

Gott und die Welt herausfordern.

**Theologische Konstruktion, rechtliche Bekämpfung und soziale Praxis der
Blasphemie vom 13. bis zum Beginn des 17. Jahrhundert.**

Habilitationsschrift
vorgelegt an der Universität Bielefeld
Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie

von

Gerd Schwerhoff

im November 1996

korrigierte und gekürzte Online-Fassung 2004

Inhalt:

0. Vorwort und Konkordanz zur Internet-Ausgabe 2004.....	I
1. Gotteslästerung in Alteuropa: Forschungen, Probleme, Perspektiven	1
1.1. Zum Forschungsstand.....	3
1.2. Probleme, Fragestellungen und Methoden.....	8
2. Der Diskurs der Theologen.....	16
2.1. Ein exemplarischer Zugang: Johann Geiler von Kaysersberg.....	17
2.2. Zur Begriffsbestimmung der Blasphemie.....	23
2.2.1. Gott schelten.....	24
2.2.2. Die drei Spezies der Gotteslästerung.....	29
2.2.3. Falsche Reden über Gott als Blasphemie?	33
2.2.4. Exkurs: Blasphemie-Vorwürfe gegen Häretiker	37
2.3. Ambivalente Bewertung.....	45
2.3.1. Motivsuche und moralische Beurteilung.....	45
2.3.2. Spätmittelalterliche Dekalog-Auslegungen und Predigten	49
2.3.3. Exemplarische Gotteslästerer und ihre Strafen.....	56
2.3.4. Exemplarische Gotteslästerer und ihre unfreiwillige Komik.....	65
2.4. Der Blasphemie-Diskurs im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert.....	68
2.4.1. Kontinuität und Intensivierung.....	68
2.4.2. Ausweitung.....	74
2.5. Theologie und Recht.....	84
3. Rechtliche Normen und Sanktionen.....	87
3.1. Die neue Gesetzgebung des 13. Jahrhunderts	88
3.2. Das späte Mittelalter	94
3.2.1. Zurückhaltung der kirchlichen Gerichtsbarkeit	95
3.2.2. Offensive der Städte.....	100
3.3. Das 'lange' 16. Jahrhundert.....	115
3.3.1. Späte Initiative der deutschen Zentralgewalt.....	116
3.3.2. Die Ausstrahlungskraft der Reichsgesetzgebung.....	121
3.3.3. Konfessionelle Unterschiede und christlicher Gleichklang.....	129
3.3.4. Sanktionsinstrumentarien und Sanktionierungspraxis	136
3.4. Gründe und Hintergründe der Blasphemie-Bekämpfung.....	147
3.4.1. Majestätsverbrechen.....	147
3.4.2. Vergeltungstheologie.....	153
3.4.3. Sensibilität der Städte	156

4. Erscheinungsformen der Gotteslästerung.....	159
4.1. Blasphemische Schwüre	159
4.1.1. Der üble Schwur im Spiegel von Theologie und Recht.....	160
4.1.2. Eidestheologie und Schwurkritik	170
4.1.3. Christus zerstückeln - Gliederschwüre und Passionsfrömmigkeit.....	174
4.1.4. Die Bedeutung blasphemischer Schwüre und ihr sozialer Kontext.....	178
4.2. Gotteslästerliche Flüche	184
4.3. Die Verletzung der göttlichen Ehre: Formen und Adressaten.....	195
4.3.1. Blasphemische Worte und Taten	195
4.3.2. Adressaten: Gott, Maria und die Anderen.....	200
4.4. Gotteslästerung als Ausdruck von Zweifel und Unglauben	209
5. Gotteslästerung im sozialen Kontext.....	226
5.1. Sozialer Status und Geschlecht der Lästerer	226
5.2. Soziale Kontexte: Trunk und Spiel.....	235
5.3. Blasphemie als theatralische Selbstinszenierung.....	245
6. Resümee	253
7. Exkurse.....	263
7.1. Kirchliche und weltliche Blasphemie-Gesetzgebung bis zum 13. Jahrhundert	263
7.2. Blasphemie, Häresie und Inquisition.....	269
7.3. Gotteslästerliches Fluchen als magische Usurpation göttlicher Macht?	272
7.4. Blasphemie und Ikonoklasmus	277
8. Übersicht: Frühe städtische Rechtsbestimmungen gegen Gotteslästerung im Gebiet des Deutschen Reiches	282
9. Quellen und Literatur	283
9.1. Ungedruckte Quellen.....	283
9.1.1. Archive.....	283
9.1.2. Bibliotheken	284
9.2. Gedruckte Quellen.....	285
9.2.1. Drucke vor 1800.....	285
9.2.2. Drucke nach 1800.....	286
9.3. Sekundärliteratur und Nachschlagewerke.....	296

0. Vorwort und Konkordanz zur Internet-Ausgabe 2004

Nicht nur Bücher, sondern auch online präsentierte Dateien haben ihre Schicksale. Das vorliegende Habilitationsmanuskript hatte ein zwar kompliziertes, aber nicht weiter aufregendes *fatum* – vielen Leidensgenossen in ähnlicher Lage wird es bekannt vorkommen. Auf einen stenographischen Nenner gebracht: unter Zeitdruck abgeschlossen; die notwendige Überarbeitung zunächst anderen Verpflichtungen geopfert; die begonnene Überarbeitung aufgrund anderer Verpflichtung nie zu Ende gebracht; dem durch den zeitlichen Abstand von der Entstehung noch größer werdenden Aktualisierungsdruck ausgewichen; schließlich vor der wachsenden Entfremdung vom Manuskript kapituliert. Eine bedingungslose Kapitulation jedoch sollte es nicht sein, und so entschloß ich mich zu einer Art taktischem Rückzug und zur Umstrukturierung meiner Bataillone. Die vorliegende online-Veröffentlichung soll das Manuskript in weitgehend unveränderter Form dem interessierten Spezialisten zugänglich machen. Zugleich soll die Essenz des Werkes zugespitzt und angereichert mit neuen Erkenntnissen und der Auseinandersetzung mit jüngst erschienenen Untersuchungen, zu einem schmalen, lesbaren Buch verarbeitet werden.

Weitgehend unverändert beinhaltet zwei Einschränkungen. Zum einen wurden etliche Schreibfehler korrigiert. Zum anderen habe ich einige der Arbeitsschritte, die ich zur Überarbeitung bereits unternommen hatte, nicht einfach rückgängig machen können und wollen. Diese Überarbeitung bestand zum einen in Kürzungen derjenigen Teile, die anderweitig bereits fast unverändert publiziert wurden.¹ Im Zuge der dadurch notwendig werdenden redaktionellen Umstellungen wurden zudem einige Passagen als Exkurse in ein eigenes, anhängendes Kapitel verschoben, um den Hauptgang der Untersuchung klarer hervortreten zu lassen. Verzichtet wurde dagegen auf die Einarbeitung von und die Auseinandersetzung mit einschlägigen neueren Arbeiten nach 1996.² Auch von inhaltlichen Umakzentuierungen wurde abgesehen, obwohl ein Autor nach acht Jahren tunlich das Recht hat, einiges anders zu sehen. Ich behalte mir vor, die Essenz meiner Forschungsergebnisse und Gedanken in dem demnächst erscheinenden Buch niederzulegen.

Für ausgiebige Danksagungen ist eine solch unpräzise Veröffentlichung nicht der rechte Ort. Erwähnt werden soll aber doch, daß Prof. Dr. Klaus Schreiner die Arbeit seines damaligen Assistenten nach Kräften gefördert hat. Neben ihm gutachteten Prof. Dr. Heinrich Rüthing und Prof. Dr. Wolfgang Schild im Habilitationsverfahren. Daran, daß diese Veröffentlichung erheblich weniger Fehler enthält als das ursprünglich eingereichte Manuskript, hat neben Heinrich Rüthing auch Dr. Klaus Graf einen großen Anteil.

¹ Vor allem die zwischengeschaltete Fallstudie zu drei Städten (Gerd SCHWERHOFF: Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz. Basel, Köln und Nürnberg im Vergleich (14.-17. Jh.), in: *Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte* 25 (1998), S. 39-120 und die ausführlichere Darstellung über “das gotteslästerliche Volk der Juden” (Gerd SCHWERHOFF: Blasphemie zwischen antijüdischem Stigma und kultureller Praxis. Zum Vorwurf der Gotteslästerung gegen die Juden in Mittelalter und beginnender Frühneuzeit, in: *Aschkenas* 10 (2000), S. 117-155).

² Etwa Alain CABANTOUS: *Geschichte der Blasphemie*, Weimar 1999; Georges MINOIS: *Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Weimar 2000; Francisca LOETZ: *Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen*, Göttingen 2002.

Weil von diesem Originalmanuskript einige Exemplare in Umlauf sind, hier eine Konkordanz zwischen dem neuen und dem ursprünglichen Manuskript:

NEU	ALT
1. Einleitung	1. dto.
2.1 – 2.2.3 Diskurs der Theologen (Anfang)	2.1. – 2.2. dto. (leichte Umstellung)
2.2.4 Exkurs: ... Häretiker...	3.1. Häretiker und konfessionelle Gegner (entfällt jetzt)
2.3 Bewertungen	2.3 Katechese (leichte Umstellung)
2.4 Diskurs im 16. u. 17. Jh.	2.4 Beginnende Neuzeit, 3.1 ... konfessionelle Gegner (Rest)
2.5 Theologie und Recht	2.1, 2.4 (Reste)
-	3. Die Anderen als Gotteslästerer 3.1 Häretiker u. konfess. Gegner (umgestellt) 3.2 Juden (separat veröffentlicht vgl. Schwerhoff 2000)
3.1 13. Jahrhundert	Zusammengezogen aus versch. Abschnitten des alten Kap. 4: Rechtl. Normen u. Sankt.
3.2 Spätes Mittelalter	4.2 dto. (leichte Umstellung)
3.3 16. Jahrhundert	4.3 dto. (leichte Umstellung)
3.4 Gründe und Hintergründe	Zusammengezogen aus versch. Abschnitten des alten Kap. 4.
-	5. Fallstudien Köln – Nürnberg – Basel (separat veröffentlicht vgl. Schwerhoff 1998)
4. Erscheinungsformen	6 Phänomenologie (leichte Umstellung)
5. Gotteslästerung im sozialen Kontext	7. Sozialgeschichte (leichte Umstellung)
6. Resümee	8. dto.
-	9.1 Abbildungen (vgl. Schwerhoff 2002)
-	9.2 Quellenanhang (separate Veröffentlichung wird vorbereitet)
7.1 Exkurs: Gesetze bis zum 13. Jh.	4.1 Frühgeschichte
7.2 Exkurs: Blasphemie, Häresie, Inquisition	4.3.4 Europ. Regionen
7.3. Exkurs: Fluchen als Magie?	6.2 Flüche
7.4 Exkurs: Blasphemie und Ikonoklasmus	6.3 Formen und Adressaten

Dresden, im Herbst 2004

1. Gotteslästerung in Alteuropa: Forschungen, Probleme, Perspektiven

“Als das Christentum noch groß und stark war”, so schrieb der Philosoph Christoph Türcke 1994, “und sich allen Mitgliedern der Gesellschaft als allein seligmachend aufdrängte, bedeutete Verhöhnung der Religion soviel wie Widersetzlichkeit gegen die höchste Wahrheit - und schien deshalb so ungeheuer verwerflich, weil sie als vollkommen unvernünftig und selbstzerstörerisch galt. Wer bei Sinnen war, konnte das nicht wollen. In der bürgerlichen Gesellschaft, die ... Religion zur Privatsache erklärt, verliert der Tatbestand der Blasphemie indessen seine Kontur.”¹ Paradoxerweise scheint die Gotteslästerung aber trotz dieser ‘Privatisierung’ der Religion gerade in der Moderne ihre höchste Bedeutung zu erlangen. Der umfassende Geltungsanspruch des Christentums, so Türcke, habe eine Lästerung der eigenen Religion in früherer Zeit verhindert. Erst die aufklärerische Religionskritik der Neuzeit habe der Verhöhnung anderer Religionen diejenige der eigenen bzw. der Religion als solcher hinzugefügt.

Mit der Vervielfachung der satirischen Angriffe auf religiöse Tabus ging jedoch keine allgemeine Desensibilisierung einher; immer noch treffen sie bei vielen Zeitgenossen auf einen empfindlichen Nerv. Die Empörung über die als blasphemisch empfundenen ‘Satanischen Verse’ Salman Rushdies beschränkte sich nicht auf fundamentalistische Kreise des Islam, sondern fand auch im Christentum ein vielfältiges Echo.² Wo immer die Gottesmutter Maria oder der gekreuzigte Jesus heutige Spötter herausfordert, kann zuverlässig mit einer heftigen öffentlichen Reaktion gerechnet werden: Ob der Comiczeichner Walter Moers oder das Kabarett ‘Die drei Tornados’ sich über die unbefleckte Empfängnis Mariens lustig machen; ob die englische Blödeltruppe ‘Monty Python’ im Film ‘Das Leben des Brian’ ihre swingende Kreuzigungsgruppe die Zuschauer auffordern läßt, immer zur heiteren Seite des Lebens zu blicken; ob die Satirezeitschrift TITANIC den Gekreuzigten im Bild zeigt, das einer Anzeige der Weißblechindustrie mit der Überschrift “Ich war eine Dose” nachempfunden ist; oder ob der französische Karikaturist Masters in einer Zeichnung eine vollbusige Nonne Jesus am Kreuz in den Lendenschurz schauen läßt; - immer hagelt es aufgeregte Leserbriefe. Als im Jahr 1995 die Berliner “tageszeitung” nach dem Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichtes die Öffentlichkeit mit der Headline “Bayern ohne Balkensepp” zusätzlich erregte, wurde in der Bundesrepublik einmal mehr der Ruf nach einer Verschärfung des § 166 StGB, der die Beschimpfung anderer religiöser und weltanschaulicher Bekenntnisse als Störung des öffentlichen Friedens unter Strafe stellt, laut. Für manchen Kritiker zügelloser Blasphemien signalisieren solche Äußerungen den endgültigen Verfall der kulturellen Werte des Abendlandes.

Auf den ersten Blick scheint das Mittelalter geeignet, als Kontrastfolie für eine so geartete zügellose Moderne zu fungieren. Es galt lange als ‘das’ christliche Zeitalter par excellence. Zwar wurde durchaus konzidiert, daß es einige Zeit dauerte, bis die christlichen Missionare mit den Überresten heidnischen Aberglaubens Schluß gemacht hatten. Und auch in der Bewertung war man keineswegs einig: Was in den sehnsuchtsvollen Blicken von Romantikern und Katholiken als goldene Zeit des Glaubens erschien, war in den Augen von Humanisten und Aufklärern der

¹ Christoph TÜRCKE: Blasphemie (Religionswende, Teil 1), in: DIE ZEIT Nr. 13, 25. März 1994, S. 65.

² Vgl. die Dokumentation The Rushdie File; ferner LEVY: Blasphemy, S. 558ff.

Inbegriff des “dunklen Mittelalters”. Gleich aber, wie man ihn bewertete, am tief empfundenen Gottesglauben der Menschen schien es nichts zu deuteln zu geben. Insbesondere das Spätmittelalter mit seinem intensiven religiösen Leben, mit Bruderschaften, Wallfahrten und Stiftungen, war, folgt man Bernd Moellers bekannter Skizze der ‘Frömmigkeit um 1500’, geprägt von einer beispiellos “geschlossenen Kirchlichkeit”. Trotz eines Hanges zur ‘Massenhaftigkeit’ und zur Veräußerlichung (der allerdings im zarten Individualismus der ‘devotio moderna’ ein Gegengewicht besaß) gab es an der Frömmigkeit der Menschen keine Abstriche zu machen - nur die kirchlichen Institutionen und Amtsträger waren nicht in der Lage, ihre Aufgaben zu erfüllen, weswegen es schließlich zur Reformation gekommen sei.³

Dieses Bild vom “christlichen Mittelalter” wird auch in der historischen Forschung weiterhin gepflegt, und insbesondere in den kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen gehört dieser traditionale Zug der Epoche (gegen den sich die Moderne so praktisch abgrenzen läßt) nach wie vor zum unangefochtenen Grundwissen⁴; aber das Bild hat in den letzten zwei Jahrzehnten deutliche Risse bekommen.⁵ Es waren zunächst Frühneuzeiter wie Jean Delumeau, die das christliche Mittelalter zu einem Mythos erklärten und erst mit der Konfessionalisierung den entscheidenden Verchristlichungsschub ansetzten. Revisionistische Mediävisten wie Jacques Le Goff und Jean-Claude Schmitt entwickelten auf dieser Linie das Bild eines zweigeteilten Mittelalters, wo einer Religion des Volkes, die wesentlich aus pagan-indoeuropäischen Traditionen schöpfte, die christliche Elitekultur gegenüberstand, die immer wieder, aber mit begrenztem Erfolg eine Missionierung dieser Volksreligion versuchte. Diese Sicht der Dinge mag überzogen sein. Aber selbst John van Engen, der mit überzeugenden Argumenten die These von den zwei religiösen Kulturen bestreitet, kann dies nur tun, indem er die innere Spannbreite der einen religiösen Kultur herausstellt.⁶ In diesem weiten Spektrum ist auch das vielfach ignorierte Phänomen der Gotteslästerung zu verorten. Denn ein zweiter Blick zeigt schnell, wie verkürzt die Entgegensetzung von ‘frommem Mittelalter’ und ‘lästernder Moderne’ ist. In den Kriminalakten des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit begegnen uns Lästerreden, die frommen Christen der Gegenwart sicherlich die Schamröte ins Gesicht treiben würden. Da schwören Menschen nicht nur bei Gottes Blut, Haupt und Wunden, sondern auch bei seinem Penis oder seinen Exkrementen. Da fluchen Spieler den Schöpfer und Weltenlenker, wünschen ihm das fallende Übel an den Hals oder drohen, ihm alle Knochen zu zerbrechen. Auch der Spott heutiger Karikaturisten und Kabarettisten hatte seine Entsprechungen. Das kirchliche Dogma von der jungfräulichen Empfängnis und Geburt Mariens reizte viele Zeitgenossen eines Nikolaus von Kues und eines Martin Luther ebenso zu Widerspruch und Schmähungen wie ihre modernen Nachfahren. Wer die historische Überlieferung danach selektiert, was sich in das herkömmliche Bild der Epoche fügt, wird vielleicht der Auffassung sein, es handele sich dabei

³ MOELLER: Frömmigkeit, S. 6 u. passim; auch ZIMMERMANN: Spätmittelalterliche Frömmigkeit, geht mit seiner These von einer im Gefolge der spätmittelalterlichen Verchristlichung wachsenden Autonomie der Laien gegenüber dem Klerus letztlich in dieselbe Richtung einer Kluft zwischen ‘Frömmigkeit’ und ‘kirchlichen Institutionen’.

⁴ Vgl. nur die Bemerkungen des Psychoanalytikers Horst E. RICHTER über die Sicherheit des mittelalterlichen Menschen in seiner “Gotteskindschaft”, die einen Verzicht auf genaue Erforschung der Welt und Berechnung möglich gemacht hätte (Der Gotteskomplex, S. 21). Dagegen sei seit dem Ende des Mittelalters ein Umschlag, vergleichbar mit dem von der narzistischen Ohnmacht in die narzistischen Omnipotenz erfolgt, der zusammen mit der allmählichen Aneignung eines göttlichen Allmachtsgefühls eine heillose Angststimmung nach sich gezogen hätte.

⁵ Vgl. dazu statt vieler Einzelangaben die Skizze von VAN ENGEN: The Christian Middle Ages, S. 519ff.

⁶ Ebd. S. 532ff.

um nicht weiter beachtenswerte Randphänomene. Wer an einer Revision bzw. Ausweitung dieses Bildes interessiert ist, wird sich dagegen gerade für 'Marginalien' interessieren.

