁶ Angesichts solcher Zeugnisse und der besprochenen drei Gesetze war neben der „vertikalen“, auf die Nachkommen bezogenen Besitzübertragungen eine „horizontale“ gang und gäbe. Sicher gab es die soziale Erwartung, ein Erbe „unversehrt“ den Nachkommen zu übergeben; ich bezweifle aber, ob sich die horizontale Zirkulation von Besitz nur auf den Zugewinn bezog, nicht auf das von den Eltern übernommene Patrimonium.⁵⁷ Die „lex Falcidia“ spricht jedenfalls gegen eine solche Aufteilung.

Diese Praktiken wie auch die der Exogamie stellen extreme Formen des Austausches dar. Ehe ich eine Erklärung versuche, möchte ich noch auf ein Phänomen [158] eingehen, das im Widerspruch zum bisher Dargestellten zu stehen scheint, zugleich aber zum Rahmen überleiten kann, in dem die Regeln der Heirat und der Besitzübertragung wahrscheinlich stehen, nämlich den Ahnenkult. Die Griechen kannten keinen Ahnen-, wohl aber einen ausgeprägten Totenkult, der von den legitimen Nachkommen durchgeführt werden mußte.⁵⁸ Wenn schon dieser Totenkult, wie Mitterauer meint, ein Grund für die mit dem Epiklerat verbundenen Endogamievorschriften ist, dann müßte man für den römischen Ahnenkult erst recht solche oder andere Vorschriften zur Sicherung legitimer Nachkommenschaft erwarten. Das ist aber nicht der Fall, obwohl es zu den Pflichten der legitimen Erben gehört, den Ahnenkult und die „sacra“ der familia aufrechtzuerhalten. Mehrfach wird in den Quellen herausgestellt, daß es ein Vorteil ist, Kinder zu haben, die das Begräbnis und das Totengedächtnis übernehmen können.⁵⁹ Aber die Durchführung dieser Pflichten war nicht an legitime Nachkommen gebunden. Verwandte, Freunde, Freigelassene, ja sogar Sklaven konnten sie durchführen⁶⁰; insgesamt tendierte man in Rom dazu, die Pflichten des Begräbnisses und des Totengedächtnisses mit der Erbschaft zu verbinden.⁶¹

Vom Totenkult ist der Ahnenkult zu unterscheiden, der den „divi parentum“ galt und seinen Platz innerhalb der agnatischen „lineage“ hatte. Allgemein wurden die toten Ahnen an den Parentalia verehrt. Sie wurden als freundlich vorgestellt, wes-

⁵⁴ *Gaius* II 227.

⁵⁵ *Cicero* Phil. II 40 f.

⁵⁶ *Shaw/Saller*, Close-kin marriage, 439.

⁵⁷ So *Mireille Corbier*, Idéologie et pratique de l'héritage, in: *Index* 13 (1985), 501–528. *Dies.*, Les comportements familiaux de l'aristocratie romaine (IIe siècle ap. J.-C.–IIIe siècle av. J.-C.), in: *Jean Andreau/Hinnerk Bruhns* (Hg.), *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine*, Rom 1990, 225–249, hier 241–243. Dort auch die Begriffe „vertikale“ und „horizontale Zirkulation“ und Quellen zu den sozialen Erwartungen.

⁵⁸ *Erich Bethe*, *Ahnenbild und Familiengeschichte bei Römern und Griechen*, München 1935.

⁵⁹ *Suzanne Dixon*, *The Roman Family*, Baltimore-London 1992, 108–116.

⁶⁰ Ebd. 114 f.

⁶¹ Ebd. 109.

halb auch die Riten an den Parentalia keinen Abwehrcharakter hatten.⁶² Nur wer sich gegen die eigenen „parentes“ ungeziemt verhalten hatte, verfiel den „divi parentum“.⁶³ Deren Verehrung stützte damit die Autorität der lebenden „parentes“⁶⁴, war also in diesem Sinne ganz gegenwartsbezogen. In die gleiche Richtung weist der Kult des „genius“ des „pater familias“; er wurde an dessen Geburtstag von der ganzen „familia“ einschließlich Sklaven, Freigelassenen und Klienten gefeiert. Wenn diese schwuren, taten sie es beim „genius“ des „pater familias“⁶⁵, der also nicht nur die Integration der „familia“ sicherte, sondern auch die Zuverlässigkeit von Handlungen nach innen und außen garantierte.

Die Orientierung des Ahnenkults auf die Lebenden, auf deren Disziplinierung und Integration, galt für alle Römer. Bei den Adligen begründete der Ahnenkult zusätzlich noch den Anspruch auf Ruhm, Status und politische Ämter, ohne daß dies aber im Sinne einer Übertragung von Charisma gedacht wurde. Auch wenn in den Quellen Kinder mit der Vorstellung verbunden werden, daß in ihnen die Eltern fortleben, gleichsam ein Stück Unsterblichkeit erlangen⁶⁶, hatte der Ahnenkult selber keine Zukunftsdimension wie etwa im Judentum, wo Abstammung und Heil aufeinander eigenständig bezogen wurden. Vielleicht konnte er deshalb auch keine eigenständige religiöse Dimension gewinnen. Jedenfalls hat er bei den Mitgliedern der römischen Oberschichten [159] offensichtlich nicht dazu geführt, ein endogames Heiratsverhalten zu favorisieren oder das Zeugungsverhalten zu beeinflussen.⁶⁷

Die dargestellten Funktionen des Ahnenkults können vielleicht dazu helfen, die Exogamierregeln und Modi der Besitzübertragung zu verstehen. Mir scheint, daß hier zunächst eine Mahnung Sallers zu berücksichtigen ist, der für eine „transactional analysis“ plädiert im Gegensatz zu einer Analyse, die ein „System“ oder ein „Muster“ zu konstruieren sucht.⁶⁸ Wenn sich in den römischen Verwandtschaftsbeziehungen agnatische und cognatische Strukturen überschneiden, dann ist schon von vornherein anzunehmen, daß sich diese Beziehungen nicht genau umschreiben, einheitlichen Zwecken fügen, daß sie nicht ein „System“ bilden müssen. Ferner muß man, wie schon angedeutet, auch für die Römer annehmen, daß der Wunsch nach biologischer Fortpflanzung, nach Mehrung des Ruhms durch die Nachfahren, auch einer Übertragung des Besitzes auf sie wichtig war. Dennoch stand in Rom alles dies in einem ganz besonderen Bezugsrahmen, durch den es neue Bedeutungen erhielt.

Es ist ein Spezifikum der römischen politisch-sozialen Organisation, daß die Integrationsprobleme der Gesellschaft auf der Ebene sozialer Beziehungen und Bindungen gelöst werden. Das beginnt bei dem kleinsten Kreis, der „familia“, die unter der Gewalt („patria potestas“) des „pater familias“ steht. Dieser ist zwar nicht als Despot vorzustellen und als einer, der allein die binnenfamilialen Beziehungen bestimmt. Er ist aber verantwortlich für den Status des Hauses nach außen und für

⁶² Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 98.

⁶³ So schon ein dem Servius Tullius zugeschriebenes Gesetz: Festus 230 M = 260 L.

⁶⁴ Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 98.

⁶⁵ Ebd. 103 f.

⁶⁶ Dixon, *The Roman family*, 111. 116.

⁶⁷ Vgl. zur hohen Aussterberate bei Senatorenfamilien der Kaiserzeit Keith Hopkins, *Death and Renewal. Sociological studies in Roman history II*, Cambridge 1983.

⁶⁸ Saller, *European family*, 343.

die Disziplin der Mitglieder der „familia“ außerhalb des Hauses. Bezeichnenderweise betreffen alle Fälle, die für die Anwendung des „ius vitae necisque“, also des Tötungsrechts gegenüber Haussöhnen, in der Republik bekannt sind, Vergehen im politischen oder militärischen Bereich, nicht häuslichen Ungehorsam.⁶⁹ Im Grunde gehört also die „patria potestas“ zumindest teilweise zur politischen Ordnung⁷⁰; ohne sie – es gab keine Polizei und nur einen minimalen Durchsetzungstab für Beamte⁷¹ – hätte die Ordnung nicht aufrechterhalten werden können. Diese Autorität der „patres“ wurde durch den Ahnenkult und durch „exempla“ gestützt.