1.1. Zum Forschungsstand

Daß die Blasphemie keine moderne Erscheinung ist, blieb den Fachleuten nicht verborgen. Ihre Bewertung aber fällt, je nach allgemeiner Einschätzung der Epoche, sehr unterschiedlich aus. Wer ihren durch und durch christlichen Charakter postulierte, neigte dazu, die Blasphemie eher als 'harmlose' Erscheinung anzusehen.⁷ Zum 'locus classicus' der Forschung hat sich dabei das Urteil des Altmeisters Johann Huizinga entwickelt. Im täglichen Leben hätten die Menschen sehr vertraulich mit Gott verkehrt. Daraus sprächen unbedingte Festigkeit und Unmittelbarkeit des Glaubens, wenn auch die Gefahr der Profanierung des Glaubens in Momenten fehlender religiöser Spannung gegeben sei. "Das ganze Leben war so von Religion durchtränkt, daß der Abstand zwischen dem Irdischen und dem Heiligen jeden Augenblick verlorenzugehen drohte."⁸ Selbst Fluchen und Gotteslästerungen seien nur einem starken Glauben entsprungen. "Aus allen diesen Glaubensentweihungen ... spricht mehr eine naive Vertraulichkeit mit dem Religiösen als regelrechte Gottlosigkeit. Nur eine Gesellschaft, die ganz mit Religion durchtränkt ist und die den Glauben als etwas Selbstverständliches empfindet, kennt solche Ausschweifungen und Entartung."⁹

Wird so auf der einen Seite die Gotteslästerung geradezu zur Kronzeugin der christlichen Prägung dieser Zeit erhoben, oder jedenfalls ihre Bedeutung stark heruntergespielt¹⁰, so sind in letzter Zeit prominente Gegenstimmen zu hören. Keith Thomas stellte die Blasphemiker in eine Reihe mit Atheisten und Skeptikern vom Schlage eines Sir Walter Raleigh. Jean Delumeau stellt den Kampf gegen Fluchen und Lästern in den Kontext des frühneuzeitlichen Akkulturationsprozesses und fragt, "ob sich in Flüchen und Gotteslästerungen nicht die Oberflächlichkeit der Christianisierung, eine Sympathie für die Ketzerei, ja sogar ein geheimer Atheismus ausdrückte."¹¹ Beider Urteil ist vorsichtig und tastend, und es wird nicht recht klar, ob die Blasphemie hier eher als fortdauerndes Erbe des Mittelalters gesehen wird oder als ein Phänomen, das am Beginn der Moderne eine neue Qualität annimmt. Kein Raum für Unsicherheiten läßt demgegenüber die Beurteilung eines Atheismus-Forschers, dem die Blasphemie ein willkommener Bestandteil eines Panoptikums von mentalen Krisenphänomenen

⁷ So MOELLER: Frömmigkeit, S. 8f.- Vgl. dagegen die - allerdings auf dünnem Quellenfundament basierende - Feststellung von KIECKHEFER: Repression of Heresy, S. 75, Blasphemie sei (zusammen mit Zauberei) im spätmittelalterlichen Deutschland zeitweise eine größere Herausforderung gewesen als Ketzerei.

⁸ HUIZINGA: Herbst des Mittelalters, S. 217.

⁹ Ebd. S. 225.- Ähnlich schrieb der Elsässer Regionalhistoriker Luzian PFLEGER 1933: "Der Durchschnittsmensch des Mittelalters hatte wohl einen Glauben, der Berge versetzte, aber ein ungezügelter Temperament, das sich in Gewalttaten und in Kraftsprüchen Luft machte. Er war ein starker Flucher und legte die Worte nicht auf die Waagschale, Gott und seine Heiligen mussten daran glauben. Ritter und Bauern, Arbeiter und Handwerker wetteiferten mit einander in greulichen Fluchworten" (PFLEGER: Sühnewallfahrten, S. 148).

¹⁰ So stellte sich etwa der Volkskundler Karl-Sigismund KRAMER angesichts der von ihm in den Bußregistern beobachteten "vor- und außerchristlichen Glaubenselemente" (darunter auch Lästern und Schwören) die Frage, "wie tief das religiös-christliche Leben im Einzelnen und in der Gemeinschaft Wurzel gefaßt, ob es schließlich nicht doch nur die Oberfläche übertüncht hatte" (Bauern und Bürger, S. 123). Trotz einer durchaus ansehnlichen Zahl erklärt er sie schließlich zu "Zeugnisse[n] der Verkommenheit oder des Übermutes Einzelner, die insgesamt kaum ins Gewicht fallen" (ebd. S. 125).

¹¹ THOMAS: Religion, S. 198f.; DELUMEAU: Angst im Abendland, S. 587f.

ist, die allesamt als “manifestations d’une sorte de révolte contre la morale et la foi chrétienne” am Beginn der Neuzeit verstanden werden.¹²

Robert Muchembled hat vor kurzer Zeit beide Erklärungsmodelle - Gotteslästerung als Zeichen für tiefen Glauben bzw. Blasphemie als Indiz oberflächlicher Christianisierung - noch einmal durchgemustert, um sie dann beide abzulehnen. “Man wird also die Fragestellung ändern müssen. Wahrscheinlich ist die Gotteslästerung weder ein Indiz für die Vitalität noch ein Anzeichen der Schwäche des Christentums.” Was sich wandle, sei der Grad der Repression durch die staatliche Gewalt. Diese Unterdrückung dürfe aber nicht mit der unterdrückten Sache verwechselt werden. Aus dieser Perspektive scheint mir die Gotteslästerung ein integraler Bestandteil des Christentums im ausgehenden Mittelalter zu sein, ebenso wie die Pilgerfahrten und die Heiligenverehrung.¹³ Erst im Verlauf der Frühneuzeit hätten Justiz und Zivilisationsprozeß den Menschen das Fluchen ausgetrieben.

Damit sind wir nur wenig klüger. Denn den meisten derartiger Bemerkungen in ambitionierten Werken mit Überblickscharakter und Allgemeinheitsanspruch ist gemeinsam, daß sie zwar die Gotteslästerung als Beleg für dieses oder jenes interpretieren wollen, sich aber nicht lange mit der Analyse dessen aufhalten, was genau darunter zu fassen sei. Wer nach Spezialuntersuchungen fragt, die diesem Mangel abhelfen könnten, stößt auf eine Fülle von Quellenbelegen und Einzeläußerungen in den unterschiedlichsten historischen Werken, kaum jedoch auf brauchbare zusammenfassende Arbeiten.¹⁴

Dabei besteht an neueren Gesamtdarstellungen, gerade im angloamerikanischen Bereich, keinen Mangel. 1981 erschien die weitausgreifende und materialreiche Studie ‘Treason against God’ des amerikanischen Rechtswissenschaftlers Leonhard Levy, ein aufklärerisches, “an unfashionably Whiggish book”, wie der Autor im Vorwort selber stolz bekennt. Blasphemy dient ihm als Studienobjekt “for the struggle for intellectual liberty in general and of religious liberty in particular”. Das - durchaus sympathische - Engagement des Verfassers hat jedoch seinen Preis: Die historische Genauigkeit bleibt oftmals auf der Strecke, zumal er notwendigerweise oft aus dritter Hand schöpft und durchweg nur bekannte Höhenkämme beschreitet. Wichtiger als die historische Erkenntnis über Erscheinungsformen und Bedeutungen der Gotteslästerung ist ihm die Reproduktion der immergleichen Schlachtreihen: Reaktion (=Repression der Blasphemiker) hier, Aufklärung (=Blasphemiker) dort; nur wenn die Lästere allzusehr über die Stränge schlagen, entzieht ihnen der Autor seine Sympathie. Wahrscheinlich sind die Abschnitte über das Mittelalter die schwächsten und irreführendsten überhaupt. Im Gefolge der Rushdie-Affäre brachte Levy 1993 unter dem Titel ‘Blasphemy’ eine - was die letzten Jahrhunderte angeht - wesentlich erweiterte Fassung auf den Markt. Die Abschnitte über Antike, Mittelalter und

¹² BERRIOT: *Athéismes*, S. 264; die Fragwürdigkeit dieses Panoptikums drückt allerdings nichts besser aus, als daß er auch den “Satanskult” hier einreicht.

¹³ MUCHEMBLED: *Die Erfindung des modernen Menschen*, S. 71.

¹⁴ Aussagekräftig ist hier der Befund der Lexikonartikel. Eher enttäuschend sind solche in Werken mit hohem Allgemeinheitsanspruch, z.B. der Art. ‘Gotteslästerung’ (L. HÖDL), in: *LdM*, Bd. 4, 1989, Sp. 1593f., oder der Art. ‘Gotteslästerung’ (R. LIEBERWIRTH), in: *HRG*, Bd. 1, 1971, Sp. 1765f.; konfus der Art. ‘Gotteslästerung’ (K. BETH), in: *HDA*, Bd. 3, 1931, Sp. 978-984. Hilfreicher dagegen speziellere Artikel wie schon der ältere, aus kanonistischer Perspektive verfasste, von MOLIEN: ‘Blasphème’; aus erzählkundlicher Sicht LÜTHI: Art. ‘Blasphemie’; schließlich für die Spätantike MERKEL: Art. ‘Gotteslästerung’.

beginnende Neuzeit sind jedoch nicht überarbeitet (wie es angesichts der zwischenzeitlich veröffentlichten Kritik zu erwarten gewesen wäre), sondern lediglich gekürzt.

Kommt Levy nach eigenem Bekenntnis 'altmodisch', gleichsam historistisch daher, so kleidet sich David Lawton, der ebenfalls 1993 ein Buch mit dem Titel 'Blasphemy' veröffentlicht, in postmoderne Gewänder. Obwohl er naturgemäß historische Quellen verwendet und einige Kapitel (vorgeblich) nach Epochen gegliedert sind, bildet die Historie doch nur das Spielmaterial zur Illustrierung seiner eigenen Lesart des Problems. Was ihn, den Fachmann für spätmittelalterliche englische Literatur, interessiert, ist der 'textuelle Charakter' der Blasphemie, und so versteht er sein Buch als "a selective historical study of blasphemy as text".¹⁵ Weil das Verständnis des Phänomens von den Grundwahrheiten einer Gesellschaft abhängt, weil diese Grundwahrheiten sich ständig veränderten und überdies zwischen verschiedenen Gruppen und erst recht verschiedenen Kulturen strittig seien, beginnt die Arbeit mit einem programmatischen Abschnitt 'On not defining blasphemy'. Wo alles im Fluß und nichts festgelegt ist, kann der Autor auf seiner tour d'horizon durch die Weltgeschichte munter 'Texte' ganz verschiedener Epochen zusammenkoppeln, ihren Bedeutungen nachspüren, Leitmotive identifizieren, Assoziationsketten bilden und semiotische Funktionen bestimmen. Wo das Karussell von Text und Kontext allzuschnelle Fahrt gewinnt, kann es schon einmal passieren, daß seitenlang von Gotteslästerung nicht mehr die Rede ist, etwa bei einem von Wycliff ausgehenden Exkurs über die Frauenmystik des Spätmittelalters, der über den unvermeidlichen Umweg der Ketzerei wieder bei der Blasphemie anlangt.¹⁶ Unbestritten gelingen Lawton dabei passagenweise scharfsinnige Interpretationen, etwa, wenn er die Mehrschichtigkeit der 'Erzählung des Ablaßkrämers' in Chaucers 'Canterbury Tales' seziert.¹⁷ Nach all den schnellen Umdrehungen aber kommt das Karussell schließlich abrupt zum Halten und mündet doch in eine Definition. Blasphemie, so die lakonische Schlußfolgerung, "is an orthodoxy's way of demonising difference in order to perpetrate violence against it." Der - auch in der Moderne erstaunlich lebendige - Macht-Diskurs der Blasphemie diene der Identitätssicherung dieser Orthodoxie. Gleichzeitig sei diese Blasphemie eine Option des Widerstandes gegen die Orthodoxie, wenn auch eine gefährliche. Obwohl der Autor für sich eine Vermittlerrolle zwischen den Akteuren reklamiert, endet sein Buch mit einer - ebenfalls sympathischen - Stellungnahme gegen die diskursive Unterdrückung von Dissidenten als Blasphemikern.¹⁸ Daß sich der multikulturelle Relativist Lawton hier wieder mit dem 'altmodischen' Liberalen Levy trifft, ist symptomatisch, denn in vielen historischen Passagen ruht seine Darstellung auf dessen Vorarbeiten. Gerade für das Mittelalter und das 16. Jahrhundert akzeptiert er weitgehend dessen Meinungen. Damit droht eine 'herrschende Meinung' zementiert zu werden, die die historische Evidenz nicht auf ihrer Seite hat.¹⁹

Das beste an Levys Abschnitt über das Mittelalter war die durch ihn provozierte Kritik. Edwin D. Craun legte 1983 eine grundlegende Arbeit über das Konzept der Pastoraltheologen über Blasphemie seit dem 13. Jahrhundert vor, die einen der wichtigsten Beiträge zur Klärung eines Teilaspektes unseres Themas darstellte. Mit dem Buch der beiden Italienerinnen Carla

¹⁵ LAWTON: Blasphemy, S. 5.

¹⁶ Ebd. S. 104-109.

¹⁷ Ebd. S. 98ff.: Erstens sei der Ablaßkrämer ein passionierter Blasphemiker; zweitens fluchen und schwören die Jugendlichen in seiner Erzählung über alle Maßen gotteslästerlich; drittens schließlich sei die Struktur der Erzählung selbst blasphemisch, weil sie die Trinität textuell abbilde - eine sicherlich sehr gewagte Schlußfolgerung.

¹⁸ Ebd. S. 202.

¹⁹ Vgl. als erstes affirmatives Rezeptionszeugnis zu beiden Büchern VISWANATHAN: Blasphemy and Heresy.

Casagrande und Silvana Vecchio einige Jahre später wurde die Blasphemie in den Kontext des theologischen Diskurses über die 'Zungensünden' gestellt. Dieser Diskurs ist damit schon vergleichsweise gut, wenngleich nicht erschöpfend erforscht. Unklarheit besteht zum einen noch über seine Relevanz, die z.B. von Lawton heruntergespielt wird. Zum anderen sind die Informationen, die uns dieser Diskurs vermittelt, natürlich begrenzt. Wir wissen viel darüber, was gebildete Theologen über Blasphemie gedacht haben, aber wenig über die Alltagspraxis der Blasphemiker. Einhellig beklagen Craun und Casagrande/Vecchio so das weitgehende Schweigen der Quellen über die Realität der Blasphemie im Mittelalter.²⁰ Vielleicht äußern sie sich hier zu pessimistisch über die Aussagekraft 'ihrer' Theologen. Jedenfalls ist richtig, daß wir uns nach anderen Quellen umsehen müssen, um der sozialen Realität näherzukommen. Dazu bieten sich, neben literarischen Zeugnissen, vor allem Rechts- und Gerichtsquellen an, die über Blasphemieverbote und Verstöße gegen diese Normen Auskunft geben. Gefragt ist hier also die Rechtsgeschichte.

Diese Disziplin hat vor allem im deutschen Sprachraum einige einschlägige Arbeiten vorzuweisen.²¹ Die älteren Spezialstudien von Moser und Webersinn enttäuschen, weil bei ihnen der historische Längsschnitt zu Lasten von Tiefgang und Quellenevaluation geht. Beim Durchgang von der Urgeschichte zur Moderne bleibt das spezielle Profil der dazwischenliegenden Epoche unterbelichtet. Nach gemächlicher Diskussion der Grundlagen in Urgesellschaft und Antike bewegen sich die Darstellungen allzu hastig auf die interessante Aufklärungsperiode zu.²² Auf die Spitze getrieben wurden viele Tendenzen dieser Arbeiten von der Studie Pahud de Mortanges (1987), der freilich mit seiner Darstellung das weitaus ambitioniertere Ziel verfolgt, mit Hilfe der Jungschen Tiefenpsychologie den archetypischen Vorstellungen der menschlichen Seele auf die Spur zu kommen, die für die Ähnlichkeiten von Rechtsphänomenen in verschiedenen Kulturkreisen verantwortlich seien. Bei der Gotteslästerung nun handele es sich um eine solche archetypisch begründete und somit tendenziell universale Erscheinung, die sich in den idealtypisch konstruierten 'Strukturtypen' der Religion (Naturreligion, Volksreligion, Universalreligion) nur je verschieden realisiere.²³ Nur ein Teil der Studie beschäftigt sich mit dem 'geschichtlichen Wandel im germanisch-christlichen Kulturkreis', wobei nicht nur die Knappheit der Darstellung zögern läßt, von einer historischen Überprüfung zu sprechen; aufgrund der Prämisse von der Universalität der Gotteslästerung kann auch eine Strafnorm gegen ein 'sacrilegium' im Codex Theodosianus als Blasphemiestrafe gewertet werden, kann auch, wie im Sachsenspiegel, Zauberei einer Lästerung gleichkommen.²⁴ Derart großzügige Subsumtion hat in der einschlägigen rechtsgeschichtlichen Forschung Tradition. Auch wenn die Quellen keine Hinweise auf Gotteslästerung geben (etwa im Frühmittelalter), so lautete die Logik, muß es trotzdem, implizit oder explizit, entsprechende Regelungen gegeben haben.²⁵ Aus

²⁰ CRAUN: *Inordinata Locutio*, S. 162; CASAGRANDE/VECCIO: *Les péchés de la langue*, S. 179.

²¹ Vgl. aber z.B. für England NOKES: *Blasphemy*.

²² Erwähnung verdient aus konzeptionellen Gründen, aber auch wegen historischer Exkurse die Arbeit von SCHILLING: *Gotteslästerung strafbar?*, die im Kontext der Debatte um die Strafrechtsreform in den 1960er Jahren entstand und der Notwendigkeit einer säkularisierten Blasphemie-Norm zum Schutz der Sittenordnung das Wort redet.

²³ Entsprechend weitmaschig die Definition der Gotteslästerung als "ein Verletzen des Numinosen und der als von ihm gestellt erfahrenen Forderungen, sei es durch ein aktives Tun oder durch ein passives Nichtbeachten" (PAHUD DE MORTANGES: *Archetypik der Gotteslästerung*, S. 51).

²⁴ Ebd. S. 119, 123.

²⁵ Typisch SCHILLING: *Gotteslästerung strafbar?*, S. 86: "Karl der Große sah sogar das Brechen der Fastengebote als todeswürdiges Verbrechen an, sicher dann wohl auch die Gotteslästerung, wenn auch - soweit ich sehen kann -

historischer Sicht kann dieses Verfahren schwerlich befriedigen; allzuvielen Explananda werden dabei durch voluntaristisch gesetzte Prämissen unkenntlich gemacht.

Freilich wäre eine Generalkritik aus historischer Sicht an die Adresse einer Rechtsgeschichte ungerecht und überzogen, die immerhin ein gewisses Fundament für die Erforschung der Gotteslästerung gelegt hat. Materialreich und sicher im Urteil sind schon die einschlägigen Seiten im Standardwerk von Rudolf His über das Strafrecht des Mittelalters.²⁶ Der wichtigste neuere Beitrag, eine Regionalstudie über das Delikt der Gotteslästerung in der bayrischen Gesetzgebung von ca. 1500 bis heute, stammt aus der Feder von Siegfried Leutenbauer und erschien 1984. Er zeichnet sich durch breite Quellenkenntnis aus und liefert zuverlässige Informationen; auch auf Exkurse in die Strafrechtspraxis verzichtet der Autor nicht. Durch den Zuschnitt des Themas gerät freilich der mittelalterliche Vorlauf weitgehend aus dem Blick. Vor allem enthält sich der Autor fast jeder historischen Interpretation. Immerhin werden wichtige Umbrüche, vor allem diejenigen des 18. - 20. Jahrhunderts, deutlich. Neben den Spezialstudien bilden Regionalstudien zum Strafrecht und zur Kriminalitätsgeschichte eine wertvolle Informationsquelle über Gesetznormen, Sanktionen und Einzelfälle. Das gilt für die besten Vertreter der älteren Strafrechtsgeschichte wie Harster, Schindler oder Knapp. Allerdings verzichten diese älteren Regionalstudien durchweg auf eine eingehendere Interpretation ihrer Befunde. Erst neuere Arbeiten wie die von Susanna Burghartz über Zürich oder die quantifizierende Fallstudie von Heiner Schmidt über die Kirchenzucht in zwei Bernischen Landgemeinden stellen nicht nur empirisches Material zur Verfügung, sondern geben auch Deutungsansätze, mit denen sich näher auseinander zu setzen sein wird.²⁷

Schon diese knappen Bemerkungen zur Forschungssituation zeigen, daß eine ganze Reihe von Studien sich der Geschichte der Gotteslästerung widmeten, und daß eine noch wesentlich größere Zahl Material zu dieser Geschichte beitragen kann. Sie haben vielleicht noch nicht hinreichend deutlich gemacht, wie sehr sich die internationale Erforschung in den letzten Jahren intensiviert hat. Neben jüngeren deutschsprachigen Studien²⁸ ist hier vor allem die auf Frankreich bezogene Forschung zu nennen, wobei hier sowohl die Mediävistik²⁹ als auch die Frühneuezeitforschung³⁰ Beiträge geliefert hat. In jüngster Zeit hat ein Aufsatz von Maureen Flynn gezeigt, welch reichhaltiges Material die Erforschung der spanischen Inquisition für unsere

die Quellen schweigen.“- WEBERSINN: Die geschichtliche Entwicklung, S. 19, glaubt das Fehlen eines einschlägigen Deliktatbestandes im Sachsen- oder Schwabenspiegel damit erklären zu können, “daß das frühe Mittelalter jedes religiöse Delikt auf Grund seiner theokratischen Einstellung als eine Beschimpfung der Gottheit aufgefasst hat. Wo aber ausdrücklich blasphemische Beschimpfungen begangen wurden, dürfte man wohl vom Standpunkt jener Strafbestimmungen eingeschritten sein, die sich gegen den Unglauben, die Ketzerei und Zauberei richteten.” Eine bestechende Logik, die behauptet, im Zweifel sei jedes Religionsdelikt Gotteslästerung gewesen, speziell die Gotteslästerung aber unter anderen Titeln verhandelt worden.