Die nächste Stufe der Integration bildet die Klientel. In der Forschung geht man davon aus, daß praktisch alle nichtadligen „familiae“ durch das soziale Bindungsverhältnis der Klientel mit adligen Hausvätern verbunden waren.⁷² Dieses Bindungsverhältnis implizierte gegenseitige Leistungen und „fides“, d. h. Zuverlässigkeit, Treue. Der Patron hatte in den Beratungen des Senats auf die Wünsche der Klienten Rücksicht zu nehmen, die Klienten hatten ihrerseits den Patron durch ihre Voten in der Volksversammlung zu unterstützen.

Bei den adligen „patres“ konzentrierte sich also große gesellschaftliche Macht, deren Ausmaß erst dann recht erkennbar wird, wenn man bedenkt, daß die Belange des Hauses und der Gebrauch der „patria potestas“ in der Republik kaum gesetzlichen Regelungen unterlagen. Wie konnten diese „patres“ als Häupter agnatischer Abstammungsgruppen und als Patrone großer Klientelen in die „res publica“ integriert, [160] wie konnte ihr Zusammenhalt gesichert werden? Einen gewissen Beitrag dazu leistete die – wiederum für Rom spezifische – Institution der Zensur; die Zensoren konnten sozial nicht akzeptierte Verhaltensweisen Adliger „rügen“, was Konsequenzen für deren sozialen Status, die politische Karriere etc. hatte.⁷³ Ebenso bildete der Senat ein Gremium, das der Kommunikation und Herstellung von Konsens diente. Auf der Ebene der Ämter gab es eine Fülle wechselseitiger Kontrollmechanismen, welche das Ausscheren einzelner verhindern sollten. Aber solche Institutionen können den Zusammenhalt eines Adels, der ja immer durch Konkurrenz gekennzeichnet ist, nicht grundlegend herstellen.

Die entscheidende Bedingung für den Zusammenhalt scheint mir zu sein, daß in der römischen Gesellschaft die Gewinnung von Ruhm, „auctoritas“ und „dignitas“ jeweils nur durch die Mitwirkung anderer Adliger möglich war, weil Ruhm und Ansehen nicht durch Olympiasiege oder ähnliches, sondern allein durch Taten für die „res publica“, und d. h.: über die Bekleidung von Ämtern errungen werden konnten. Dies implizierte einen umfassenden Austausch zwischen den Adligen, der von der „Lehre“ junger Adliger bei Verwandten oder befreundeten Magistraten oder Feldherrn über Empfehlungsschreiben, vielfältige Nahbeziehungen und

⁶⁹ Yan Thomas, *Vitae necisque potestas, le père, la cité, la mort*, in: Actes de la Table Ronde „Du châtement dans la cité, Rom 1984, 499–548.

⁷⁰ Vgl. dazu Jean-Christian Dumont, *L'imperium du pater familias*, in: Jean Andreau/Hinnerk Bruhns (Hg.), *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine*, Rom 1990, 475–495.

⁷¹ Vgl. dazu Wilfried Nippel, *Aufbruch und „Polizei“ in der römischen Republik*, Stuttgart 1988.

⁷² Zur Klientel vgl. Christian Meier, *Res publica amissa*, Wiesbaden 1980, 24–31. Jochen Bleicken, *Staatliche Ordnung und Freiheit in der römischen Republik*, Kallmünz 1972, 64–80.

⁷³ Elcmér Polay, *Das „Regimen morum“ des Zensors und die sogenannte Hausgerichtsbarkeit*, in: Studi in onore di Edoardo Volterra III, Mailand 1971, 263–317.

Freundschaften bis eben zu politischen Heiraten und zu Legaten reichte.⁷⁴

Um nicht mißverstanden zu werden: Wir wissen nicht, wie die Exogamieregeln der Republik entstanden sind. Es kann sein, daß sie in frühen Zeiten ganz anderen Zielen dienten als in der Republik. Hier aber erhalten sie die Funktion, durch Heiraten über einen bestimmten Verwandtschaftskreis hinaus Bindungen zwischen adligen Familien zu schaffen und zu stärken. „The young senatorial woman was obliged to marry within her class and to foster by her own activities the political ambitions of her brothers and sons“.⁷⁵ Diese Aussage stimmt voll überein mit dem Charakter der Beziehungen, die Bettini für die cognatischen Verwandtschaftsgruppen in Rom herausgearbeitet hat. Die Exogamie war ein wichtiges Mittel im Austausch der römischen Aristokratie untereinander, und insofern halte ich die berühmte Aussage Ciceros, der in den „conubia“ und „affinitates“ den Ursprung der Staaten sieht, für eine adäquate Darstellung der römischen Verhältnisse.⁷⁶

In diesem Zusammenhang ordnen sich auch die besprochenen Modi der Besitzübertragung ein. Schon eine große Mitgift bedeutet einerseits die Demonstration des eigenen Status, zum anderen die Anerkennung des Status der „familia“, in die eine Haustochter heiratete. Ähnliches gilt für die Legate: Man braucht ihren materiellen Wert für die Empfänger nicht zu schmälern, aber entscheidender war, daß über Legate dem Empfänger Ehre zugeschrieben wurde, daß man damit die Existenz von Nahbeziehungen bestätigte und zugleich natürlich den Empfänger verpflichtete, denn der Adelskodex ließ einseitige Gaben nicht zu (die Verpflichtungen konnten dann auf sehr verschiedene Weise eingelöst werden).

[161] Um zusammenzufassen: Für das Funktionieren einer politischen Organisation, in der das Politische nicht allein in Institutionen, sondern auch und wesentlich in den adligen „familiae“ und deren Kommunikation untereinander lokalisiert ist, ist der Austausch in allen Lebensbereichen eine zentrale Voraussetzung.

3. Schlußbemerkungen

Während der Historiker versucht, „Brüche und Stadien zu identifizieren, eine Entwicklung, deren Komplexität durch die verfügbaren Daten belegt zu sein scheint ..., ist der Anthropologe eher geneigt (zu Recht oder Unrecht), eine Einheit dieses Feldes der Verwandtschaft und Verschwägerung zu postulieren und (strukturelle?) Gründe zu suchen, die diese Variationen erklären“.⁷⁷ In diesem Satz von Pierre Bonte kommen vielleicht die Schwierigkeiten zum Ausdruck, mit denen es eine historische Anthropologie zu tun hat, die Schwierigkeiten auch, die Historiker mit den Thesen Jack Goodys haben.

Wenn ich recht sehe, dann stellt für Goody die Beziehung zwischen Heiratsregeln und Besitzübertragung eine strukturelle Relation dar. Die beiden Kompo-

⁷⁴ Vgl. dazu schon *Matthias Gelzer*, Die Nobilität der römischen Republik, in: Ders., Kleine Schriften I, Wiesbaden 1972, 62–135.

⁷⁵ *Dixon*, The Roman family, 109.

⁷⁶ *Cicero*, de off. I 54. Es geht mir hier darum, den Zusammenhang zwischen den vielfachen Austauschbeziehungen und der Form der politischen Organisation zu betonen, nicht die stratégies familiales im einzelnen zu untersuchen. Dazu vgl. *Jean Andreau/Hinnerk Bruhns* (Hg.), Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine, Rom 1990.

⁷⁷ *Pierre Bonte/Elisabeth Copel-Rougier*, Groupes de parenté et stratégies matrimoniales, in: Andreau-Bruhns, Parenté 253–266, hier 253.

nenten können sich verändern, aber die Relation bleibt grundsätzlich bestehen. Das bedeutet dann auch, daß die Veränderung der Komponenten im Rahmen der strukturellen Relation erklärt wird: wenn sich Heiratsregeln verändern, dann müssen sich auch die Modi der Besitzübertragung verändern, oder anders ausgedrückt: Wenn ein Interesse besteht, Modi der Besitzübertragung zu verändern, dann ist es eine angemessene, weil strukturell begründete Strategie, zu diesem Zweck die Heiratsregeln zu verändern. Um welche konkreten Interessen es sich dabei handelt, ist im Sinne der Anthropologie kontingent, unterliegt historischer Forschung.