²⁶ Hier vor allem Bd. 2, S. 1ff. Ähnlich fundiert DAHM: Strafrecht Italiens, S. 403ff.

²⁷ Franziska LOETZ, Heidelberg, bereitet eine monographische Fallstudie über Gotteslästerung und religiöses Verhalten in Zürich in der Frühen Neuzeit vor.

²⁸ Vgl. den Sammelband ‘Der Fluch und der Eid’ (1993) und den Aufsatz von VAN DÜLMEN: Wider die Ehre Gottes (1995). Eigene Vorarbeiten sind SCHWERHOFF: *Blasphemare, debonestare et maledicere Deum*, und DERS.: Der blasphemische Spieler.

²⁹ Vgl. schon OTIS: Une contribution à l'étude du blasphème, sowie die einschlägigen Abschnitte in CHIFFOLEAU: Justice du Pape, S. 204ff., GAUVARD: “De Grace especial”, S. 806ff. und GONTHIER: Délinquance, S. 315f.

³⁰ Vgl. die Beiträge von BELMAS, CHRISTIN und HILDESHEIMER im Sammelband *Injures et Blasphèmes* (1989); CHRISTIN: Le statut ambigu du blasphème, sowie weitere Beiträge im Themenheft von *Ethnologie française* 22 (1992); CABANTOUS: Du blasphème au blasphémateur.

Thematik zutage fördern kann. Würde man die einschlägigen Arbeiten zu spezielleren Problemen wie dem unerlaubten Schwören oder dem Unglauben hinzunehmen, so verlängerte sich die Liste der Vorarbeiten noch einmal beträchtlich.

1.2. Probleme, Fragestellungen und Methoden

Angesichts dieser doch schon stattlichen Reihe von Studien zu behaupten, alle Probleme im Zusammenhang mit der Gotteslästerung im alten Europa seien noch ungelöst, hieße ein Zerrbild von der Forschung zu zeichnen. Was also rechtfertigt die vorliegende Arbeit? Zunächst ihre multiperspektive Herangehensweise: Bisher wurde fast ausschließlich vom Denken der Theologen oder von den Rechtsquellen her geforscht, was nicht nur andere Ausschnitte der Wirklichkeit in den Blick rückte, sondern auch zu unterschiedlichen Fragen führte. Hier sollen beide Hauptquellen, die Traktate der Kirchenmänner und die Kriminalarchive (daneben in bescheidenerem Umfang literarische Zeugnisse), herangezogen werden. Inhaltlich richtet sich das Bemühen der Arbeit vor allem auf drei Anliegen: die klare Ab- und Eingrenzung des Gegenstandsbereiches (a), die Erarbeitung eines chronologischen Profils (b) und die Analyse der sozialen Praxis (c).

(a) Nur allzuoft wird über Blasphemie ohne inhaltliche bzw. begriffliche Klärung gesprochen und geschrieben. Am Beispiel der Arbeit von Pahud de Mortanges wurde bereits gezeigt, daß häufig ein sehr weiter und unspezifischer Begriff von Blasphemie vorherrscht. Diese Tendenz läßt sich ebensogut an historischen Arbeiten exemplifizieren. Berriot etwa benutzt die Blasphemie zwar zur Diagnose der frühneuzeitlichen Mentalität, erklärt aber nicht, was darunter zu verstehen ist. In ihrer Monographie über Ehre und Politik im Spätmittelalter (1991) stellt Elisabeth Wechsler die Gotteslästerung als eine Spielart religiöser Tabuverletzung mit politischen Untertönen vor; Schwüre, Flüche, Ehrverletzungen und körperliche Bedrohungen werden hier nebeneinander abgehandelt. Ein Versuch, die tatsächliche Gemengelage analytisch zu kategorisieren und aufzuklären, wird nicht unternommen, die Interpretationsversuche bleiben nicht zuletzt deswegen tastend und unsicher.³¹

Nun ist die angesprochene Unsicherheit keineswegs zufällig, sondern resultiert gleichsam aus dem Geburtsmakel des Begriffs, als Stigma zur Bezeichnung von gegnerischen oder unliebsamen Äußerungen zu dienen. Bei der 'Gotteslästerung' handelt es sich in der Regel nicht um eine Selbstbezeichnung für das eigene Verbalverhalten, sondern um eine abwertende Fremdzuschreibung, selbst wenn die bezeichneten Äußerungen in polemischer Absicht vorgebracht worden waren. Deshalb ist und war zwischen den Anhängern verschiedener Religionen bzw. verschiedener Strömungen in einer Religionsgemeinschaft durchaus strittig, was als Gotteslästerung verstanden werden mußte. Die Glaubensäußerungen der Einen mutierten oft in den Augen der Anderen zur Blasphemie. Ein geradezu klassisches Beispiel für diesen Tatbestand stellen jene sog. 'Märtyrer von Cordoba' dar, die in der Mitte des 9. Jahrhunderts aus Sorge vor den zahlreichen Konvertiten zum Islam vorsätzlich Mohammed und seine Religion öffentlich lästerten und deshalb zum Tode verurteilt wurden.³² Nicht allein aufgrund seiner

³¹ WECHSLER: Ehre und Politik, S. 170ff.

³² COOPE: Religious and Cultural Conversion, S. 54f.

Abhängigkeit von der Beurteilungsperspektive ist das Etikett ‘Blasphemie’ äußerst variabel einsetzbar. Gerade in der Moderne erscheint der Wortgebrauch überaus vielfältig, ja manchmal geradezu beliebig und keineswegs auf den engeren Bereich der religiösen Tabuverletzung beschränkt. Auch in der hier behandelten Epoche muß deshalb mit einer großen ‘Streubreite’ der Verwendung gerechnet werden. Das Erkenntnisinteresse der Arbeit richtet sich trotzdem auf den möglichen Kernbereich dessen, was die Zeitgenossen unter Gotteslästerung verstanden.

Eine unabdingbare Voraussetzung, um zu diesem Ziel zu gelangen, stellt die strikte Orientierung an den Termini ‘Blasphemie’ bzw. ‘Gotteslästerung’ und ihren zeitgenössischen Synonymen dar. Dabei ist keine Begriffsgeschichte im engeren Sinn intendiert.³³ Ausgangspunkt der Untersuchung bildet vielmehr der Diskurs derjenigen gelehrten Elite, die maßgeblich das Gesicht des Begriffes bis weit in die frühe Neuzeit bestimmte: der Theologen. Das Reizwort ‘Diskurs’ bedarf an dieser Stelle vielleicht besonderer Erläuterung. Dabei ist weder daran gedacht, an das - eher technische - Verständnis der ‘Diskursanalyse’ bei den Linguisten anzuknüpfen, noch soll im Anschluß an Foucault suggeriert werden, den Begriff als einen Passepartout zur Erschließung der relevanten gesellschaftlichen Machtstrukturen nutzen zu wollen (obwohl der theologische Diskurs und damit auch die darin getroffenen Bestimmungen der Blasphemie selbstverständlich ‘Mächtigkeit’ erlangt haben).³⁴ Mein Gebrauch des Diskurs-Begriffes ist im wesentlichen von pragmatischen Motiven bestimmt. Der Terminus erscheint nützlich zur Kennzeichnung einer Gruppe von Äußerungen zu einem bestimmten Thema (Gotteslästerung), die im Rahmen bestimmter Gattungen von Schriftquellen (Summen, katechetischen Schriften, Predigten) von einem spezifischen Autorenkreis (Theologen) gemacht werden, wobei diese Äußerungen voneinander abhängig sind bzw. sich aufeinander beziehen. In diesem einfachen Sinn wird im folgenden vom ‘theologischen Diskurs’ gesprochen. Nur so nämlich kann es gelingen, den angesprochenen Kernbereich von Bedeutungen aus der Masse einer potentiell unüberschaubaren Vielfalt des Wortgebrauchs herauszupräparieren; und nur so ist man davor halbwegs gefeit, in den falschen Zusammenhängen nach dem Bedeutungskern zu suchen. Das mag banal klingen, aber immerhin gibt die Studie von Levy ein warnendes Beispiel dafür ab, wie die Suche in falscher Umgebung (nämlich der der Ketzerei) in die Irre laufen kann.

(b) Die soeben geschilderten begrifflichen Präzisierungen bilden die Voraussetzung für eine angemessene Historisierung des Phänomens ‘Gotteslästerung’. Nur wenn einigermaßen klar erkennbar ist, wer wann was unter Blasphemie versteht, ist es möglich, Wandlungen in den Zuschreibungsmustern und im als lästerlich stigmatisierten Verhalten selbst auszumachen. Anstatt Gotteslästerung undifferenziert als vermeintliche anthropologische Grundkonstante zu fixieren, die überall und zu allen Zeiten existiert habe (was in einem sehr allgemeinen Sinn richtig sein mag, in unserem Fragezusammenhang jedoch irrelevant ist), kann eine spezifischere

³³ Kurz zur Etymologie: Dem lat. Begriff *blasphemia* bzw. *blasphemare*, seit dem 15. Jahrhundert auch als ‘Blasphemie’ bzw. ‘blasphemieren’ eingedeutscht, liegt der griech. Terminus *βλασφημία* bzw. *βλασφημεῖν* (Schmähung bzw. schmähen) zugrunde; dieser setzt sich wiederum zusammen aus *βλάβος* (Schaden, Unheil) und *φάναί* (sagen, behaupten). Von der Wurzel her gesehen bedeutet ‘blasphemia’ also ‘Schlechtes reden’, ein Befund, der sich gut mit der Beobachtung vereinbaren läßt, daß der Begriff in Antike und Frühmittelalter ein weites und allgemeines Bedeutungsspektrum umfaßte und keineswegs allein für die Schmähung Gottes benutzt wurde (vgl. die Lemmata *blasphemia*, *blasphemo*, *blasphemus* in: Mittellateinisches Wörterbuch, Bd. 1, Sp. 1502ff.

³⁴ Vgl. aus linguistischer Perspektive, wenn auch mit dem Anspruch einer Synthese mit ‘social theory’, FAIRCLOUGH: Discourse; zum Verständnis des französischen Philosophen zusammenfassend FINK-EITEL: Foucault zur Einführung, S. 55ff. u. 63ff.

Geschichte der Blasphemie geschrieben werden. Angesichts des lückenhaften Forschungsstandes kann das jedoch, allein aus Gründen der Arbeitsökonomie, keine Universalgeschichte sein. Folglich erhebt sich die Notwendigkeit der Beschränkung in Zeit und Raum.

Zwei große Zäsuren bleiben infolgedessen weitgehend außerhalb des Fokus der vorliegenden Untersuchung. Durch die Arbeiten von Craun und Casagrande/Vecchio stand schon am Beginn der Forschungsarbeit fest, daß sich der theologische Blasphemie-Diskurs mit dem 12/13. Jahrhundert im Kontext der Zungensünden entwickelt. Daß die dort eingehend beschriebene Frühgeschichte dieser Sünden hier nicht noch einmal untersucht wurde, mag verkraftbar erscheinen; problematischer stellt sich vielleicht die Tatsache dar, daß auf systematische Untersuchungen zu Begriff und Inhalt von 'Blasphemie' in der Zeit davor, in der Spätantike und im Frühmittelalter, verzichtet wurde. Denn ohne Zweifel haben die Menschen jener Zeit ebenfalls mit Gott gerechnet, haben seinen Heiligen geflucht und verbotene Schwüre getan; und auch der Begriff der 'Blasphemie' wurde damals - wenngleich oft in einem unspezifischeren Sinn - häufig benutzt.³⁵ Unbestreitbar erreichte aber erst im Hochmittelalter der theologische Diskurs - natürlich unter Rückgriff auf die vertrauten Begriffe und Interpretationsfragmente der Schrift, der Kirchenväter und anderer Autoritäten vergangener Generationen - eine neue Stufe des Problembewußtseins, wobei die gelehrten Reflexionen durchaus mit Phänomenen im rechtlichen Raum konvergierten, wie der Gang der Untersuchung zeigte und somit ihren Ansatz rechtfertigte. Ausgeklammert wurde am anderen zeitlichen 'Ende' die Epoche der Aufklärung; bei aller Persistenz vieler Verhaltensweisen erweiterten sich seit dem späteren 17. Jahrhundert sowohl die Reflexionen über die Gotteslästerung als auch das Spektrum der potentiell als lästerlich anzusprechenden Äußerungen so explosionsartig, daß eine Einbeziehung dieser Zeit die Grenzen der Arbeit zu sprengen drohte.³⁶

Auf der anderen Seite wurde die traditionelle Epochengrenze um 1500 bewußt überschritten. Der Forschungsbericht hat gezeigt, wie sehr Spätmittelalterhistoriker und Frühneuzeitler zugleich in der Kontroverse über die Bedeutung der Gotteslästerung engagiert sind. Interessant erscheint die Frage, ob die beginnende 'Moderne' einen signifikanten Umschlagpunkt im Verhalten und in der Behandlung der Blasphemiker brachte, oder inwieweit sie von mittelalterlichen Traditionen geprägt war - umso mehr, als die Blasphemie hier als Testfall für einige wichtige Forschungsparadigmen fungieren kann. Die These vom Fundamentalprozeß der Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit, entwickelt von Gerhard Oestreich, geht von einer vorgeschalteten Phase der 'Sozialregulierung' in den spätmittelalterlichen Städten aus, postuliert aber einen qualitativen Sprung: Wo es zuvor lediglich um die Eindämmung von Unordnung bzw. die Herstellung von Ordnung ging, strebte die disziplinierende frühstaatliche Obrigkeit planmäßig nach verstetigter Verhaltenskontrolle der Untertanen.³⁷ Seiner Intentionalität beraubt und in einen langfristigen, ungeplanten, aber gerichteten Prozeß eingebunden, kann der Fundamentalvorgang der Disziplinierung als ein Teil jenes von Norbert Elias beschriebenen Zivilisationsprozesses betrachtet werden, dessen wichtigstes Kennzeichen die Internalisierung

³⁵ Vgl. aus der Fülle frühmittelalterlicher Forschungen nur LITTLE: La morphologie (rituelle Verfluchung in Klöstern); GEARY: L'humiliation des saints (Erniedrigung von hilfswilligen Heiligen); GURJEWITSCH: Mittelalterliche Volkskultur, S. 64f. u.ö. (Strafwunder gegen Verspotter der Heiligen); eine Fundgrube für areligiöse Verhaltensweisen auch FICHTENAU: Lebensordnungen, S. 402f., 429ff., 519ff.

³⁶ Vgl. dazu das Material in den Arbeiten von LEVY und LAWTON, aber auch von LEUTENBAUER.

³⁷ SCHULZE: Sozialdisziplinierung.

von Fremdzwängen und deren Aneignung als Selbstzwang darstellt.³⁸ Das Konzept der Konfessionalisierung schließlich bewegt sich ausschließlich innerhalb der Frühen Neuzeit, behandelt jedoch das Verhältnis der christlichen Glaubensrichtungen untereinander; thematisiert werden dort unter anderem die - auf ihrer Systemkonkurrenz, auf Abgrenzung und Nachahmung zugleich beruhenden - Tendenzen zur bekennnismäßigen und organisatorischen Verfestigung der Kirchen, in deren Gefolge es zu einer 'Fundamentalverchristlichung' (Jean Delumeau), zur normenkonformen Ausrichtung des Alltagslebens, zur Disziplinierung der Gläubigen und zum Ausschluß von Andersgläubigen kam.³⁹ All diese Konzepte sind mögliche Referenzpunkte für die vorliegende Untersuchung, jedoch nur in dem Sinn, daß sie für eine Geschichte der Gotteslästerung Erklärungspotentiale bereitstellen; umgekehrt sind Verifizierungen oder Falsifizierungen der Konzepte hier nicht angestrebt.

Nach der zeitlichen muß auch die räumliche Perspektive der Arbeit präzisiert werden, was zugleich einen Seitenblick auf ihre Struktur möglich macht. In dieser Beziehung versucht sie die Gratwanderung zwischen einem europaweiten (und deshalb notwendigerweise oft flüchtigen) Blick und der Konzentration auf das deutsche Beispiel bzw., noch enger, auf einzelne deutsche Städte. Die Analyse der theologischen Diskussion im 2. Kapitel bliebe ohne die Erwähnung der Vorreiter im intellektuellen Zentrum Paris ohne geistige Mitte. Auch bei den Rechtsnormen schien der Seitenblick auf die Gesetzgebung der französischen Könige, der italienischen Städte oder die Tätigkeit der Inquisition in Südeuropa unabdingbar. Derartige Blicke schärfen die Wahrnehmung für die verallgemeinerbaren Phänomene wie für die deutschen Eigenheiten, auch wenn ein systematisch geführter 'internationaler' Vergleich jenseits des Erreichbaren erschien. Im Mittelpunkt steht jedoch eindeutig das deutsche Quellenmaterial.

(c) Ein Schwerpunkt der Arbeit soll die Beschreibung und die Interpretation gotteslästerlichen Verhaltens als sozialer Praxis bilden. Hier liegt, wie die Sichtung der bisherigen Studien zeigt, die größte Blindstelle der Forschung. Doch es geht um mehr als die bloße Erweiterung der Quellengrundlage. Eine Analyse der Äußerungen und Gesten der Blasphemiker, eine Betrachtung ihres sozialen Kontextes, impliziert einen Perspektivenwechsel hin zu den historischen Akteuren selbst und weg von denjenigen, die ihren Sprechakten das Etikett "Gotteslästerung" verpaßten. Die Sprecher selbst haben meist jenseits ihrer inkriminierten Äußerungen bzw. jenseits ihres Verhaltens keinerlei Metareflexionen hinterlassen, die denen der Theologen gleichgewichtig wären. Doch stellt eine Hinwendung zur Analyse ihres Verhaltens keineswegs eine Notlösung dar. Sie kann sich vielmehr in den Kontext jener - vor allem von Bourdieu inspirierten⁴⁰ - "praxeologischen" Wendung der Geschichtswissenschaft stellen, die den kulturellen Praktiken der Akteure in einer doppelten Frontstellung nachspürt: Zum einen wendet sie sich gegen die - in manchen Ausprägungen der Sozialgeschichte vorfindbare - strukturalistische Überdeterminierung des Menschen, die ihn lediglich als Objekt, als Spielball objektiver Rahmenbedingungen denkt⁴¹; zum anderen, und in unserem Zusammenhang wichtiger, betont sie die Bedeutung der direkten Untersuchung aller kulturellen Lebensäußerungen, eben auch und vor

³⁸ Vgl. statt vieler Einzelangaben BAUMGART u. EICHENER: Norbert Elias, hier S. 53ff.

³⁹ REINHARD: Zwang zur Konfessionalisierung; SCHILLING: Die Konfessionalisierung im Reich; für eine Verknüpfung mit dem etatistischen Disziplinierungskonzept Einleitung und Beiträge in: Kirchengeschichte und Sozialdisziplinierung.

⁴⁰ Klassisch BOURDIEU: Entwurf, S. 146ff.

⁴¹ Vgl. zuletzt SIEDER: Sozialgeschichte, S. 447ff.

allem der religiösen, ohne die vorgeschalteten Filter geistesgeschichtlicher Konzepte, die letztlich auf 'eingeborene' Theorien bestimmter Eliten (des Klerus, der Humanisten etc.) zurückgehen und empfiehlt, das Studium von 'belief' zugunsten von 'behaviour' zu dispensieren.⁴²

Allerdings soll hier nicht der Anspruch erhoben werden, 'unmittelbar' auf 'Verhalten' zugreifen und die zeitgenössischen Interpretamente außer Acht lassen zu können.⁴³ Soziale Praxis ist für uns ausschließlich im Medium 'Text' überliefert, so daß sich der epistemische Abstand zwischen dem oben angesprochenen theologischen Diskurs als reflektiertem Sprechen über das Thema 'Blasphemie' und der sozialen Praxis 'Gotteslästerung' erheblich verringert; manche Forscher würden deshalb vielleicht dafür plädieren, unter Zugrundelegung eines weiteren Diskursbegriffes dem theologischen einen 'lebensweltlichen' Blasphemie-Diskurs an die Seite zu stellen. Ich möchte jedoch einem Modell den Vorzug geben, das die Differenz zwischen den verschriftlichten und reflexiven Debatten der Gelehrten und den spontanen und fragmentarischen Äußerungen der Gotteslästerer sichtbar macht, ohne Bezüge zwischen den beiden Sphären leugnen zu wollen. Auch Gotteslästerer, so wird sich zeigen, bedienen sich aus dem Reservoir gelehrter Traditionen und Tropen, und umgekehrt teilen die gelehrten Schreiber - trotz ihrer Entrüstung über die sündigen Lästerer - manche von deren Prämissen.