Die Auseinandersetzung mit Goody hat auf beiden genannten Feldern stattgefunden, wobei mir freilich nur die Stellungnahmen von Historikern bekannt geworden sind. Diese Stellungnahmen, meine eigene eingeschlossen, sind naturgemäß nicht mit dem Instrumentarium und unter den Prämissen der Ethnologie/Anthropologie formuliert. Liest man Aussagen anderer Anthropologen zu Rom, dann gewinnt man den Eindruck, daß wir es auch unter anthropologischen Gesichtspunkten bei Goody mit einer Engführung zu tun haben. „Wir finden also typische Fälle einer komplexen Ordnung, wo das Schwanken zwischen cognatischen und unilinearen Prinzipien, zwischen Endogamie und Exogamie deutlich macht, daß eine spezifische Institution der Verwandtschaft (Patrilinearität, Endogamie) unfähig ist, die sozialen Beziehungen zu beherrschen, weil die Interessen anderswohin gerichtet sind“.⁷⁸ Nimmt man hinzu, daß solche Interessen sowohl in der Konsolidierung von Besitz als auch in der Konsolidierung des Zusammenhaltes einer Gruppe, in sozialem Aufstieg und der Vermittlung von Status, im Gewinn von Verbündeten liegen können, dann könnte sich der Historiker durchaus mit einer solchen Aussage identifizieren. Es bleibt also die – für mich nicht beantwortbare – Frage, ob Goody nicht auch im Rahmen der Anthropologie zu enge strukturelle Relationen aufgestellt hat. Die „anderswohin gerichteten Interessen“ – bei Goody also die der Kirche – sind nur durch historische Forschung zu eruieren (vgl. oben).

Damit sind die Probleme des Verhältnisses zwischen Anthropologie und Historie aber noch nicht erschöpft. Die Historie „bringt die widersprüchlichen Beziehungen ans Licht, die Transformationen [162] von großer Komplexität bezeugen“, die Anthropologie „versucht die Bindungen für die Entwicklung dieser Widersprüche im Rahmen eines einheitlichen strukturellen Feldes zu ergründen.“⁷⁹ Historische Prozesse also als Variationen innerhalb eines einheitlichen und strukturell bestimmten Feldes (vgl. auch oben die Aussagen von P. Bonte)? Man kann zugeben, daß sich innerhalb eines bestimmten Feldes, also z. B. der Verwandtschaft, eine eigene Logik entwickeln kann. Auch der Historiker hat es immer wieder mit der „Sachlogik“ bestimmter Bereiche zu tun. Aber Veränderungen als „Variationen“ zu begreifen, heißt, daß alle möglichen Veränderungen von vornherein in der Struktur eines Beziehungssystems angelegt sind. Ich frage mich, ob, wer so argumentiert, nicht einer optischen Täuschung unterliegt und Strukturen, die aus der Beobachtung bestimmter Gesellschaften gewonnen sind, zu allgemeinen, immer bestehenden macht. Dazu erhebt sich die Frage, wie solche Strukturen konstruiert sind. Kommt man mit ihnen wirklich an menschliche Grunddispositionen heran, oder werden diese eher versteckt?

⁷⁸ Ebd. 260 (Copel-Rougier)

⁷⁹ Ebd. 265 (Copel-Rougier).

Damit plädiere ich nicht gegen die Erforschung von Strukturen. Vielmehr könnte man fragen, ob ein wichtiges Feld einer Historischen Anthropologie nicht darin bestehen könnte, nicht nur kontingente, sondern systematische Beziehungen zwischen Dispositionen, Verhaltensweisen, Interessen und dem, was in der Anthropologie Strukturen sind, herzustellen. Das hätte dann allerdings die Konsequenz, daß diese Strukturen insofern aufgebrochen werden, als ihr struktureller Charakter immer erst im Bezug zu dominanten Verhaltensweisen in einer Gesellschaft deutlich wird. Man könnte dann also nicht mehr formulieren, „daß eine spezifische Institution der Verwandtschaft ... unfähig ist, die sozialen Beziehungen zu beherrschen“, sondern müßte etwa sagen: „Unter der Bedingung, daß die Abstammung Bedeutung für eine Heilserwartung und für die Übertragung von Charisma hat, sind patrilineare und endogame Institutionen der Verwandtschaft zu erwarten.“ Damit soll nicht abgeleugnet werden, daß bestimmte Institutionen der Verwandtschaft sich gegenseitig ausschließen können, insofern also anthropologische Forschung immer sinnvoll bleibt. Einer historischen Anthropologie müßte es aber darum gehen, „theoretische oder praktische Verkürzungen menschlicher Lebensweise zu parieren“⁸⁰, und das heißt auch: den strukturellen Charakter von Strukturen immer wieder in Frage zu stellen.

⁸⁰ *Andreas Kuhlmann*, Kritische Wissenschaft vom Menschen, in: Frankfurter Rundschau vom 24.3.1992, 9. Kuhlmann nimmt diese Funktion für die philosophische Anthropologie in Anspruch.

4. Goody: Zurück zum Christentum

Jack Goody, *Food and Love: A Cultural History of East and West*, London: Verso 1998, 52-58.

THE ECCLESIASTICAL VARIABLES

I want to shift the focus from developments in the early modern times, embedded in the psychological and demographic arguments of Weber, Stone, Laslett and others, and look at some characteristic features of the [53] European family before that date, in the post-Roman period. These are not in themselves necessarily unique but in their ensemble have important implications for the social system. Such early features have been looked at from two angles that have long marked approaches to many European institutions. Are their strengths 'native' to tribal cultures or are they Christian, coming from an imported ideology? Or in somewhat different, 'ethnic', terms, are they German or are they Roman? In recent times Macfarlane has seen certain features as of German origin; however, the ones I want to deal with derive from Christianity and were therefore largely unique to Europe.

I have elsewhere (Goody 1983) discussed the changes that the Christian Church (and I emphasise the Church rather than Christianity for reasons that will become apparent) brought about. Here I want to start with a different example to reinforce the thesis. Saint Aubin or Albin was born in the region of Vannes (Morbihan, Western Gaul) in 469 and died there in 550. According to accounts of the saint's life, at this period many lords of the area married their sister or their daughter. At a time when the bishops kept quiet about this practice out of fear for what it might cost them, Aubin did not cease to object. 'You will see that they'll have my head and I'll finish up like John the Baptist', he used to say. His prediction did not come true. What he did achieve in the end was to force the Church of Gaul to condemn these marriages as incestuous and to excommunicate all those who contracted them (Englebert 1984).¹

The reference may not be to full sisters and actual daughters but to classificatory ones (since marriage to the former was as far as we know confined to some areas of the Near East). But what the document indicates was that the Christian Church was in the business of imposing specific norms on its converts, in this case a ban on close marriages. In addition the famous Letter of Pope Gregory to Augustine of Canterbury that had such a wide circulation in medieval Europe, also made clear that, in opposition to native practice, it banned the remarriage of widows to close affines, for example in leviratic marriage to the dead husband's brother. Moreover the Church forbade adoption (which to Salvianus, Bishop of

¹ I am grateful to T. Schippers for this reference.

Marseilles, gave rise to 'children of perjury'),² and encouraged a new form of spiritual kinship [54] (godparenthood) tied to the Church, so loosening the wider bonds of secular kinship.

These procedures were not enshrined in early Christian theology or texts, they ran counter to Roman practice, and meant that the Church gained significant control of family matters, many of which came under the jurisdiction of ecclesiastical courts until relatively recently. At the same time they touched upon questions of inheritance and heirship, restricting possible strategies of transmission (most clearly in the case of Salvianus and adoption), for only the transmission of property to one's own children was justifiable in the eyes of the Christian God. Property came from God and to God it should return - by way of his Church. The procedures were encouraged, at least unconsciously, by the Church with the result (not necessarily always the explicit intention) of accumulating property with which to construct great cathedrals and to support widows and orphans who otherwise might have been maintained by their relatives (but who were not necessarily Christian). Christians were expected to leave a portion of their wealth to the Church, and in the case of childless couples a much larger part, in order to ensure their salvation. And widows were especially vulnerable to the entreaties of the clergy.