Bei der Gotteslästerung als sozialer Praxis aber geht es um mehr als um den Ausdruck von 'Meinungen' und 'Geisteshaltungen' über bestimmte Sachverhalte religiöser Art, die durch eine Inhaltsanalyse einfach ergründet werden könnten. Vielmehr führt uns die Blasphemie auf das wesentlich größere und unübersichtlichere Gebiet einer 'social history of language', wo die soziale Verortung des Sprechers, mögliche Adressaten der Lästerung und ihr situativer Kontext mindestens ebenso große Relevanz beanspruchen.⁴⁴ Eine sehr extreme Position könnte sogar darin bestehen, blasphemischen Ausrufen jedwede kommunikative Bedeutung abzusprechen und darin allein eine (sinn-lose) "expressive" Formel zu sehen, der die Funktion zukommt, dem Affekt Erleichterung zu verschaffen.⁴⁵ Zweifellos trifft diese Erklärung etwas Richtiges, doch kann sie die speziellen sprachlichen Gewänder derartiger Formeln ebenso wenig angemessen erklären wie die sozialen Handlungszusammenhänge, in denen sie stehen. Hilfreicher scheint mir der Versuch, Gotteslästerungen im Sinn von John Austin als 'Sprechakte' zu begreifen.⁴⁶ Die Sprechakttheorie beschäftigt sich systematisch mit der Tatsache, daß mit sprachlichen Äußerungen nicht nur wahre oder falsche Aussagen über die Wirklichkeit gemacht ("lokutionärer Akt"), sondern daß damit zugleich Handlungen vollzogen, etwa ein Versprechen gegeben oder eine Drohung getätigt werden können ("illokutionärer Akt"). Über die genaue Bedeutung und über den 'Erfolg' einer solchen Sprechhandlung⁴⁷ entscheiden gesellschaftliche Konventionen

⁴² Vgl. das Plädoyer von TREXLER: *Reverence and Profanity*.

⁴³ Vgl. zur "ontologische Differenz zwischen den überlieferten Texten und den vergangenen Praktiken" SIEDER: *Sozialgeschichte*, S. 453.

⁴⁴ Vgl. die programmatische Einleitung von Peter BURKE zu: *The social history of language*, S. 1-20. Avancierte Themen einer solchen Sozialgeschichte der Sprache sind etwa Beleidigungen (vgl. zum Bsp. die Beiträge im Sammelband 'Verletzte Ehre'), Flüche und magische Verwünschungen (vgl. etwa die Beiträge des Sammelbandes 'Der Fluch und der Eid' oder LABOUIE: *Verbotene Künste*) oder das Feld des Geredes bzw. der 'öffentlichen Meinung' (zuletzt HOLENSTEIN/SCHINDLER: *Geschwätzigkeitsgeschichte[n]*).

⁴⁵ Nach BENEVISTE: *La blasphémie*, S. 256, der die spezielle Ausformung der Gotteslästerungen im Anschluß an Freud mit der Lust am Tabubruch erklärt; vgl. MONTAGU: *The Anatomy of Swearing*, S. 72.

⁴⁶ Vgl. AUSTIN: *How to do things with words*. Als Wegweiser fungiert VON SAVIGNY: *Die Philosophie der normalen Sprache*, S. 125ff.

⁴⁷ Wenn sie ihren Adressaten erreicht und eine Wirkung zeitigt, wird daraus ein "perlokutionärer Akt".

bzw., im weiteren Sinn, soziale Kontexte und Situationen. Eine Beschäftigung mit dem ‚performativen‘ Charakter der Blasphemie muß deswegen über eine Analyse der bloßen sprachlichen Formeln hinausgreifen und versuchen, die Äußerungen in ihren sozialen Zusammenhang zu stellen. Wir werden so zu einem Verständnis der Gotteslästerung als einer möglichen Verbalstrategie der Selbstinszenierung auf der Bühne des Lebens gelangen, derer sich die Menschen des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit in der alltäglichen Interaktion und Kommunikation bedienen konnten.⁴⁸

Wer unter diesen Prämissen nach Vorarbeiten zu unserem Thema fragt, stößt vor allem auf den kleinen Aufsatz von Peter Burke über ‚Beleidigungen und Gotteslästerung im frühneuzeitlichen Italien‘ (1986). Sein Wert liegt darin, ganz anders an das Phänomen der Gotteslästerung heranzugehen als die meisten seiner Vorgänger. Er verknüpfte die Injurien gegen Menschen mit denen gegen Gott, beschäftigte sich mit dem Habitus verschiedener sozialer Gruppen, beobachtete die Ritualisierung von Sprache und Verhalten der Schmähredner.⁴⁹ Burkes Aufsatz, der kurz nacheinander in deutscher, englischer und französischer Sprache⁵⁰ veröffentlicht wurde, erschien in einer Sammlung mit dem (Unter-) Titel ‚Eine historische Anthropologie‘ (original: ‚The historical anthropology of early modern italy‘); sie zählt zu den schon klassischen Wegbereitern einer auch in Deutschland zunehmend beachteten Forschungsrichtung.⁵¹ Diese Richtung versucht, die Akteure als historische Subjekte zu betrachten und sie nicht auf ihre Rolle als Objekte gesellschaftlicher Strukturen und materieller Bedingungen zu reduzieren. Burke betont deswegen auch die Bedeutung der Kategorien „Wahrnehmung“ und „Kommunikation“ für die Konstituierung sozialer ‚Realität‘ und die Analyse von Symbolen und symbolischen Handlungen im Alltagsleben.⁵² Wo bei den gängigen modernisierungstheoretischen Großzählungen die Blasphemie als ein marginales Phänomen zu verschwinden droht, drängt sich die historische Anthropologie, die aufgrund ihrer Anlehnung an die Kulturanthropologie angloamerikanischer Prägung auch und gerade ‚fremden‘ Erfahrungen ihre Aufmerksamkeit widmet, als logischer Referenzrahmen für eine Analyse gotteslästerlichen Verhaltens geradezu auf. Sie bietet die Chance, den subjektiv gemeinten Sinn der sozialen Handlung ‚Gotteslästerung‘ zu analysieren bzw. den jeweiligen Platz der Blasphemie in jenem ‚selbstgesponnenen Bedeutungsgewebe‘ der Kultur besser zu verorten.⁵³

Teils aus theoretischen, teils aus pragmatischen Gründen soll hier das ‚Programm‘ der historischen Anthropologie jedoch nicht allzu empathisch beschworen werden. Für die immer wieder eingeforderte ‚dichte Beschreibung‘ mangelt es an ergiebigen Quellen; sie ist strenggenommen nur da möglich, wo aufgrund einer hinreichenden Quellendichte die Handlungssequenzen einer Person oder einer Menschengruppe mit der nötigen Genauigkeit ‚dicht beschrieben‘ werden können, kurz: wo eine ‚Geschichte‘ zu erzählen ist. Die in der

⁴⁸ In Anlehnung an GOFFMAN: Wir alle spielen Theater, ohne jedoch vorschnell ‚den‘ Gotteslästerer als eine bestimmte, abgrenzbare ‚Rolle‘ festzuschreiben.

⁴⁹ Auch der neue Aufsatz von FLYNN: Blasphemy, läßt sich partiell dieser Forschungstradition zurechnen.

⁵⁰ Nämlich im Sammelband ‚Injures et Blasphemes‘ (1989).

⁵¹ Neben der gleichnamigen, seit 1993 erscheinenden Zeitschrift sei hier lediglich auf die Einleitung von Rebekka HABERMAS und Nils MINKMAR im Sammelband ‚Das Schwein des Häuptlings‘ verwiesen.

⁵² BURKE: Städtische Kultur, S. 11ff.

⁵³ Diese Formulierungen im Anschluß an Max WEBERS Kategorienlehre bzw. an Clifford GEERTZ daran anschließende Kulturdefinition (Dichte Beschreibung, S. 9) sollen an die Wurzeln erinnern, die die historische Anthropologie mit den erwähnten Großtheorien gemeinsam hat; erst bei den Erben von Max Weber schied sich streng das Interesse am subjektiven Sinn und dasjenige an den objektiven systemischen Strukturen.

vorliegenden Arbeit analysierten ‘Fälle’ liefern dagegen meist nur Schlaglichter, oft wenig mehr (wenn überhaupt) als den Wortlaut der Lästerung, und geben überdies kaum etwas über mögliche soziale Kontexte preis. Wir können also froh sein, wenn sich die Frage: “Wer sagt Was zu Wem, mit welchen Mitteln und mit welchen Wirkungen” überhaupt beantworten läßt.⁵⁴ Unsere Analyse von Bedeutung beruht überwiegend nicht auf dicht beschriebenen Einzelfällen, sondern auf der Aggregation und zugleich idealtypischen Verallgemeinerung vieler gleichartiger Verhaltensweisen.

Auch ein anderes Leitmotiv aus der ‘frühen’ Phase historisch-anthropologischer Forschung, der Gegensatz zwischen Eliten- und Volkskultur, wird in der vorliegenden Arbeit zunächst einmal nicht angeschlagen; d.h. es wird vermieden, die Gotteslästerung a priori als eine volksculturelle Praxis anzusehen. So fruchtbar die Volkskulturforschung der letzten anderthalb Jahrzehnte auch war, so hart wurde die holzschnittartige Entgegensetzung von ‘Volks-’ und ‘Elitekultur’ in der letzten Zeit als historiographische Konstruktion kritisiert.⁵⁵ Einflußreiche Vertreter der Volkskulturforschung wie Peter Burke oder Norbert Schindler haben denn auch hier einer “praxeologischen Wende” der Debatte das Wort geredet, wobei “die Differenz zwischen Eliten- und Volkskultur nicht an den Gegenständen und Gegenstandsbereichen selbst, sondern vielmehr an den unterschiedlichen Formen ihrer sozialen Aneignung und ihres Gebrauches” festgemacht wird.⁵⁶ Dieser Weg, eine vor der Hand gleichartig erscheinende blasphemische Praxis unterschiedlichen sozialen Gruppen zuzuweisen und damit differente soziale Bedeutungen zu verknüpfen, wird sich auch in der vorliegenden Untersuchung als fruchtbar erweisen. Inwieweit die Frontlinie zwischen Volks- und Elitenkultur danach noch aufzufinden ist, bleibt abzuwarten.

In leichter Abwandlung gilt auch für die Geschichtswissenschaft die Diagnose von Clifford Geertz: Er merkte schon 1966 (bezeichnenderweise in einer Fußnote!) an, daß es nur wenige ethnologische Untersuchungen über religiöse Bindungen gebe, daß aber ethnologische Untersuchungen des religiösen Nicht-Gebundenseins (religious non-commitment) ganz und gar fehlten.⁵⁷ In Analogie könnte man die vorliegende Arbeit als einen Beitrag verstehen, der das traditionelle Forschungsfeld der ‘Frömmigkeitsgeschichte’⁵⁸ zur ‘Unfrömmigkeit’ hin erweiterte. Jedoch erweist sich der Frömmigkeitsbegriff selbst in der Negation als zu eng und eine Fixierung auf ihn als unangebracht. Im positiven wie im negativen Sinn blieben hier die Kriterien der zeitgenössischen Theologen (oder der nachgeborenen [Kirchen-] Historiker) über den angemessenen Umgang mit dem Heiligen stets die implizite Messlatte des Werturteils. Aber es ist nicht damit getan, wenn man - dem rauhen Charme der vormodernen Gotteslästerer verfallen - anstelle frommer Empörung über die Profanierungen und Spöttereien der Lästerer eine Heroisierung aus dem Geist der Aufklärung heraus betriebe. Nach Blasphemie als sozialer Praxis zu fragen, heißt zugleich, die Abkapselung der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte zu überwinden und ihren traditionellen Fragehorizont zu überschreiten, das komplexe Verhältnis von Religion und Gesellschaft in den Blick zu nehmen und andere mögliche Bedeutungen jenseits der unproduktiven Dichotomie ‘fromm - unfromm’ zu diskutieren.⁵⁹ Die Ergebnisse der

⁵⁴ Harold LASWELL, zit. bei BURKE: Städtische Kultur, S. 13.

⁵⁵ Vgl. schon TREXLER: Reverence and Profanity, S. 246ff.; SCHREINER: Laienfrömmigkeit; GILOMEN: Volkskultur und Exempla-Forschung, S. 165ff.

⁵⁶ SCHINDLER: Widerspenstige Leute, S. 11f. in Anlehnung an Roger Chartier.

⁵⁷ GEERTZ: Religion als kulturelles System, in: DERS.: Dichte Beschreibung, S. 72f.

⁵⁸ Dazu zuletzt den Forschungsbericht von SCHREINER: Frömmigkeit, der jedoch im Abschnitt über ‘Probleme angemessener Theorie- und Begriffsbildung’ (S. 198ff.) den Frömmigkeitsbegriff selber nicht problematisiert.

⁵⁹ Vgl. dazu die Polemik von GRAUS: Pest, S. 61ff. gegen anachronistische und eindimensionale Wahrnehmungen

Studie könnten so einen Baustein für eine Religionsgeschichte im weiteren Sinn liefern, in dem das inbrünstige Gebet ebenso wie die alltagsweltliche Profanierung ihren Platz beanspruchen dürfen.

2. Der Diskurs der Theologen

*Filii hominum dentes eorum arma et sagittae,
Et lingua eorum gladius acutus.
Die Menschensöhne, ihre Zähne sind Waffen und Pfeile,
Ihre Zunge ist wie ein schneidendes Schwert.*

Psalm 56, 5

‘Blasphemie’ ist ein sehr vieldeutiges und variables Etikett, das den verschiedensten Äußerungen und Verhaltensweisen angeheftet werden kann. Seine Bedeutungsbreite wurde jedoch durch einen zunehmend elaborierten Diskurs der Theologen begrenzt, der die Grundlage zum Verständnis der Zeitgenossen bildete und der demzufolge auch von uns zuerst zu analysieren ist. Ginge es nach dem Autor eines neueren amerikanischen Standardwerks zum Thema, dann wäre dieses Unterfangen jedoch überflüssig. Leonhard W. Levy erklärt am Beginn seiner knappen Ausführungen zum Thema Blasphemie im Mittelalter kategorisch: “For twelve centuries after the Trinitarian Controversy [im 4.Jh., G.S.], blasphemy had almost no history because Christianity confronted a ‘crime’ with a different name, heresy. From the standpoint of the church it was substantially the same crime; only the name was different.”¹ Die Begriffe ‘Häresie’ und ‘Blasphemie’ seien nicht nur zu Synonymen verschmolzen; überdies sei der Vorwurf der Gotteslästerung zu einer konturlosen und eher gelegentlich verwandten Subspecies in den Ausführungen der Theologen über die Ketzerei herabgesunken. Bis zur Epoche der Reformation seien die theologischen Positionen der Kirchenväter außerdem immer wieder nachgebetet worden, ohne daß sich wichtige Neuerungen vollzogen hätten. Erst die Protestanten hätten den Blasphemiebegriff dann gleichsam wiederentdeckt.

Angesichts des entschiedenen Widerstandes, auf den die Thesen von Levy sehr bald stießen (Craun replizierte bereits 1983), verwundert die Akzeptanz bei anderen Forschern. Levy selber ignorierte die Kritik schlichtweg und reproduzierte seinen Text 1993 im wesentlichen unverändert.² Irritierender erscheint noch das unterstützende Votum des Literaturhistorikers Anthony Lawton für Levys Sicht der Dinge, weil es - ebenfalls 1993 veröffentlicht - in Kenntnis der Arbeiten von Craun und Casagrande/Vecchio geschrieben wurde. Deren Arbeiten hätten zwar eine von Levy übersehene Quellengruppe ans Licht gefördert, den Kern seiner These jedoch nicht angetastet: “It remains true that blasphemy is not often used as a category separate from heresy, or from some other critique of sin as in the penitential manuals of the thirteenth century onwards.”³ Lawton läßt offen, worin die von ihm behauptete “misrepresentation” der Auffassungen Levys durch Craun bestanden; er selbst korrigiert die Sicht seines Vorgängers insofern, als er die Juden als prototypische Gotteslästerer in der Sicht des christlichen Mittelalters hervorhebt.⁴ Seine Grundthese, daß mindestens bis zur Reformation fast ausschließlich die ‘Anderen’ als Blasphemiker stigmatisiert wurden, wird durch diese Ergänzung gestützt.

¹ LEVY: *Treason against God*, S. 103; vgl. schon die Periodisierung im Vorwort, S. XIIIff.

² LEVY: *Blasphemy*, passim. Ich werde im folgenden für die vorreformatorische Zeit die in der Regel ausführlichere Erstfassung benutzen.

³ LAWTON: *Blasphemy*, S. 84. In der Anm. 1 zu diesem Kapitel (S. 205) wird angegeben, LEVY hätte nie behauptet, Blasphemie und Häresie seien im Mittelalter in den Augen der Kirche austauschbar gewesen.

⁴ Ebd. S. 86ff.

Daß Levy Gotteslästerung und Häresie weitgehend als Synonyme versteht, verwundert nicht weiter, wenn man sich seine Vorgehensweise anschaut. Die von ihm präsentierten Quellenbelege stammen tatsächlich fast ausnahmslos aus dem Kontext von Häresieverfahren und -erörterungen. Damit hat er sich gleichsam in einen falschen diskursiven Zusammenhang 'verirrt' und kann kaum zu anderen Ergebnissen gelangen, als er sie präsentiert. Findet er im diskursiven Kontext der Ketzerei Belege für 'Blasphemie', so deutet er das als Beweis für die Unterordnung der Gotteslästerung unter das Ketzerei-Konzept. Findet er keine Belege, so wird die Dominanz dieses Konzeptes dadurch erst recht bekräftigt.⁵ Im Gegensatz zu dieser tautologischen Argumentationsweise, die zwangsläufig die Ausgangshypothese in ein Ergebnis transformiert, werden die folgenden Erörterungen dagegen zeigen, daß es einen eigenständigen und klar abgrenzbaren theologischen Blasphemie-Diskurs gab, der vom Häresie-Diskurs klar zu unterscheiden ist; ferner, daß Gotteslästerung hier als ein Phänomen im Herzen der christlichen Gemeinschaft konzipiert wurde. Die Gotteslästerer waren also nicht in erster Linie die 'Anderen', die Juden, Muslime und Ungläubigen, sondern viele (angebliche) Christen selber.

2.1. Ein exemplarischer Zugang: Johann Geiler von Kaysersberg

Als exemplarischer Zugang zum Problem der Gotteslästerung an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit bietet sich das Werk des Johann Geiler von Kaysersberg (1445-1510) an. Sein Ruhm gründet weniger in der Originalität seiner Gedanken als in der Suggestionskraft seiner Rhetorik und Metaphorik.⁶ Als Prediger wirkte er seit 1478 bis zu seinem Tod 1510 im Straßburger Münster und an anderen Kirchen. Sein Metier war das gesprochene, weniger das geschriebene Wort.⁷ Als intellektuelles Leichtgewicht darf Geiler deswegen jedoch nicht gewertet werden; immerhin lehrte der 1475 promovierte Theologe an den Universitäten Freiburg und Basel, zählte u.a. die Humanisten Jacob Wimpfeling, Sebastian Brant und Beatus Rhenanus zu seinen Freunden und gab 1488 mit Wimpfeling die ersten drei Bände einer deutschen Gerson-Ausgabe heraus.

⁵ So heißt es unter Verweis auf die Werke der neueren angelsächsischen Ketzerforschung unter anderem: "All that needs to be shown is that an offense that contemporaries could have classified [!] as blasphemy was deemed heresy and that theologians scarcely distinguished the two offenses." In der dazugehörigen Anmerkung findet sich nach einer Aufzählung der neueren Sekundärliteratur der interessante Hinweis, "Blasphemy was so unimportant a subject in the Middle Ages that historians of heresy ... fail to notice it." (LEVY: *Treason against God*, S. 110f. mit Anm. 15, S. 368f.). Aufschlußreich ist auch LEVYS Urteil über die Brüder und Schwestern des freien Geistes: "Next to Arianism, it was [!] the longest lasting, widest spread blasphemy in Christian history." (ebd. S. 117) Dieser Satz verrät wenig Sympathie mit den - auch als "religious psychopaths" abqualifizierten - freien Geistern und ihrer Behauptung, 'eins mit Gott zu sein'. Ganz im Gegensatz zur faktischen Qualifizierung als Blasphemie steht der verschiedentliche Hinweis, daß die Zeitgenossen die freigeistige Bewegung kaum als blasphemisch, sondern immer in erster Linie als ketzerisch wahrnahmen und verurteilten - was wiederum als Schlußstein der Beweisführung verwandt wird.