As a result of what amounted to changes in practices affecting inheritance, the Church rapidly gained large tracts of land (a third of the arable in Gaul between the fifth and eighth centuries CE) which they used to build, to support personnel, to invest in liturgical paraphernalia and to aid the poor and needy.

Three interesting questions arise. What about other world religions which required and obtained support for their activities? Islam clearly encouraged people to give property to the 'Church', for example through the *waqf*, a gift for religious purposes. But Islam was not a monastic religion and hence did not require the same diversion of funds that Christianity came to demand. Gifts were in the main directed more locally. The 'family *waqf*' enabled money to be left for religious purposes but to members of the family to support its poorer members (rather like the corporate funds of Chinese lineages). That strengthened the corporate descent group. Hinduism too was more locally centred and non-monastic; Brahmins were supported by grants of land which they farmed (or had farmed on their behalf). Buddhism, however, did originally depend on a massive transfer of funds from the laity to the clergy in order to maintain monasteries and build temples. It is not clear whether this involved changes in the kinship [55] system *per se* but it certainly led to changes in family life and in social structure, which was perhaps one reason why both in India and in China that religion was diluted to such an extent. Indeed, in China the threat to the state of accumulation of property by the Buddhist community at the expense of families was specifically recognised, leading to restrictions on its operations and the encouragement of local cults and of family solidarities (again reinforcing lineages and ancestor worship).

Secondly, as Speiser (1985) has pointed out, one dramatic result lay in the effects of such transfers to the Church on European towns. He maintains that while

² These observations have not gone unchallenged, and in her review of my book (1985) Zemon Davies cited cases of adoption in medieval France. But it was rare, and as O'Rourke Boyle remarks (1997: 84), 'as a strategy for heir virtually vanished'.

in Western Europe towns were still rich and active at the beginning of the fourth century, by the seventh decay had taken place to such an extent that some archaeologists and historians see an almost complete disappearance of urban life, apart from a few exceptional cases. This dramatic development took place during the period following the reign of Constantine, when the building of churches and then of monasteries was permitted and encouraged on a huge scale. Major resources were needed for their construction and for the subsequent maintenance of plant and personnel. Accounts of the early lives of saints give some idea of this process of accumulation, which represented a spiritual as well as a material investment on the part of individuals.³ Such major material transfers to the Church were made partly at the expense of the towns whose endowments and commercial receipts suffered accordingly. In late antiquity rich individuals had gifted or lent money to municipalities, receiving in return interest which was partly financial, partly social. In the third century, inflation destroyed the value of the fixed incomes of the towns which depended upon rents from civic lands, interest on money endowments and the *munera* given by councillors to the places that had elected them - an obligation that came under increasing disfavour. But the main problem for the maintenance of public buildings in towns arose because in the last decade of his reign Constantine deliberately confiscated these rents and dues, as well as seizing temple treasures and estates. That expropriation, which was confirmed by his son Constantine II, had a disastrous effect on public buildings and on the nature of urban life, as archaeologists have noted. In general, endowments now went to the Church rather than to the municipality, leading to an impoverishment of civic culture in the form of baths, theatres and other services.

[56] Thirdly, we have to see these changes as taking place against a certain level of resistance, since they affected people's strategies of heirship and prohibited practices that were widely used for these purposes in Asia and the Near East, as well as in pre-Christian Europe. The story of Saint Aubin (as well as the work of Salvianus and Gregory's letter) indicates that force, at least spiritual force in the shape of excommunication, was used to install these new norms. The trend of my argument in *Production and Reproduction* (1976) was that the pre-Christian norms were in a sense 'natural' to Bronze Age societies, adapted to them in a broad sense (close marriage, adoption, widow remarriage, etc.). The new practices that ran quite contrary to this trend would have had to be imposed. While in many cases these new Christian norms were internalised, for there were certain spiritual advantages in acceptance, there remained counter-currents that led the medieval nobles described by Duby to continue to try to revert to the older ones in order to consolidate their position. Such tendencies were also apparent among the peasantry. These largely subterranean trends became explicit in the ideologies of some 'heretical', breakaway groups such as the Lollards and later the Protestants who allowed much closer marriages than had been permitted in the Catholic Church, abolished dispensations, and relaxed other of the norms that had worked to the Church's advantage, even in some cases allowing divorce. But the 'reassertion' of native norms came only with the weakening of ecclesiastical influence on marriage, including Protestant control. With the secularisation of marriage, most of those taboos (except on *very* close, 'incestuous', unions) were finally broken. Di-

³ For example the Life of St John the Almoner.

voce was re-established; it had been allowed in Rome, Islam and Israel but was prohibited in Christianity on the grounds that if you entered into a marriage blessed by God, it could never be broken. 'What God hath brought together, Let no man set asunder.'