⁶ Vgl. als Überblick zu Leben und Werk den Artikel von Herbert KRAUME in: VL², Bd. 2, Sp. 1141-1152; ISRAEL, Johann Geiler von Kaysersberg, S. 15ff. Rita VOLTMER hat eine weitere Spezialstudie zu Geiler angekündigt; vgl. vorerst VOLTMER: *Præsidium et pater pauperum. Eine Bibliographie seiner Werke bei Geiler: Die ältesten Schriften*, S. XXVff.; vgl. auch die chronologische Übersicht bei DOUGLASS: *Justification*, S. 209ff. Die geplante Gesamtausgabe der Werke Geilers von Gerhard BAUER wurde nach drei Bänden abgebrochen, vgl. Bd. 3 (1995), S. V.

⁷ Die meisten seiner eigenen Predigten und Schriften sind allerdings nicht von ihm selbst, sondern von Freunden und Schülern, herausgegeben worden, viele erst posthum. Dieser Befund wirft schwerwiegende Quellenprobleme auf; trotz mancher Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Editionen wird die Überlieferung insgesamt aber als hinreichende Grundlage für valide Aussagen betrachtet (vgl. DOUGLASS: *Justification*, S. 4ff.).

Bereits seine Narrenschiff-Predigten, die Kaysersberg im Jahr 1498/9 im Münster gehalten hatte, boten ihm reichlich Gelegenheit, auf die Blasphemie einzugehen.⁸ Schon in seiner Vorlage, dem 1494 erschienenen 'Narrenschiff' des Sebastian Brant, einem gereimten Spiegel menschlicher Torheiten und Sünden, wurde der Gotteslästerung an verschiedenen Stellen gedacht.⁹ So bot der Abschnitt über das Spiel Gelegenheit, neben anderen Lastern die Gotteslästerung als negative Folge des Glücksspiels zu brandmarken.¹⁰ In mehreren Kapiteln wird das Thema der Mißachtung Gottes variiert: Mal wird von den angesprochenen 'Narren' die göttliche Barmherzigkeit als Freibrief für ein sündiges Leben mißdeutet, mal hadern sie mit der Strenge des Schöpfers und bemäkeln die Gerechtigkeit seiner Strafen, ja manche bezweifeln sogar den göttlichen Ursprung dieser Erscheinungen.¹¹ Eher kurz dagegen fiel das Narrenschiff-Kapitel aus, das explizit *von gottes lestern* handelte.¹² Das entsprechende Kapitel über die gotteslästerlichen Narren bei Geiler von Kaysersberg¹³ ist dagegen ausführlicher gestaltet. Drei Aspekte des Themas will der Münsterprediger systematisch abhandeln: die einzelnen Varianten der Gotteslästerung; das Ausmaß ihrer 'Narrheit'; schließlich mögliche Arzneien gegen dieselbe.

Mindestens ebenso einschlägig für unser Thema ist ein anderer, bisher weniger beachteter Predigtzyklus Kaysersbergs, der deswegen etwas ausführlicher vorgestellt werden soll: Es handelt sich dabei um eine am Aschermittwoch beginnende Reihe von 25 Fastenpredigten aus dem Jahr 1505. Diese Predigten gingen erst im Jahr 1518 bei Grüninger in Straßburg unter dem Titel 'Das Buch der Sünden des Mundes' in Druck, versehen mit insgesamt 18 Holzschnitten offenbar heterogener Herkunft.¹⁴ Als Herausgeber hat Luzian Pfleger den bereits erwähnten Johannes Pauli dingfest machen und zugleich vom Vorwurf der groben Verfälschung der Geilerschen Vorlagen rehabilitieren können.¹⁵ Für ihn steht außer Frage, "daß wir es durchweg mit echtem Geilergut zu tun haben."¹⁶ Die Orientierung an der gelehrten Literatur schlägt immer dann durch, wenn er auf die Kirchenväter oder die Scholastiker rekurriert oder wenn er den deutschen Definitionen die lateinischen Fachtermini in Klammern vorausschickt. Dominierend allerdings ist der rhetorische Duktus der Predigt. Immer wieder wird jeder Einzelne im Publikum direkt

⁸ Sie liegen in zwei Varianten vor: Die lateinische Ausgabe wurde 1510 von Geilers *familiaris* Jakob Otther besorgt (Navicula sive speculum fatuorum [Geiler: Die ältesten Schriften, Nr. 49, S. LVIIIff.]), die deutsche, zehn Jahre später, vom wohl umstrittensten Editor, dem Franziskaner Johannes Pauli (Des hochwirdigen doctor Keiserspergs Narrenschiff... [Geiler: Die ältesten Schriften, Nr.80, S. CVIIIff.]); vgl. DOUGLASS: Justification, S. 211. Zum Verhältnis von lateinischer und volkssprachlicher Fassung vgl. HESS: Narrenzunft, S. 99ff.

⁹ Vgl. Norbert H. OTT: Brant, Sebastian, in: KILLY: Literaturlexikon, Bd. 2, 1989, S. 162-165. Ein neuerer Forschungsüberblick zum Narrenschiff in der Einleitung des Herausgebers bei Brant: Das Narrenschiff (hrsg. v. M. LEMMER, 3.Auflage). Die Literatur zu diesem Werk ist inzwischen kaum mehr zu überblicken, vgl. nur KNAPE/WUTTKE: Sebastian-Brant-Bibliographie (forschungorientiert) und WILHELMI: Sebastian Brant Bibliographie (werkorientiert). Ich zitiere das Narrenschiff im folgenden nach der Ausgabe von ZARNCKE.

¹⁰ Brant: Narrenschiff Nr. 77, 75f. Die Nummern der Predigten Geilers folgen, wenn nicht anders vermerkt, denjenigen Brants. Die Paginierung der alten Druckausgaben ist mit Fehlern durchsetzt und wird deshalb beiseitegelassen.

¹¹ Brant: Narrenschiff Nr. 14, S. 16f.; Nr. 28, S. 30f. (bei Geiler: Navicula bzw. Narrenschiff Nr. 27); Nr. 86, S. 84f.; Nr. 88, 85f. Die zahlreichen Redundanzen verleihen der in der jüngeren Forschung kontrovers diskutierten Frage nach dem Gliederungsprinzip des Narrenschiffes einigen Nachdruck; allein ist hier nicht der Ort, dieses Problem zu diskutieren.

¹² Brant: Narrenschiff, Nr. 87, S. 85.

¹³ Geiler: Navicula sive speculum fatuorum, Turba LXXXVI (XXVIII, K-P); Ders.: Narrenschiff, Die lxxxvii schar, fol. 172raff.

¹⁴ Geiler: Sünden des Mundes (Geiler, Die ältesten Schriften, Nr. 75, S. XCVIIIff.).

¹⁵ PFLAGER: Johannes Pauli, dort vor allem S. 93ff. der Exkurs über die 'Sünden des Mundes'; eine abwägende Diskussion von Paulis Editionstätigkeit bei DOUGLASS: Justification, S. 25ff.

¹⁶ Ebd., S. 94.

angesprochen, werden Fragen und mögliche Einwände vorweggenommen, um sogleich beantwortet zu werden (*Nun fragestu... So sprichstu... Ich antwurt dir*). Eingängig und der Memorierung zuträglich ist auch das wiederkehrende Schema, nach dem die einzelnen, thematisch jeweils einer bestimmten Wortsünde gewidmeten Predigten aufgebaut sind. Der Definition des Gegenstandes¹⁷ folgt eine Bestimmung der Sündhaftigkeit und eine Betrachtung über die schädlichen Folgen; den Schluß bildet die Betrachtung der einschlägigen Heilmittel, der Remedien gegen die jeweilige Sünde.

Hatte Kaysersberg in seinen Narrenschiff-Predigten über die 'Arzneien' gegen die Narrheiten gesprochen, spricht er hier - ganz medizinisch - von der *salb*, die gegen die jeweilige *blatter des munds* helfe. Denn als Blattern des Mundes versteht der Prediger diese Wortsünden, wie er in der einleitenden Aschermittwochs predigt unter Bezug auf die sechste Plage, die Jahwe über die Ägypter kommen ließ (Ex. 9, 8-12), darlegt. Vom biblischen Bericht über die aufplatzenden Geschwüre bei den Ägyptern, verursacht durch die glühende Ofenasche, die Moses und Aaron gegen den Himmel streuten, gelangt Geiler allerdings unversehens in die Gegenwart, wo ebenfalls eine Blatternplage existiere; diese hätte *nun acht oder neun iar mit vns gewert/ vnd wirt noch lang kein end nit haben*. Kein Mensch habe vorher von dieser Krankheit gewußt, und in keiner Chronik könne man darüber etwas lesen. Die Blattern breiteten sich über den ganzen Körper aus, befielen aber zuerst den Rachen- und Mundraum sowie das *gemecht*. Kein Zweifel: Geiler von Kaysersberg spricht hier von der Syphilis.¹⁸ Das alttestamentarische Exempel legt nahe, das Auftreten dieser Krankheit als göttliche Strafe für sündiges Verhalten zu deuten. Allerdings wird dieser Zusammenhang explizit nicht hergestellt, sondern die leibliche Krankheit lediglich benutzt, um darzulegen, daß der Schaden der *geistlichen blatern/ die einem menschen inwendig in dem rachen/ vnd dem mund wachsen*, ungleich größer sei. Diese geistlichen Blattern sind nichts anderes als die Sünden des Mundes, die in den Predigten der Zuhörerschaft erläutert werden - zwar in enger Anlehnung an die theologische Tradition, die aber eigenwillig adaptiert wird. In das weite Spektrum gehören z.B. auch Schmeichelei und unnützes Reden, Eigenlob oder umgekehrt Schweigen am falschen Platz. Bezeichnend ist auch, daß die erste thematische Predigt einer sehr gegenständlichen Sünde des Mundes gewidmet ist, dem übermäßigen Prassen und Schlemmen, das dem Kardinallaster der Völlerei (*gula*) entspringt. Als vierte "Blatter des Mundes" nimmt die Gotteslästerung im Konzert der Wortsünden bei Geiler, was ihre Stellung und ebenso ihren Umfang angeht, keinen besonders auffälligen Platz ein.¹⁹ Auch die angekündigte Aufteilung seiner Erörterung (Was ist Gotteslästerung? Was bringt sie für einen Schaden? Wie ist sie zu heilen?) folgt den Konventionen der anderen Predigten dieser Reihe.

Unvermittelt, zwischen dem Schluß der Einleitung und dem Beginn des ersten Abschnitts, eröffnet Geiler seine Ausführungen mit einem Paukenschlag, der Erregung verrät: *Ertrencken dz wer die aller best artznei/ so verzieng es inen*. Wer hier aber das Generalthema angeschlagen sieht und wer aufgrund dieser Vorgabe einen besonderen Rigorismus in den weiteren Ausführungen erwartet, sieht sich

¹⁷ Der Zuhörer soll also durchaus eine systematische Einführung in das Feld der Wortsünden erhalten, anders als der Sünder selber, der keine Ahnung über die genaue Qualität seines Vergehens habe: *du fluchbest/ schwerest/ schilttest/ vnd lesterst/ vnd redest also durch einander/ vnd weissest selbs nicht was du redest/ noch keinen vnderscheid* (Geiler: Sünden des Mundes, S. 35v).

¹⁸ Geiler hatte sich seit Jahren für eine bessere und menschenwürdigere Behandlung der Syphiliskranken gegenüber der Stadt eingesetzt, vgl. VOLTMER: Praesidium et pater pauperum, S. 424ff. bzw. hier S. 439f. für den hier interessierenden Predigtzyklus.

¹⁹ Geiler: Sünden des Mundes, S. 19r-21r.

allerdings getäuscht. Vielmehr erweist sich Geiler als ein Praktiker der Seelsorge mit dem Blick für das Mögliche. Schon seine erste Distinktion zwischen Lästerung mit dem Mund und *gotz lesterung inwendig inn dem hertzen* ist sehr pragmatisch. Die von ihm angeführten Beispiele für *vngschaffne gedenccken wider den glauben* scheinen fundamental. Wie soll Gott dort drinnen sein, mag etwa ein Mensch denken, wenn die Hostie erhoben wird? Sollte Gott wirklich so gestorben sein, so zweifelt ein anderer im Angesicht des Kreuzes? Und wie kann Maria Jungfrau geblieben sein, fragt sich ein Dritter? Diese Formen inwendiger Gotteslästerung, so resümiert Geiler, bei denen der Glaube als Gaukel- oder Narrenwerk erscheine, mute zunächst ungeheuer schwerwiegend an. Aber, so tröstet er, so schwerwiegend seien sie nicht, denn *der boeß geist gibt im die ding in*. Rede der Teufel jemandem derartige lästerlichen Gedanken ein, *so muß er eben thuon als ob ein ander mensch vnflätige ding redet*. Denn: *setz ich hinder dem offen/ vnd einer redet vor mir wieste vnflätige ding es wer mir widerwertig/ ich wolt das er an dem galgen wer/ so ich nun kein gefallen daran hab/ wie moecht ich den schuld daran haben*. Das entscheidende Indiz, daß derartige Gedanken vom Teufel inspiriert seien, stelle das innere Mißfallen des betroffenen Menschen dar. Wenn derartige Gedanken also aufträten, dann sollte man sich nicht darum kümmern *und sich ander ding annemen*. Ganz im Gegensatz zur gängigen Gewichtung von innerem Empfinden und äußerem Verhalten erscheint hier das innere Empfinden als ein fremdbestimmt und damit irrelevant - ein höchst entlastendes Deutungsangebot für den einfachen Christen mit zweifelndem Herzen!²⁰

Verglichen mit der ausführlichen Erörterung der 'inneren' Blasphemie fallen die Definitionen der Gotteslästerer mit dem Mund knapp aus. Fast unwillig referiert er die klassische definitonische Trias: Gotteslästerung bedeute, *...da einer gott zuschreibt/ das gott nicht zuogehört/ oder got entzucht das gott zuogehört oder ym selb zuschreibt/ das gott zuogehört/ als sein weißheit/ ordnung, das heißt Gott gelestet - dauon red ich bie nicht*, bescheidet er den Leser knapp. Als eine andere Variante der Gotteslästerung benennt er vielmehr (eine eher künstliche Abtrennung), wenn jemand *aufß rach oder vß fullerei oder sunst wider got redet und wider sein lieben heiligen*. Offenbar sucht er einen Aufhänger, um die Sünde der Gotteslästerung mit der zuerst abgehandelten Blatter des Mundes, der Sünde des Prassens und Schlemmens, zu verknüpfen. Das gelingt ihm mit Hilfe eines Exempels. Zwei Männer trafen sich zum Fastnachtsmahl, wobei ein meisterlich zerlegter Hahn in Pfeffersöße kredenzt wurde. Ob dieser Meisterleistung schmeichelte der eine Mann seinem Gastgeber, selbst wenn St.Peter anwesend wäre, so könne er den zerlegten Hahn nicht wieder lebendig machen. *... wer gott selber da*, setzte der Meisterkoch noch eins drauf, *er moechte in niet wider zusamen bringen/ also wunderlich ist er zerlegt*. Sofort wurde der Hahn wieder lebendig, schlug mit den Flügeln so heftig, daß den beiden die Pfefferbrühe ins Gesicht spritzte; nicht nur sie, sondern auch ihre ganze Nachkommenschaft wurden davon ganz *malatzig* (leprös), mußte sich in die Dienste einer Peterskirche begeben und dort

²⁰ Hier wie wohl in vielen anderen Punkten ist Geiler weniger originell, als es zunächst scheint. Sein Argument entlehnt er vielmehr einem Exempel von Jean Gerson. Auch fromme Leute, so hatte dieser postuliert (Gerson: *Contre les tentations de Blasphème*, S. 412; vgl. die lateinische Fassung als *Tractatus contra foedam tentationem Blasphemia*), können verwerfliche Gedanken gegen die Ehre Gottes hegen (*penssee vilaine contre bonneur de Dieu*). Er erzählt die Geschichte von einem Eremiten, der unter der Anfechtung der Gotteslästerung leidet, nach langer Zeit zu einem Beichtvater kommt und ihm die Sache gesteht. Der fragt ihn, ob ihm die gotteslästerlichen Versuchungen gefielen? Natürlich nicht, sagt der Eremit. Darauf erklärt der Beichtvater, diese Gedanken seien also eigentlich nicht per vernunftmäßiger Zustimmung seine Gedanken, sondern teuflische Versuchungen. Beim nächsten Mal solle der Eremit entschieden diese Versuchungen auf den Teufel zurückweisen, was auch mit Erfolg geschah: *Il appert donc, dist le saint pere, que celle pensee n'est pas tienne par cosentement de rayson mais vient de la temptation de l'ennemi qui te vneult ainsi travailler et decevoir. Si dis dorannamvant quant telle tamptacion te venra: ennemi, ton blasphemie soit a toy et sur toy; ie n'y ay riens. Je adore Dieu et l'onnoure et le croy. Depuis cest hermite ne eut temptacion*. Ohne innere Zustimmung handle es sich folglich nie um eine Todsünde.

einfache Handarbeiten verrichten. So rächte Sankt Peter, der dreimal den Herren verleugnet hatte, die Lästerung Gottes und seiner Person.

Der zweite Teil von Geilers Predigt ist den Auswirkungen der Gotteslästerung gewidmet. Sie macht den Menschen, so erklärt er bündig, *tiiffelisch/ vnmenschlich/ vnchristlich/ unnd mag gar kaum gebeilet werden ... (Est crimen diabolicum inhumanum irreparabile insanabile)*. Wie einst der Jude den heiligen Petrus an seiner Sprache als Galiläer erkannt habe und wie man heutzutage den Schwaben oder Bayern an seinem Dialekt erkenne, so könne man an der Sprache auch die Zugehörigkeit des Blasphemikers identifizieren: Wer Gott *von seiner scheideln an bis an die versen* lästert, wer bei *Gotß ang/ Gotß herz/ Gotß naß und alle[n] glider[n]* schwöre, der spreche die teuflische Sprache und sei zu ewiger Verdammnis verurteilt. Wieder bilden die Juden den Vergleichshintergrund: Ein Jude, der Gotteslästerungen höre, verstopfe seine Ohren und wende sich ab. *Und wen du dich mit dem kopff nit darab wendest/ sunder lechlest darzuo vnnd hörest es gern/ so bistu boeser dann ein iud.* Und wieder nennt Geiler den Lästerer schlimmer als ein Hund, der wenigstens seinen Herren verschone, wenn er sonst auch alle Welt beiße.

In diesen Wendungen kommt wieder der Rigorist Geiler zum Vorschein, der viele Argumente dafür findet, warum die Sünde der Gotteslästerung andere Vergehen an Gewicht weit übertrifft. Schon wer Vater und Mutter fluche, dessen Licht werde nach dem Zeugnis der Schrift in der ewigen Finsternis erlöschen. Wer einen Amtmann schmähe, der ende leicht am Galgen. Um wieviel mehr zähle also die Blasphemie. Auch im Vergleich zu anderen schweren Sünden besitze sie eine eigene Qualität, denn diese *lestern nicht gott in seiner person*. Wer unkeusch sei oder einen Diebstahl begehe, *der thuot das selb gott dem herren nicht zuoleid. ... Er wolt gern gottes fründ sein. Aber diser der got den herren lestert/ der thuot gerad wider gott/ vnnd thuot es gott zuoleid*. Kein Wunder also, daß Gott diese Beleidigung nicht erst im Jenseits, sondern schon in dieser Welt prompt bestraft, wie einige Strafoxempel belegen. Einem Ritter, der Gott bei einem Brettspiel gelästert habe, sei ein Auge auf das Brett gesprungen. Ein anderer Spieler, der alles Geld verloren hatte, begann ebenfalls bei allen Gliedern Gottes zu schwören. Damit nicht genug: *Er lestret auch sein wirdige muoter/ vnd nant (secreta membra Marie) Vnnd sie wer ein üppige frauw*. Sofort drang ihm ein kalter Strahl durch den Leib und er verschied auf der Stelle. Einem Freund des Toten wurde in einer Vision offenbart, daß Gott vielleicht mit den Lästerungen gegen die eigene Person noch Nachsicht geübt hätte, diejenigen gegen seine Mutter aber nicht hinnehmen könne. Schließlich habe Gott sogar nach dem Zeugnis des heiligen Gregor ein kaum fünfjähriges Kind gestraft, das ihn aus Eigensinn gelästert hatte.

Mögliche Einwände seiner Zuhörer - *Du sprichst/ das soltest du dem hencker sagen vnd den henckerßbuoben/ vnnd den spilern die das thuont/ und nicht vns/ was gat vns das an/ wir seind nicht gotzlestrer* - schiebt der Prediger unwillig beiseite. Er ermahnt sie eindringlich, derartige Lästerungen nicht zuzulassen, sondern ihnen entschieden entgegenzutreten. Insbesondere Mütter und Väter gegenüber ihren Kindern und Wirten gegenüber ihren Gästen trügen hier besondere Verantwortung. Vor allem aber kritisiert und mahnt er wiederum die Obrigkeit, den Rat und die 'Regenten', die Blasphemie nicht zu tolerieren, sondern konsequent zu bestrafen. Vor allem sollen in den Amtmeistersstuben und Bischofshäusern diejenigen schlechten Gewohnheiten, die den Untertanen verboten sind, nicht praktiziert werden. Wenn der Bischof selber spiele, könne er es seinen 'Pfaffen' kaum billig verbieten. Über den Eifer der weltlichen Obrigkeit bei der Verfolgung von Gotteslästerern macht sich Geiler allerdings keine Illusionen. Bischöfe und Amtmeister strafte diese Sünde nicht konsequent genug, obwohl sie doch für alle möglichen anderen

Vergehen Geldbußen verhängen würden. Die menschliche Ehre seien sie bereit zu beschirmen, die Verletzung der Ehre Gottes aber werde mit fadenscheinigen Ausreden (*es ist also barkommen/ was wil man daruß machen/ es ist von mee geschehen*) toleriert.

Was das Medikament gegen diese Blatter des Mundes angehe, so gehörten drei Ingredienzien in die Salbe, erklärt Geiler am Schluß: Demut und Zurückhaltung im Reden; das Gebet, mit dem Gott vor dieser Sünde um Unterstützung angerufen werden soll; *das dritt ist Rymwasser*. Das Ertränken der Gotteslästerer sei das allertauglichste Mittel, um die Lästerei zu besiegen. Auch den gehobenen sozialen Status der potentiellen Opfer läßt Geiler im rhetorischen Finale nicht gelten, im Gegenteil: *Ey sprichst du sie seind edel. denselben sol man es aller erst thun/ so kem manches gotzlestern ab/ vnd stiessen sich die andern daran*. Mit demselben Paukenschlag, mit dem er die Predigt begann, schließt er sie.

Die Blasphemie steht in Kaysersbergs Betrachtungen nicht isoliert da. In seinem Predigtzyklus entfaltet Geiler eine ganze Palette von Wortsünden, deren Definitionen und Erläuterungen sich gegenseitig stützen bzw. ergänzen. Hinweise auf die Lästerung Gottes finden sich so ebenfalls in den Abschnitten zu anderen Wortsünden. Vielleicht nicht ohne Grund ist nach dem Abschnitt über Gotteslästerung direkt derjenige ‘Vom Schwören’ angesiedelt.²¹ Das Schwören selber (*gott zu einem zügen nemen*) ist natürlich keine Sünde, wird aber zu einer, wenn nicht drei Bedingungen erfüllt sind. Erstens muß der beschworene Tatbestand der Wahrheit entsprechen. Zweitens soll ein Schwur nicht ohne Not geschehen. Und drittens soll der Gegenstand des Schwurs nicht der christlichen Ordnung widersprechen; so sei das eidliche Versprechen, ein Testament zugunsten der Armen oder zugunsten der Kirche nicht zu vollstrecken, oder unkeusch sein zu wollen, sittenwidrig und damit Meineid (*periuurium*). Auf das blasphemische Schwören geht der Prediger hier nicht explizit ein; dennoch ist deutlich, wie sehr die lästerlichen Schwüre den drei genannten Kriterien widersprechen.

Besondere Relevanz für ein Verständnis der Blasphemie haben solche Wortsünden, die sich im Feld verbaler Konflikte ansiedeln. Wenn z.B. im dritten Abschnitt über das ‘Murmeln’ (*murmur*) gehandelt wird, über unbillige Reden gegen die weltliche und geistliche Obrigkeit, dann fallen darunter selbstverständlich auch *beredunge die vnbillichen geschicht wider Gott*.²² Dieses ‘Murmeln’ hat allerdings noch einen verdeckten Charakter und sucht nicht die offene Konfrontation. Ähnlich verhält es sich mit dem *Hinderreden* (*detractio*), das Geiler definiert als *verschwetzung des frembden lümden des menschen/ durch heimliche wort (denigratia fame aliene per occulta verba)*.²³ Diese Ehrabschneidung vollziehe sich z.B., wenn jemand heimlich von einem Mitmenschen behaupte, er sei ein Dieb oder Bösewicht. Geschehe das in der Öffentlichkeit, dann falle das unter die Kategorie des Scheltens (*contumelia*), das er in einem eigenen weitläufigen Kapitel abhandelt.²⁴ Subtil zerlegt er diese Sünde wiederum in verschiedene Bestandteile. So bezeichnet er es als ‘Schelten’, *so du eim öffentlich in das angesicht seine sündtlichen gebresten oder laster sagst/ vnd spricht/ du dieb/ du schlack/ du üppige trüll/ du lügner...* ‘Lästern’ dagegen bestehe darin, sein Gegenüber noch dazu als gebrechlich zu beleidigen, indem man spricht *du lammer schelm/ du blinder schelm ... Oder du bist nit von gutem geschlecht/ du bist uneelich*. Allerdings würden diese Differenzen gemeinhin nicht beachtet, und auch er wolle sie nicht weiter thematisieren. Überraschend weitläufig sind die positiven Seiten, die der Prediger dem Schelten abzugewinnen vermag. Wie so oft macht er es von der Intention des Sprechers abhängig,

²¹ Ebd. S. 21r-23r.

²² Ebd. S. 16v.

²³ Ebd. S. 26r.

²⁴ Ebd. S. 35r-38r.

ob es als Sünde zu bewerten ist. ‘In guter Meinung’ kann Schelten als Strafrede zur Besserung von Kindern oder Gesinde eingesetzt werden, sogar zur Belustigung des Umstandes bei einer Gaukleraufführung läßt er sie, angereichert allerdings mit dem *saltz der bescheidenheit*, gelten. Über das leichtfertige Lästern, auch dies nur eine läßliche Sünde, geht er schnell hinweg, um dann allerdings entschieden das Schelten *vß grim/ zorn/ nyd vnd haß/ vß roch vnd vnnwillen* als Todsünde anzuprangern.²⁵

Eine andere Blatter des Mundes ist das Spotten (*derisio, illusio, subsannatio*), das er als *vnordeliche red von gebresten des menschen* versteht. Ihr zentrales Erkennungsmerkmal ist die Intention des Spötters, sich über ein seelisches oder körperliches Gebrechen seines Gegenübers lustig zu machen, um ihm die Schamröte ins Gesicht zu treiben.²⁶ Die häßlichste Ausprägung dieser Sünde, deren Gewicht von der Person des Geschädigten und von der Art des Gebrechens abhängt, sei natürlich die Verspottung Gottes und seiner Heiligen. So seien die Kinder, die den Propheten Elisa als Kahlkopf verspottet hätten, von Gott gestraft worden.²⁷ Schließlich der Fluch (*maledictio*), definiert einfach als Anwünschen eines Übels.²⁸ Allerdings kann der Fluch, wie er sofort hinzufügt, mit anderen Formen der Wortsünden einhergehen, etwa mit der Ehrabschneidung, *wan du zu eim sprichst/ du ligger/ du schalcke/ got geb dir S. Veltins plag*. Die Besonderheit des Fluchs im Feld der Wortsünden liege aber darin begründet, daß er nicht immer als Todsünde, ja nicht einmal als Sünde überhaupt zu werten sei. Nur der mit Vorsatz, Bedacht und Ernst ausgesprochene und aus niedrigen Motiven verübte Fluch beraube einen Christen der Gnade Gottes und der ewigen Seligkeit. Es existiere aber auch ein *böses wünschen vß guter meinung*, z.B. aus brüderlicher Liebe (etwa um einem hochmütigen Menschen Demut zu lehren) oder aus Gerechtigkeit. Wenn etwa die alttestamentarischen Propheten jemanden verfluchten wie Noah seinen Sohn Cham und Elisa die spottenden Knaben oder auch der Apostel Petrus den Simon Magus, dann geschehe das auf Geheiß Gottes. Auch ein zweiter Typus von Fluchen, der fahrlässig, unbedacht oder aus Gewohnheit geschehe, zähle ebenfalls nicht zu den Todsünden. Nur der Fluch aus böser Meinung, aus dem Vorsatz heraus, daß der Wunsch Wirklichkeit werde, sei wider die brüderliche Liebe und damit Todsünde, die der ewigen Seligkeit und der göttlichen Gnade beraube. Als Remedien empfiehlt Geiler das Beispiel des Herren Christi, der niemals geflucht habe, und die Einsicht in die Wirkungslosigkeit des Fluchens.

2.2. Zur Begriffsbestimmung der Blasphemie

Um die Fundamente jenes Blasphemie-Diskurses aufzuspüren, in dessen Tradition Geiler von Kaysersberg steht, müssen wir zwei- bis dreihundert Jahre in die Vergangenheit zurückgehen, in eine Epoche der Verbreiterung und Intensivierung der christlichen Kultur. Jacques Le Goff hat das 13. Jahrhundert als “un grand siècle de la parole” bezeichnet.²⁹ Im Spannungsfeld zwischen aufstrebender Laienkultur und der Renaissance des Predigtwesens, in dem sich die pastoralen Bemühungen um anspruchsvollere Laien (und zugleich um ihre kirchliche Kontrolle) ausdrückt,

²⁵ Ebd. S. 37r.

²⁶ Ebd. S. 43v-46r.

²⁷ Vgl. dazu SCHWERHOFF: Der Spott der Knaben.

²⁸ Geiler: Sünden des Mundes, S. 38v. Dort genannte Flüche sind z.B. *das dich das fallend übel an gang/ das dich Sant Veitz tantz an kam/ oder Sant Antbonius feuer müß dich verbrennen/ got geb dir den ritten*, weiter *das dich die pestilentz an stoß, man solt dir diß unnd gens anthun* oder *Got geb dir das hellisch feuer*.

²⁹ Im Vorwort zu CASAGRANDE/VECCHIO: Les péchés de la langue, S. 13.

siedelt er das von den Theologen jener Zeit angelegte und intensiv kultivierte Feld der ‘Wortsünden’ an. Die Forscherinnen Carla Casagrande und Silvana Vecchio haben diese ‘péchés de la langue’ eingehend analysiert. Nach ihren Beobachtungen wurden die Sünden der Sprache insbesondere in der Zeit zwischen 1190 und 1260 verstärkt zum Gegenstand der Reflexion von Predigern und Moralisten, Kanonisten und Theologen. Natürlich war dieses Problem nicht neu. Sie konnten sich dabei auf die reichhaltige Tradition der griechisch-römischen Antike, vor allem aber auf die Schriften der Kirchenväter und der frühmittelalterlichen christlichen Autoren (z.B. Gregor der Große, Isidor von Sevilla) stützen. Ansätze einer ersten Systematisierung hatten schon Petrus Damiani oder Bernhard von Clairvaux geliefert. Aber erst am Ende des 12. Jahrhunderts wurde das Profil der ‘peccata verborum’ klar konturiert und zu einem ganzen System von Kategorien ausgebaut.³⁰ In den Sog dieser Systematisierungsbemühungen geriet auch die Sünde der Gotteslästerung.³¹

2.2.1. Gott schelten

Den pragmatischen Ausgangspunkt unserer Erörterungen können die großen Summenwerken bilden, die Mitte des 13. Jhs. im damaligen Zentrum der christlichen Gelehrsamkeit, in Paris, entstanden. Die Analyse setzt damit zu einem Zeitpunkt ein, als der von Casagrande/Vecchio untersuchte Entwicklungsprozeß einen gewissen Abschluß erreicht. Ein zentraler Referenzpunkt der Blasphemie-Diskussion sollte die Summe des Alexander von Hales (†1245) werden, jene große theologische Synthese auf augustinischer Grundlage, an der der an der Pariser Universität lehrende Franziskaner seit ca. 1235 zusammen mit einigen Schülern gearbeitet hatte.³² Die Gotteslästerung findet hier Berücksichtigung im Kontext jenes ‘Tractatus de peccatis cordis, oris et operis’, dessen ausführliche ‘sectio II’ die verschiedenen Spielarten der Sünden des Mundes abhandelt. Sie bildet hier nach den Injurien gegen den Mitmenschen gleichsam den krönenden Abschluß dieser Abteilung: *Post peccata oris quae vergunt in iniuriam proximi sequitur peccatum oris quod vergit in iniuriam dei principaliter, quod dicitur blasphemia*. Das Wesen der Gotteslästerung als Schmähung gegen Gott mit der Absicht, ihn zu entehren, bildet denn auch den Kern der sogleich anschließenden Definition: *Blasphemare est contumeliam vel aliquod convitium inferre in iniuriam Creatoris*.³³ Ergänzt wird diese Begriffsbestimmung durch eine Erörterung ‘De tribus differentiis blasphemiae’ (wir sind ihnen bereits bei Geiler von Kaisersberg begegnet). Einmal bestehe Gotteslästerung darin, Gott etwas zuzulegen, was ihm nicht zukomme; zweitens, ihm etwas wegzunehmen, was ihm zukomme; drittens schließlich, den Geschöpfen etwas beizulegen, was allein Gott zukomme.³⁴ Damit sind bereits zentrale Eckpunkte für das Verständnis der Blasphemie genannt, Eckpunkte allerdings, die keineswegs unumstritten waren.

³⁰ Ebd. S. 21.

³¹ Vgl. als grundlegend für die folgenden Ausführungen CASAGRANDE/VECCHIO: *Les péchés de la langue*, S. 173-180 (‘Blasphemia’); CRAUN: ‘Inordinata Locutio’, passim. Zum Wesen und zur Definition der Blasphemie bereits im wesentlichen zutreffend HINSCHIUS: *Kirchenrecht* Bd. 5, S. 699f.

³² Vgl. CASAGRANDE/VECCHIO: *Les péchés de la langue*, S. 143ff. sowie allgemein TRE, Bd. 2, S. 245-48 (Werner DETTLOFF) und LThK³, Bd. 1, Sp. 362-64 (Elisabeth GÖSSMANN).

³³ Alexander von Hales: *Summa Theologica*, pars II, liber II, inq. III, tract. III, sect. II, quaest. XI: *De Blasphemia*, cap. 1 (Bd. 3, S. 464).

³⁴ Ebd. S. 464f.: ... *una est, cum attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est, cum ab eo removetur quod ei convenit; tertia, cum attribuitur creaturae quod Deo appropriatur*.

Die genannte Definition war nur zu einem kleineren Teil das geistige Eigentum Alexanders.³⁵ Sie findet sich in einem - wahrscheinlich im 9. Jh. von Haimo von Auxerre verfaßten - Kommentar zu Isaias 1,4.³⁶ Der anklagende Wehruf des Propheten über das sündige und schuldbeladene Volk, das den Herren verließ und den Heiligen Israels lästerte³⁷, wird hier typologisch auf die Juden des Neuen Testaments bezogen, die den Sohn Gottes nicht erkannten, schmähten und kreuzigten. In diesem Zusammenhang wird auch die Begriffsbestimmung von 'blasphemare' vorgenommen.³⁸ Der Zusatz 'in iniuriam creatoris' fehlt jedoch. Die erste Innovationsleistung Alexanders besteht also darin, definitiv den Terminus 'blasphemare' auf die Lästerung Gottes einzuengen. Sie zeigt zugleich, daß diese Einengung keineswegs selbstverständlich war, daß also in der Zeit zuvor immer auch mit einem allgemeinen Bedeutungsgehalt des Begriffs gerechnet werden muß und somit auch andere Menschen und nicht allein Gott die Angriffsziele von Blasphemien darstellen konnten. Wie erfolgreich die Schärfung des Begriffs betrieben wurde, zeigen u.a. die deutschen Übersetzungen des Begriffs. Als Synonym für das lateinische Wort 'Blasphemie' bürgerte sich dort 'Gott schelten' ein.³⁹ Andererseits ging nie das Gefühl für den ursprünglich allgemeineren Sprachgebrauch verloren, eine Tatsache, die sich schon allein aus dem breiten Bedeutungsspektrum des Terminus in der Bibel erklärt.⁴⁰ Johannes Geuß (†1440) unterscheidet in seinem Traktat über die Sünden der Sprache zwischen *blasphemare dominum deum* und *blasphemare creature*, ähnlich wie Stefan Bodecker (†1459) in seiner Dekalogerklärung.⁴¹

Als zweite 'innovatorische Leistung' Alexanders kann die Verknüpfung zwischen Schmähung und Ehrverletzung Gottes auf der einen, weltlichen Injurien gegen den Nächsten auf der anderen Seite betrachtet werden.⁴² Dieser Zusammenhang wird nicht nur durch die - explizit

³⁵ Radulfus Ardens hatte in seinem 'Speculum Universale' vom Ausgang des 12.Jhs. bereits eine ähnliche Begriffsbestimmung vorgeschlagen: *Est autem blasphemare dominum divine maiestati derogare*, zit. nach CASAGRANDE/VECCHIO: *Les péchés de la langue*, S. 174 Anm. 3; zu Autor und Werk ebenda, S. 39ff.

³⁶ Johannes Trithemius wies die Schrift dem Bischof Haimo von Halberstadt (†853) zu, unter dessen Namen sie bei Migne abgedruckt wurde; vgl. die beiden Art. 'Haimo', *LdM*, Bd. 4, 1988, Sp. 1864 (B. GANSWEIDT).

³⁷ *Vae genti peccatrici, populo gravi iniquitate, semini nequam, filiis sceleratis. Dereliquerunt Dominum, blasphemaverunt sanctum Israel.*

³⁸ Haimo von Auxerre: *Commentariorum in Isaiam Libri tres*, Sp. 719: *Blasphemaverunt sanctum Israel, id est, Christum Filium Dei vivi, quando dixerunt illi, "Daemonium habes (Joan VIII)." Et, "Samaritanus es (Ibid.)." Et insuper, quando livido ore conclamaverunt dicentes: "Non habemus regem nisi Caesarem (Ibid.XIX)." Et aliter, "Crucifige, crucifige istum (Matth. XXVII; Luc. XXIII);" et "Dimitte nobis Barabbam (Ibid.)." Blasphemare autem est: contumeliam vel convicium aliquod inferre.*

³⁹ Vgl. z. B. Das 'Buch der Tugenden', I.1.2.3, S. 39.: *Von der sünde di da heisset got schelten, vnd heisset in latine plashemia*; oder das Gesamtinhaltsverzeichnis des katechetischen Werks Ulrichs von Pottenstein (*Blasphemia - Gotes schelten*) bei BAPTIST-HLAWATSCH: *Das katechetische Werk*, S. 221; ferner WEIDENHILLER: *Untersuchungen*, S. 42 u. 63.

⁴⁰ Die niederdeutschen Bibelfrühdrucke (Bd. 1, S. 677) übersetzen Lev. 24,11 folgendermaßen: *Sulamiths Sohn sei vor Moses gebracht worden, so he den namen des heren honspraket hadde vnde vormaliedede eme*. Auch im Fall der Anklage des Kaiphas gegen Jesus sprechen sie (Bd. 6, S. 231) von *honsprake* bzw. davon, Jesus habe *gehonspraket*. Hus: *De uthlegghinge*, cap. 60 (*Van sprekende ieghen den negbesten*) erläutert, *dat sprekent ieghen goth is de sunde dede beth eyn honslaghent*.

⁴¹ Johann Geuß: *De vicijis lingue*, fol. 105va. Als Beispiel für die Lästerung eines Geschöpfes führt er (unter Heranziehung einer gleich zu erörternden Thomistischen Definition der Blasphemie) heran: *Similiter quod iohannes est homo et animal rationale. est eius excellens bonitas. et conradus dicit quod non sit homo sed dyabolus. vel quod non sit rationale sed sit asinus aut bestia aut buffo aut serpens. tunc verba Conradi sunt blasphemia Johanni: quia per ea derogat excellenti bonitati iohannis*. Bodecker: *De decem preceptis*, fol. 92vb: *Est tamen pro materia sciendum quod blasphemia potest dici generaliter et specialiter vel proprie et improprie. Specialiter et proprie blasphemia mittuntur in deum Generaliter vero et improprie mittuntur in hominem*.