The introduction of this prohibition constituted a staggering shift in the notion of marriage, as did its subsequent disappearance in recent times. The new-found freedom in marriage and divorce (a freedom for the partners, not necessarily for the children) has produced the most far-reaching changes in the structure of the European family since the coming of Christianity, which institutionalised the ban on divorce.

These ecclesiastical variables were unique to Europe, since they were Christian and ran against the widespread Eurasian strategies of heirship (which for example allowed an Arab husband to divorce a barren wife in order to produce an heir, a strategy not available to Henry VIII of England [57] in the same way). I do not wish to assert that the European family was unique with respect to each of these variables that I have listed, but certainly the general trend was exceptional in the way the kinship system was influenced by a 'great organisation', the Church, influenced away from strategies of heirship that would have promoted the interests of the domestic group. But I do not see them as having any specific influence on the development of capitalism or modernisation. It is true that the Church tended to restrict the efficacy of wider kin ties and to promote bilateral reckoning, features which have been seen as compatible with industrial organisation. But in the latter case German tribes already appear to have been organised bilaterally rather than by unilineal clans and lineages. The last two centuries have experienced determined efforts to abandon the ecclesiastical norms, as Stone has documented in the case of divorce.

Of the other sets of variables, the psychological ones seem particularly dubious, especially in seeing as characteristic of Europe love between conjugal partners and affection between parents and children, a thesis espoused by both Ariès and Stone. Neither (as I will argue in chapter 5) are in any way confined to that continent, nor yet to 'modern' societies. In any case 'affective individualism' is as capable of undermining as of supporting these features.

Equally it is not clear that the structure of the earlier English family (as pointed out by demographic historians with its later marriage, small conjugal dwelling groups and living-in life-cycle servants) provided the advantages along the path to modernisation that some have claimed (see for example Seccombe 1992). Nor were smaller households uniquely European, although the other features were rare elsewhere. Even the 'grand families' of the East were constantly splitting residentially, have conjugal families at their core and have proved no great hindrance to economic and social development. Indeed, the insistence of European historians and sociologists on the role of the elementary family may have prevented them from recognising the part played by wider kinship ties in the rise of capitalism in the West, let alone in the East, where what has been misconceived as 'collective capitalism' has recently been recognised.

Of course the nature of work in advanced societies has had important convergent effects on family life. Some of the recent changes outside Europe have taken the form of imitating the institutions of that continent, the white wedding-dress (in

Japan, Korea and China) as much as the stress on the mutual choice of spouse. The latter development would probably [58] have followed necessarily from industrialisation and the individualisation of pay packets (the absence of a joint wage for the cooperating domestic group); the former not. Industrialisation certainly influenced the structure of family life but pre-existing differences have not prevented this development in other parts of the world. Moreover these differences are often less dramatic than is often thought. Following the vast socio-economic changes of the Bronze Age, peasant families everywhere in Eurasia have had some important features in common. A number of the early characteristics of the European family arose from the prescriptions of Christianity which were imposed upon those peasant families in the effort to build up the resources of the Church at the expense of those and other families. These prescriptions clearly made Christendom 'unique', but were they really necessary to the process of modernisation? That seems very doubtful.

References

Boyle, M. O'Rourke 1997 *Divine Domesticity: Augustine of Thagaste to Teresa of Avila*. London

Englebert, O. 1984 [1946] *La Fleur des saints*. Paris

Goody, J. 1983 *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge

Goody, J. 1976 *Production and Reproduction: a comparative study of the domestic domain*. Cambridge

Speiser, J.-M. 1985 La christianisation de la ville dans l'Antiquité tardive. *Ktema: civilisations de l'Orient, de la Grèce et Rome antiques* 10: 49-55