⁴² Natürlich ist der Begriff 'Innovation' hier relativ zu verstehen. Schon Petrus Cantor (*Verbum Abbreviatum*, cap. LXIV: *De vitio linguae*, Sp. 196) hatte die 'Sünden der Zunge' unterteilt in solche gegen die eigene Person, in Sünden *contra proximum (verbo malitiae et contumeliae manifestae; vel verbo detractionis occultae; vel verbo adulationis fictae)* und schließlich in solche gegen den Herren: *verbo infidelitatis, verbo blasphemiae, verbo pravitatis haereticae, verbo inquisitionis stultae, verbo curiositatis vagae*. Vgl. CASAGRANDE/VECCHIO: *Le péchés de la langue*, S. 33ff. für die Bedeutung dieses Autors im Kontext der Wortsünden.

hervorgehobene - Aufeinanderfolge der Kapitel geleistet, sondern auch durch die Verwendung von bereits definierten und somit geschärften Begriffen. Unter ‘contumelia’ verstand die ‘Summa Halensis’ eine öffentliche Schimpfrede zur Schädigung des Nächsten.⁴³ Demgegenüber handele es sich bei der ‘detractio’ um einen Angriff auf die *fama* eines Mitmenschen *per occulta verba*.⁴⁴ Daß hier aufgespannte Netz von Bedeutungen sollte sich als tragfähig erweisen. Greifen wir einen Moment vor und betrachten die Ausführungen des Thomas von Aquin *de injuriis verborum*. Nach seiner Definition bedeutet Schmähung die Entehrung eines Menschen.⁴⁵ Davon sei auf zweifache Weise die ‘detractio’ zu unterscheiden: Sie vollziehe sich erstens nicht öffentlich (*manifeste*), sondern im Verborgenen (*occulte*), und richte sich zweitens nicht gegen die Ehre (*honor*), sondern gegen den guten Ruf (*fama*) eines Mitmenschen⁴⁶ - in etwa hatte Thomas hier wohl einen Sachverhalt vor Augen, den man heute ‘üble Nachrede’ nennen würde.

Betrachtet man die Definition der ‘Summa Halensis’ vor dem Hintergrund des skizzierten Bedeutungsnetzes, dann wird deutlich, daß der gelehrte Franziskaner unter Gotteslästerung die öffentliche Schmäherei mit dem Ziel der Entehrung Gottes verstand. Dieses Verständnis sollte Karriere machen. Allerdings war die Systematisierungsleistung Alexanders für die Rezeption des Bedeutungskernes vielleicht weniger wichtig als die Ausstrahlung der ‘Summa de virtutibus et vitiis’ des Pariser Dominikaners Guillaume Peyraut (†1271). Der Verfasser stand außerhalb der scholastischen Gelehrtentradition und sein - vor 1250 und damit in etwa zeitgleich zur ‘Summa Halensis’ entstandenes - Werk ist als “pauvre en définitions et distinctions ..., riche en métaphores et exempla” charakterisiert worden.⁴⁷ Gerade deswegen ist der Einfluß Peyrauts kaum zu überschätzen, bis in die frühe Neuzeit hinein erlebte seine Summe unzählige Abschriften bzw. Druckauflagen.⁴⁸ Auch das Werk dieses durchaus traditionalistisch orientierten Autors zollt dem angesprochenen ‘Jahrhundert des Wortes’ insofern Tribut, als es an die traditionellen sieben Hauptsünden ein achttes Kardinallaster ‘de peccato lingue’ anfügt.⁴⁹ Dort handelt er die Blasphemie insofern ungewohnt programmatisch ab, als er eine (sonst seltene) explizite Definition gibt. Er versteht unter Blasphemie gegen Gott öffentlich vorgebrachte Schmähworte in der durch Wut hervorgerufenen Absicht, sich an Gott zu rächen.⁵⁰

⁴³ Alexander von Hales: *Summa Theologica*, pars II, liber II, inq. III, tract. III, sect. II, quaest. VII, cap. 1, art. 1 (Bd. 3 S. 441): *Contumelia est peccatum ex improprio sermonis manifesto, tendens in nocumentum proximi*. Der Begriff ‘convicium’ wird meist synonym verwendet (ebenda, art. 2, S. 442).

⁴⁴ Ebd. quaest. IX: De detractone, cap. 1, art. 1 (Bd. 3, S. 447). Parallelen ergeben sich auch zum Fluch, gegen den die Blasphemie gleichwohl abzugrenzen sei (ebd. quaest. X: De maledictione, cap. 7 [Bd. 3, S. 462f.]).

⁴⁵ Thomas von Aquin: *Summa Theologica* II-II, qu. 72, art. 1. (Bd. 18, S. 290): *contumelia importat debonorationem alicujus*. Auch Thomas sieht eine enge Verwandtschaft zur ‘Beschimpfung’ (*convicium*).

⁴⁶ Die zweifache Unterscheidung zwischen *contumelia* und *detractio* im Wortlaut: *Uno modo, quantum ad modum proponendi verba: quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte. Alio modo, quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum: quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famae* (ebd. qu. 73, art. 1, S. 304). Thomas zieht hier eine Parallele zur Differenz zwischen offenem Raub und heimlichem Diebstahl.

⁴⁷ Vgl. CASAGRANDE/VECCHIO: *Le péchés de la langue*, S. 92ff., Zitat S. 93.

⁴⁸ Zur Bedeutung von Peyraut zuletzt NEWHAUSER: *The treatise on vices and virtues*, S. 127ff. und speziell zu den Wortsünden S. 196.

⁴⁹ In vergleichbarer Weise unterteilte um 1279 der Dominikaner Laurenz von Bois seine Summe der Tugenden und Laster: Er behält die Siebenzahl der Kardinalsünden bei, aber nach Stolz (*superbia*), Neid (*invidia*), Zorn (*ira*), Faulheit (*accidia*), Geiz (*avaritia*) und Lüsternheit (*luxuria*) zerlegt er das siebte Laster in die traditionelle Sünde der Völlerei (*gula*) und andererseits die Zungensünden (*synne of wikkede tonge*); vgl. die englische Übertragung *Book of Vices and Virtues*, passim.

⁵⁰ Peraldus: *Summa*, lib. II, tract. IX, pars II, cap. 1, S. 128vb: *Nos autem hic blasphemiam intelligimus verbum in contumeliam dei prolatum: vt cum aliquis iratus vindicare se volens de deo*.

Wie gesagt: Das Verständnis der beiden zitierten Summen von der Blasphemie sollte Schule machen, wenn auch wörtliche Übernahmen seltener sind als sinngemäße Variationen. Nur vereinzelt finden sich Bemühungen wie die des Brandenburgischen Bischofs Bodecker, beide Definitionen ineinanderzublendern.⁵¹ Die öffentliche Ehrverletzung Gottes aber bildet den Kernpunkt vieler Definitionen, ob es sich dabei um die ‘Vita Jesu Christi’ des Kartäusers Ludolf von Sachsen (†1378) handelt, um den antipapistischen ‘Tractatus de Blasphemia’ des Oxforder Magisters Johannes Wycliff (†1384) oder um die Predigten des Pariser Universitätskanzlers Johannes Gerson (†1429).⁵² Ähnlich verhält es sich mit den deutschsprachigen Begriffsbestimmungen: Das Anfang des 14. Jahrhunderts kompilierte ‘Buch der Tugenden’ erklärt, *blasphemia, das ist also vil gesprochen als wider got schalkliche reden*, und das Rechtsbuch des Bruders Berthold (entstanden nach 1323 und vor 1390) definiert vergleichbar knapp: *Plasphemie ist got an sein ere geret*.⁵³

Dabei herrschte in der zeitgenössischen Literatur weitgehend darüber Konsens, daß nicht allein Gott bzw. die Trinität zu den Angriffszielen der Gotteslästerer zu rechnen sei, sondern ebenso die Heiligen und insbesondere die Gottesmutter. Als *conditor creaturae et dator sanctitatis*, so sah es die ‘Summa Halensis’⁵⁴, werde Gott auch in seiner Ehre geschmälert, wenn man seine Schöpfung und insbesondere seine Heiligen schmähe: *Directe ergo vel indirecte omnis blasphemia est in Deum*. Thomas von Aquin war der gleichen Meinung. Ebenso, wie Gott in Gestalt seiner Schöpfung und seiner Heiligen gelobt werden könne, sei es möglich, ihn dadurch zu lästern.⁵⁵ Aufgrund dieser Argumentationsfigur wurde es üblich, Gott und seine Heiligen in einem Atemzug zu nennen. Jean Gerson umschreibt z.B. Blasphemie als schmähdliches und injuriöses Sprechen und Schwören bei Gott *sanctosque ejus et sanctas benedictas*.⁵⁶ Maria wurde als Angriffsziel aus der Reihe der Heiligen von Fall zu Fall besonders hervorgehoben.⁵⁷

Eine vieldiskutierte Sonderfrage im Zusammenhang mit den ‘Objekten’ der Lästerung war die Lästerung gegen den Heiligen Geist. Die Referenzstelle im Neuen Testament war Matt.12, 24-32, wo von einer Kontroverse zwischen Jesus und den Schriftgelehrten berichtet wird. Nach einigen

⁵¹ Stefan Bodecker: De decem preceptis, fol. 92vbff.: *Specialiter autem et proprie blasphemia est verbum in contumeliam creatoris prolatum vel est contumelia vel convitium in iniuriam creatoris inrogatum*.

⁵² Ludolph von Sachsen: Vita Jesu Christi, Bd. 1, S. 444: *Est enim blasphemare, Deo injuriam irrogare...* Johann Wycliff: Tractatus de Blasphemia, S. 1: *Est autem blasphemia insipiens detractio honoris domini* (wobei offen bleibt, ob er unter ‘detractio’ hier die heimliche Ehrverletzung versteht). Johannes Gerson: Contre le péché de Blasphème, Nr. 293, S. 3f.: *le pechie de blasphemie est quant on mesdit de Dieu contre sa vraye religion crestienne ou quant on dit chose au diffame de son saint nom, comme en le maulgreant ou despitant ou desbonnestement et vilainement parlant et jurant de luy et de ses benois sans et saintes*. Vgl. die lat. Fassung Adversus Blasphemiae Crimen, Bd. 9, Nr. 443, S. 168: *Peccatum blasphemiae est quando non recte dicitur de Deo contra veram ejus religionem christianam, vel aut quando quidquam dicitur in diffamiam nominis sui sancti, ut maledicendo ei vel despiciendo eum aut inhoneste aut turpiter loquendo de eo, vel jurando per eum sanctosque ejus et sanctas benedictas*.- Bei Bernardino von Siena (De orrendo peccato blasphemiae, S. 6) findet sich die Definition der Gotteslästerung als Schmähung eingebaut in ihre erste ‘species’: *Affirmativa ergo blasphemia est, cum Deo attribuitur, quod ei non convenit sicut verba despectiva contra Deum vel verba maledictionis sive quaelibet contumelia contra eum; et maxime, cum aliquis iratus de Domino vindicare se volens vel de Virgine matre nostra...*

⁵³ Das ‘Buch der Tugenden’, I.1.2.3, S. 39; Rechtsbuch des Bruders Berthold, B 64, S. 508f. Vgl. ebenda, S. 13* zur Datierung.

⁵⁴ Alexander von Hales: Summa Theologica (Bd. 3, S. 464).

⁵⁵ Thomas von Aquin: Summa Theologica II-II, quaest. 13, art. 1 (Bd. 15, S. 257): *...quod sicut Deus in sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera quae Deus in sanctis efficit; ita et blasphemia quae fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat*.

⁵⁶ Johannes Gerson: Adversus Blasphemiae Crimen, Nr. 443, S. 168.

⁵⁷ Auslegung der zehn Gebote, deutsch, Ms. germ. quart. 1199, fol. 30r.; Johann Nider: Expositione Decalogi, cap. 4, art. 1 handelt u.a. von der Bestrafung derjenigen, die *de virgine benedicta et sanctis dei iurando inhoneste loquuntur*.

wundersamen Heilungen Jesu sprechen die Pharisäer: “Der treibt die Dämonen nur durch Beelzebub, den Fürsten der Dämonen, aus.” Jesus dagegen vertritt vehement seinen Anspruch, daß der Menschensohn als Herr über die Dämonen diese durch den Geist Gottes austreiben könne, und droht gleichzeitig seinen Zuhörern wegen ihrer Nachreden (Vers 31): ‘Darum sage ich euch: Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, die Lästerung des Geistes aber wird nicht vergeben werden. Und wer ein Wort gegen den Menschensohn sagt, dem wird vergeben werden; wer aber gegen den Heiligen Geist spricht, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt.’

An diesem ‘locus classicus’ für die Gotteslästerer kam niemand vorbei, der sich mit dem Problem der Blasphemie beschäftigte. Prinzipiell gab es, wie die Exegese des Ludolph von Sachsen⁵⁸ verdeutlicht, zwei Ebenen der Interpretation. Zum einen eine sehr konkrete, die eben den Heiligen Geist als Teil der Trinität angreife, in diesem Fall durch die Zuschreibung seiner Werke an den Teufel: *blasphemiam Spiritus Sancti per quam peccabant, dicentes opus Spiritus Sancti in Beelzebub fieri*. Auf der anderen Seite konnte hier Blasphemie verstanden werden als Chiffre für die Sünde allgemein. Bei dem Kartäuser wird Blasphemie als die Steigerungsform der einfachen Sünde aufgefaßt, die Blasphemie gegen den Heiligen Geist jedoch gleichsam als Superlativ von den beiden ersten abgehoben. Er postuliert also eine *differentia inter peccatum, blasphemiam, et spiritum blasphemiae. quia duo prima sunt remissibilia, tertium non*. Die Unvergebarkeit der Blasphemie gegen den Heiligen Geist komme durch eine besondere Boshaftigkeit (*malitia*) heraus - eine Charaktereigenschaft, die - wie wir sehen werden - von zentraler Bedeutung für das Vorliegen einer schweren Gotteslästerung ist. Übertragen auf die biblische Situation heißt das, daß das Volk Israels sich einfacher Blasphemie schuldig machte; seine Pharisäer aber, die die Schriften kannten, lästerten aus Neid und Boshaftigkeit vorsätzlich über die Werke Christi, was als Blasphemie gegen den Heiligen Geist zu werten sei.⁵⁹

Die Interpretationslinie im Bibelkommentar Ludolphs ist diejenige, die in der gelehrten Traktatliteratur vorgegeben war. Hier kam der Summe des Thomas von Aquin zentrale Bedeutung zu, wenn auch auf Vorbilder wie das des Richard von St. Victor verwiesen werden muß.⁶⁰ Die konkrete Interpretation - Lästerung des Heiligen Geistes als Wesenheit Gottes - trat dabei immer gegenüber einer allgemeinen in den Hintergrund, bei der weitläufig über die Qualität einer Sünde räsoniert wurde, die nicht vergeben werden konnte. Die Abhandlungen ‘De blasphemia in spiritum sanctum’ wirken, als eigene Kapitel oder Abschnitte an die übrigen Erwägungen angehängt, deswegen ein wenig wie Fremdkörper im Diskurs über die Gotteslästerung.⁶¹ Für unsere Zwecke genügt deshalb ein cursorischer Hinweis auf diese Materie.

⁵⁸ Ludolph von Sachsen: *Vita Jesu Christi*, Bd. 2, S. 670.

⁵⁹ *...sed spiritus blasphemiae in Pharisaeis, qui scientes Scripturas, ex invidia impugnabant opera Christi, et ex certa malitia blasphemabant Deum, dicentes falsa de ipso, quando miracula divinitus facta attribuebant diabolo, quod erat impugnatio veritatis agnitae, quaedam species peccati in Spiritum Sanctum...*

⁶⁰ Thomas von Aquin: *Summa Theologica* II-II, quaest. 14 (Bd. 15, S. 266ff.); Richard von St. Victor: *De Spiritu Blasphemiae*, dessen Ausgangspunkt eindeutig die dunklen Aussagen (*obscura et perplexa sunt valde*, S. 1185) der Schrift über die Unvergebarkeit der Sünden bilden und der sich nur am Rande um eine Begriffsbestimmung der Blasphemie bemüht (*Quid est blasphemia, nisi vituperatio divina? ... Quid ergo aliud videtur spiritus blasphemiae quam affectatio et desiderium vituperationis divinae?* [Sp. 1188]).

⁶¹ Vgl. etwa Albertus Magnus: *Summa Theologica*, tract. 23, quaest. 140, memb. 3, art. 3, S. 477f.; Johann Geuß: *De vicijis lingue*, fol. 109rbff. (*Sermo de peccato sive blasphemijis in spiritum sanctum*); Antoninus von Florenz: *Summa Theologica*, pars II, tit. VIII, de invidia, cap. VII, S. 921ff.

Das bedeutete jedoch nicht, daß man die Gräßlichkeit der Sünde des Gottscheltens nicht effektiv mit einem Hinweis auf Matt. 12,31 unterstreichen konnte.

Das semantische Feld der Blasphemie, das beweist dieses letzte Beispiel, war zu weitläufig, als daß es sich mit der bündigen Definition als Ehrverletzung gegen Gott und seiner Verortung im Bereich der Wortsünden definitiv begrenzen ließe. Das eigenwillige Konzept des Thomas von Aquin, der z. B. zwischen *blasphemia cordis* und *blasphemia oris* unterschied, wird später ausführlicher vorzustellen sein. Sie blieb nicht vereinzelt. Die Poenentialsomme des Johannes von Erfurt⁶² unterscheidet zwischen einer *blasphemia directa* (*cum quis maledicit de deo vel de sanctis*) und einer *blasphemia interpretativa* (*cum quis irreverenter crucem Christi tractat*) - etwa, wenn ein Zeichen des Erlösers mit Füßen getreten werde. Nun geht der letztgenannte Akt deutlich über die Sphäre der Sprache hinaus. So fragte schon Alexander von Hales, *utrum blasphemia sit tantum in dictis an etiam in factis*.⁶³ Neben Zitaten und Autoritäten, die für ein Verständnis der Blasphemie als ausschließlich verbaler Akt sprächen, werden auch Gegenargumente angeführt, etwa eine Stelle aus dem zweiten Petrusbrief (2,2) über die Gefolgsleute der Irrlehrer, durch die der Weg der Wahrheit gelästert werde. Die einigermaßen abrupte *Solutio* dieses Abschnittes lautet dann, *blasphemia proprie dicitur esse in verbis; extenditur tamen aliquando ad illam quae est in operibus*.⁶⁴

2.2.2. Die drei Spezies der Gotteslästerung

Geiler von Kaysersberg hatte sich in seiner Fastenpredigt über die 'Blatter' der Gotteslästerung nicht mit akademischen Definitionen aufgehalten; das Verständnis von Blasphemie als Ehrverletzung gegen Gott setzte er wohl voraus. Kurz angesprochen hatte er jedoch jene drei 'differentiae' oder 'specie', die bereits in der 'Summa Halensis' genannt worden waren. *Wer got geit oder nymet, das im nicht zu geben oder zu nemen ist, oder der im selb aigent, das got allain geaigent ist, der ist ain gotes schelther*, so lautet die Formel in der deutschen Übertragung des Ulrich von Pottenstein.⁶⁵ Verglichen mit Unsicherheiten und Vieldeutigkeiten bei der Definition von Blasphemie war die Akzeptanz dieser Formel erstaunlich groß. In der katechetischen Literatur des späten Mittelalters erlangte sie geradezu kanonische Geltung.⁶⁶ Alexander von Hales entwickelte diese Unterteilung in Auseinandersetzung mit einem ähnlichen Schema des Augustinus. In der Einleitung zu seiner Abhandlung 'De Trinitate' unterschied der Bischof von Hippo zwischen drei *genera* von Menschen, die die Wahrheit über Gott verdrehen würden: Jene, die ihre Erfahrungen mit stofflichen Dingen auf geistige Dinge übertragen wollten; jene, die ihre Meinung über die Natur der menschlichen Seele auf Gott zu projizieren suchten; eine dritte Sorte schließlich versuchte sich zwar über ihre Erfahrungen mit der Schöpfung zu erheben, verharrte aber dennoch auf ihren falschen, vorgefaßten Ansichten. Angehörige der ersten Gattung nun dächten von Gott *secundum*

⁶² Johannes von Erfurt: *Summa Confessorum* I.3.5, S. 91.

⁶³ Alexander von Hales: *Summa Theologica* (Bd. 3, S. 468f.).

⁶⁴ Ebenda. Ähnlich ist der Argumentationsgang bei Albertus Magnus (*Summa Theologica*, tract. 23, quaest. 140, memb. 3, art. 3, S. 476f.), ebenso das Resümee, *quod proprie loquendo blasphemia est in verbis: aliquando tamen refertur ad facta sicut et confessio*.

⁶⁵ Ulrich von Pottenstein: Auslegung der zehn Gebote, fol. 97va. Zur Erinnerung die lateinische Fassung von Alexander von Hales: *...attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est, cum ab eo removetur quod ei convenit; tertia, cum attribuitur creaturae quod Deo appropriatur*.

⁶⁶ Albertus Magnus: *Summa Theologica*, S. 474f.; Ludolph von Sachsen: *Vita Jesu Christi*, Bd. 1, S. 444f.; Bd. 2, S. 784; Nikolaus von Dinkelsbühl: *De vitis*, fol. 30ra; Johann Nider: *Expositione Decalogi*, cap. 4, art. 1; Johann Geuß: *De vicij lingue*, fol. 106ra; Bernardino von Siena: *De orrendo peccato blasphemiae*, S. 915.

corpus, sie meinten etwa, Gott sei blond oder rothaarig; die zweiten imaginierten den Schöpfer *secundum spiritalem creaturam*, glaubten etwa, mal vergesse Gott, mal erinnere er sich; die letzten schließlich versuchten sich Gott weder als körperliches noch als geistiges Geschöpf vorzustellen, würden aber dennoch in falschen Spekulationen verharren wie derjenigen, Gott habe sich selbst gezeugt.⁶⁷ Diese Unterteilung beziehe sich, so Alexander von Hales, ausschließlich auf eine der vorgenannten Differenzen, nämlich darauf, Gott etwas zuzulegen, was ihm nicht zukomme; deswegen sei diese Unterscheidung die übergreifende.⁶⁸

Trotz dieser Abgrenzung vom Kirchenvater Augustinus wurden die genannten drei ‘species’ als von patristischer Autorität gedeckte Formel rezipiert. Bereits Guillaume Peyraut bezog sich auf sie als augustinische Erfindung, ebenso sollte es später Bernhard von Siena machen.⁶⁹ Dagegen schrieben Ulrich von Pottenstein oder Antoninus von Florenz das Urheberrecht auch dem Ambrosius zu.⁷⁰ Unabhängig von der Frage der Herkunft waren durchaus nicht alle Teilnehmer des pastoraltheologischen Diskurses glücklich mit der zitierten Dreiteilung. Thomas von Aquin zitiert die Trias, durchaus unter Bezug auf Alexander von Hales, mit dem deutlichen Vorbehalt, sie werde von einigen behauptet (*a quibusdam dicitur quod sunt tres blasphemiae species*). Der Aquinate zeigt sich im folgenden allerdings nicht überzeugt, daß diese drei Species der Blasphemie logisch drei verschiedene Tatbestände repräsentierten. Die zweite Species sei nur die Verneinung der ersten; die dritte Spielart überdies (den Geschöpfen etwas zuzulegen, was nur Gott zukomme), stelle lediglich ein untergeordnetes Beispiel für die erste Variante dar.⁷¹ Eigentlich also ließen sich alle drei ‘species’ auf eine reduzieren. Die Thomistischen Einwände sind in der Tat nachvollziehbar, und so wundert es nicht, wenn wir gelegentlich, wie bei Ulrich von Pottenstein, lediglich zwei der drei Varianten finden: *Da wisse das gotes schelten ist als Ambrosius spricht: Wenne man got etwas aigent, das im nicht zu aigen ist oder wenne man im etwas enczuchet das im nicht zu encziehen ist.*⁷² Bernardino von Siena unterscheidet zwischen den drei ‘species’ als *blasphemia affirmativa, negativa et usurpativa*, macht einige Erläuterungen zur ersten Variante, behandelt die anderen beiden aber explizit nicht weiter, weil sie von der ersten abhingen.⁷³ Auch Johann Geuß war sich bewußt, daß die dritte Variante auf die ersten beiden zurückgeführt werden könnte, ignoriert diese Tatsache jedoch schlichtweg: *scilicet de hoc non curo.*⁷⁴

⁶⁷ Augustinus: De Trinitate, lib. I, cap. 1, S. 28.

⁶⁸ Alexander von Hales: Summa Theologica (Bd. 3, S. 465).

⁶⁹ Peyrardus: Summa, fol. 128vb: *Notandum quod secundum Aug. Blasphemia est quam aliquid attribuitur deo quod dei non est; vel quam negatur de deo quod ipsius est: vel quam aliquis sibi usurpat quod dei est*; Bernardino von Siena: De orrendo peccato blasphemiae, S. 5. Vgl. auch CASAGRANDE/VECCHIO: Le péchés de la langue, S. 174 Anm. 2.

⁷⁰ Ulrich von Pottenstein: Auslegung der Zehn Gebote, fol. 97rb; Antoninus von Florenz: Summa Theologica, pars II, tit. VIII, cap. VII, S. 915.

⁷¹ Thomas von Aquin: Summa Theologica II-II, quaest. 13, art. 1 (Bd. 15, S. 256 u. S. 257f.). In seinem Gefolge auch (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: Speculum Morale, lib. III, pars V, dist. 6.

⁷² Ulrich von Pottenstein: Auslegung der Zehn Gebote, fol. 97rb; wenig später, ebenda fol. 97va, findet sich allerdings in etwas kompakterer Form die klassische Trias. Auch das ‘Buch der Tugend’ (I.1.2.3, S. 39f.) hatte sich auf zwei Varianten beschränkt: *Diese sünde begat denne der mensche, wenne er schalkliche gibet etzwas gotte mit hertzen oder mit dem munde das in nüt anhoeret, oder so er spricht, das etzwas guotes nüt an ime si das an ime ist, als ob er spreche von gotte, das er ein tore were, oder daz he nüt erbarmhertzig were.*

⁷³ Bernardino von Siena: De orrendo peccato blasphemiae, S. 6: *Affirmativa ergo blasphemia est, cum Deo attribuitur, quod ein non conuenit sicut verba despectiva contra Deum vel verba maledictionis sive quaelibet contumelia contra eum; et maxime, cum aliquis iratus de Domino vindicare se volens vel de Virgine matre nostra, aliqua verba inhonesta profert vel aliqua membra nominat inhoneste, ut viscera et quedam alia.*

⁷⁴ Johann Geuß: De vicijis lingue, S. 106vb.

Daß sich trotz logischer Schwäche die drei ‘species’ der Gotteslästerung dennoch durchsetzen, kann wohl nur aus ihren Vorteilen für die pastorale Praxis erklärt werden. Sie vermittelten den Eindruck, daß alle denkbaren Fälle von Gotteslästerung unter einer Kategorie subsumierbar sein würden, besaßen aber zugleich eine gewisse Anschaulichkeit. Hier war denn auch der Ort, wo zuvorderst konkrete Beispiele für blasphemische Äußerungen genannt wurden - Beispiele allerdings, die sich der moderne Leser blutvoller, konkreter und vor allem aktueller wünschen würde.⁷⁵ Die einschlägige Passage im Traktat über die Zungensünden des Wiener Universitätslehrers Johann Geuß (†1440) stellt hier ein - zugestandenermaßen extremes - Beispiel für umständliche Ausführlichkeit und antiquierte Gelehrsamkeit dar.⁷⁶ Als Beispiele für Attribute, die Gott in Wirklichkeit nicht zukommen, nennt er die Behauptungen, *quod habeat corporalia membra scilicet manus, pedes, oculos, aures etc. similiter sibi non convenit quot sit mobilis aut mutabilis aut ignorans aut obliviscens aut penitens aut iratus aut passionatus*. Eine Blasphemie sei auch die Darstellung Gottvaters auf Bildern *habens canam barbam aut canos capillos*. Gegen Jesus lästerte etwa Arius, der nicht dessen Natur als wahrer Mensch und wahrer Gott akzeptieren wollte, gegen den Heiligen Geist Nestorius, der diesen als bloßen Knecht Gottes ansehen wollte. Auf die zweite Art (etwas von Gott zu entfernen, was ihm zukomme), lästere, wer behaupte, *quod deus non sit omnipotens, omnisciens, immensus, omnisapiens, infinite misericors, infinite iustus, infinite perfectus etc.* Als biblisches Exempel werden der assyrische König Senchaerib und seine Gesandten herangeführt, die lauthals behauptet hatten, Gott könne seinem Volk nicht helfen, und deshalb von diesem bestraft wurden (2 Kg 18/19 bzw. Is. 36/37). Gegen Gottvater sündige, wer behaupte, *non possit creare sive ex nichilo aliquid facere* oder wer, wie wiederum Arius und Fotius, Jesus die Göttlichkeit abspreche. Was die dritte Form der Gotteslästerung betrifft (den Geschöpfen göttliche Eigenschaften beizulegen), so erschöpft sich die Darstellung des Wiener Theologen in der Aufzählung biblischer Beispiele: die Anbetung des goldenen Kalbes als Gott, der das Volk Israels aus Ägypten geführt habe (Ex 32, 4); der Ausspruch des Assyrischen Feldherren, *quod non esse deum nisi rex Nabuchadonisor* (Judith 6,2); die Schmähung der Juden, der dämonenaustreibende Jesus sei in Wirklichkeit Beelzebub, der oberste Dämon (Matt. 12, 24-32); endlich Manicheus und seine Anhänger, die behaupteten, die sichtbare Welt sei von einem schlechten und nicht von einem guten Gott geschaffen.

Alle Kategorien in dieser Aufzählung bewegen sich auf einer abstrakten Ebene und lassen jeden lebensweltlichen Bezug vermissen; die Exempel sind der Bibel oder höchstens der frühchristlichen Geschichte entnommen.⁷⁷ Selbst Schwüre bei den Gliedern Gottes, in anderen Zusammenhängen oder in den Rechtsquellen das meistgenannte Beispiel für gotteslästerliches Verhalten, werden meist nur am Rande berührt. Einzig Pseudo-Vincenz fügt an die Behandlung der drei Species noch vier *modi vulgares blasphemiae* (Gott absagen, sich dem Teufel übergeben, ohne Ehrerbietung die göttlichen Glieder Christi nennen oder Gott die abscheulichsten

⁷⁵ Ein vergleichsweise konkreter “Katalog” von Lästerungen bestimmter göttlicher Eigenschaften (Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Allmacht usw.) findet sich schon in den 1190er Jahren bei dem französischen Prediger Radulfus Ardens, vgl. CASAGRANDE/VECCHIO: *Les péchés de la langue*, S. 174 Anm. 3.

⁷⁶ Johann Geuß: *De vicijis lingue*, fol. 106ra-107ra. Vgl. zur Einschätzung seines Werkes kurz CASAGRANDE/VECCHIO: *Le péchés de la langue*, S. 167 (“...procédé d’insertion de matériaux thomistes dans une structure qui reproduit fidèlement les scansiones de la Summa fratris Alexandri...”).

⁷⁷ Übrigens gelingt es Ludolph von Sachsen: *Vita Jesu Christi*, Bd. 1, S. 444f. die Blasphemiebeschuldigung der Schriftgelehrten gegen Jesus wegen dessen Anspruch, einen Gelähmten zu heilen (Matt 9, 2-8), als eine Anklage im Sinne der dritten ‘species’ (*cum homo sibi quod proprium est Dei tribuit*) zu identifizieren, weil sie ihn für einen Menschen hielten, der sich widerrechtlich göttliche Eigenschaften zuschreiben würde (*et hoc modo tertio iudicabant eum blasphemare, quia ipsum putabant hominem tantum, et non Deum esse; dimittere autem peccata soli Deo convenit*).

Handlungen zulegen) an, die mehr oder weniger alle im Kontext des Schwörens stehen.⁷⁸ Im allgemeinen aber finden wir in den pastoraltheologischen Schriften kaum farbigere Schilderungen gotteslästerlichen Verhaltens. Immer wieder, wie etwa bei Ludolph von Sachsen, ist von jenen Menschen die Rede, die insgeheim dächten, in Wirklichkeit kümmere sich Gott nicht um irdische Angelegenheiten, bestrafe also auch nicht die menschlichen Sünden; oder von jenen, die ihre Sünden auf Gott als den eigentlichen Urheber zurückprojizierten und vorgäben, er wolle doch, daß man Unzucht betreibe, stehle oder morde.⁷⁹ Häufig wird, wie z.B. bei Johannes Nider, als Beispiel für den ersten Modus der Blasphemie auch der Vorwurf zitiert, Gott bestrafe ihn und die Seinen für ihre Sünden, aber andere nicht: *Ecce deus est iniustus*. Als Exempel für das Absprechen einer göttlichen Eigenschaft führt Nider den Vorwurf heran, *deus non esse verum hominem, deus non esse in eucharistia, deum non eternaliter punire peccatum mortale post hanc vitam*. Und wer vorgebe, die Zukunft vorherzusagen, maße sich eine göttliche Eigenschaft an und lästere so ebenfalls auf die dritte Art Gott.⁸⁰ Nur selten verläßt ein Autor die offenbar durch eine große Traditionslast eingeschliffenen Bahnen. In der niederdeutschen Übersetzung einer Glaubensauslegung des Jan Hus (†1415), die um 1480 in Lübeck zum Druck gelangte, werden die ersten beiden Modi der Gotteslästerung zunächst sehr konventionell am Beispiel der Vorwürfe der jüdischen Hohepriester gegen Jesus erläutert. Auf die dritte Art, so heißt es jedoch danach, *honslagben de cristliken papen seggende, dat se mit erer macht de sunde vorgheuen vnde dat se to der belle senden weme se willen, vnde to deme hemmele wen se willen. vndd dise sundighen swarliker wen de iodischen prestere sundighen*.⁸¹ Weniger 'ketzerisch' aber auf andere Weise originell ist das von Stephan von Landskron (†1477) in seiner Himmelsstraße angeführte Beispiel. Gott lästerten, so heißt es dort, all diejenigen, die den Herren nicht für allmächtig oder gerecht hielten, behaupteten, er wisse oder sehe nicht alles, sei nicht überall gegenwärtig oder achte nicht darauf, was mit den Menschen passiere, bestrafe nicht die Bösen und lasse die Guten vieles erleiden; schließlich diejenigen, die behaupteten, *er hab ratt der xxxiiii alden von den geschriben steet in der heymlikeit*.⁸² Die vierundzwanzig Ältesten sind nach der Offenbarungsvision um den göttlichen Thron versammelt und beten die Majestät an (Apoc.4,10; 19,4). 1419 hatte sich ein in etlichen Abschriften verbreitetes Gutachten der Wiener Universität, das unter dem Namen Nikolaus von Dinkelsbühl tradiert wurde, gegen einen Sonderkult für diese vierundzwanzig Ältesten gewandt. Es berichtet von einem in der Gegend um Judenburg eingewurzeltten Aberglauben, der besage, daß der Herrgott an den Quatember-Donnerstagen mit diesen Ältesten Rat halte und darüber befinde, welches Schicksal jeder

⁷⁸ (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, lib. III, pars V, dist. 6: *Item sunt quatuor modi vulgares blasphemiae nimis apud homines assueti. Primus est passim sine causa Deum negare, quasi ad singula iurando. Secundus est diabolo se reddere similiter in iurando. Tertius est turpiter et irreverenter assumere sacra membra quae Christus pro nostra redemptione suscepit, ipsumque quasi membratim enormiter lacerare. Quartus est actum illum foedissimum Deo attribuire, quod nefandissimum iuramentum multum est assuetum apud multos.*

⁷⁹ Ludolph von Sachsen: *Vita Jesu Christi*, Bd. 2, S. 784f.- Antoninus von Florenz: *Summa Theologica*, pars II, tit. VIII, cap. VII, S. 917 unterscheidet zwischen einer Blasphemie gegen die göttliche Providenz, gegen seine Allmacht und seine Gerechtigkeit. *Blasphemant aliqui Dei providentiam, qui dicunt, Deum non habere providentiam de rebus seu actibus humanis; sed omnia evenire hominibus a fortuna & casu*. Als Paradebeispiel führt er die Schriften des Epikur und die Tragödien des Seneca heran, wo Gott als jemand hingestellt würde, der sich nach dem Schöpfungsakt nicht mehr um die Menschen kümmere.

⁸⁰ Johann Nider: *Expositione Decalogi*, cap. 4, art. 1.

⁸¹ Jan Hus: *De uthlegghinge*. Cap. 60.

⁸² Stephan von Landskron: *Hymelstrasz*, fol. 41v.- Ein ähnlicher Sünden katalog von Gottesseltern findet sich in der 'Lehre von den fünf Worten', fol. 19v (vgl. WEIDENHILLER: *Untersuchungen*, S. 162ff.): Wer nicht an Gottes Mächtigkeit, Weisheit und Güte glaubt, wer nicht glaube, daß Gott alle Dinge zu jeder Zeit sieht, der ist ebenso ein Gotteslästerer wie derjenige, der an der göttlichen Güte zweifele, oder wer glaube, Gott sei so barmherzig, daß er die Sünde nicht straft, oder umgekehrt so gerecht, daß er sie nicht vergebe oder die die Meinung vertreten, Gott achte nicht auf diejenigen, die ihm dienen.

einzelne Mensch im kommenden Vierteljahr erleiden werde, und vor allem darüber, ob er sterben müsse oder leben dürfe. Scharf verurteilt das Dekret diese Auffassung, Gott bedürfe derartiger Ratgeber (*consiliarios*); sie widerspreche der Allmacht und Allwissenheit des Schöpfers. Wer sie vertrete, sei nicht allein ein Ketzer, irre nicht bloß, sondern lästere Gott (*non solum errant, sed et deum blasphemant*).⁸³ Die Bemerkung Stephans in der ‘Himmelstraße’ bezieht sich erkennbar auf dieses Wiener Gutachten und erhält daher ihr ‘Lokalkolorit’.

Insgesamt machen die allgemeinen Kategorien zur Beschreibung der Gotteslästerung eher einen artifiziellen Eindruck. Unverkennbar stand das Modell des biblischen Hiob Pate, wenn die Theologen beklagten, daß viele Menschen den göttlichen Willen verfluchten, der ihnen ihre Ernten verdarb oder ihre Kinder sterben ließ.⁸⁴ Immerhin wird man nicht leugnen können, daß sich in diesen Kategorien gleichsam anthropologisch konstante Problemlagen wie Ungerechtigkeiten, Krankheiten, Verlusterfahrung etc. spiegeln und daß derartige Kategorien somit nicht völlig an der Lebenserfahrung der Menschen vorbeigingen. Somit stellten die theologischen Begriffsbestimmungen der Blasphemie ein weitgespanntes - wenn auch weitmaschiges - Netz dar, mit dem die verschiedensten Sprechakte ‘eingefangen’ werden konnten. Sie erfüllten ihren Zweck und wurden, wie die weitere Darstellung immer wieder zeigen wird, auch angewandt.

2.2.3. Falsche Reden über Gott als Blasphemie?

Was bisher als Begriffsbestimmung der Blasphemie vorgestellt wurde, repräsentiert gewissermaßen den ‘mainstream’ der theologischen Debatte, bei dem die Gotteslästerung als Wortsünde definiert und damit klar von der Häresie abgehoben wurde. Ein Nebenstrang des theologischen Blasphemie-Diskurses wurde jedoch bisher ausgespart; seine Bedeutung wird direkt deutlich, wenn die Namen seiner Exponenten genannt werden: Augustinus und Thomas von Aquin. Hier wird die Gotteslästerung in direkte Nähe zur Ketzerei gebracht - kein Wunder, daß ein den eingefahrenen Höhenkämmen folgender Beobachter wie Leonhard Levy sich durch diese großen Namen hat irreführen lassen und darin den eigentlichen mittelalterlichen Gehalt des Blasphemie-Begriffs sehen wollte. Aber der Reihe nach.

In seiner Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen ‘Irrlehren’ hatte der Bischof von Hippo Regius die Gotteslästerung in einen engen Zusammenhang zur Häresie gerückt⁸⁵, die Blasphemie als ‘falsche Aussagen über Gott’ definiert und damit das Schwergewicht auf den intellektuellen

⁸³ KRETZENBACHER: Die “Vierundzwanzig Ältesten”, S. 594f. u. S. 598.- Vgl. darüber hinaus mit weiterer Literatur ²VL Bd. 7, S. 229-234 (André SCHNYDER) zu Otto von Passau, der um 1386 die niederdeutsche mystische Schrift ‘Die Vierundzwanzig Alten oder der goldene Thron der minnenden Seele’ verfaßte.

⁸⁴ Das Verfluchen des göttlichen Willens wegen Regen und Kälte, Krankheit oder Tod erwähnen u.a. Marquard von Lindau: Erklärung der zehn Gebote, S. 18f.; Heinrich von Friemar: Dekalogerklärung, in: GEFFCKEN: Bildercatechismus, Sp. 29; Der Spiegel des Sünders, cap. 29, S. 234 (vgl. dazu ²VL Bd. 9, 1992, S. 128-130 [Gunhild ROTH]): *Hast du ye gemurmelt wider got von kelten, hitz, regen, winde oder snees wegen, oder von kranckhey, armuot oder deyner kind oder freünd tods wegen, oder das du nit leiplich erben habest. Oder hast gemurmelt wider got das es den boesen wol vnd den frommen vbel vnd truesaelig geet, das alles heyst gotzlesterung in got vnd den namen gots eitel gebrunchet.*

⁸⁵ Dieser Zusammenhang wurde allerdings nicht erst in den Dogmenkämpfen des 4. Jahrhunderts hergestellt, sondern entwickelte sich schon - etwa durch Justin und Hippolyt - in der Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen des 2. Jahrhunderts (vgl. LEVY: Treason against God, S. 78ff. und MERKEL: Gotteslästerung, Sp. 1199f.).

Irrtum gelegt.⁸⁶ Natürlich wurden diese Gedanken im Mittelalter aufgegriffen.⁸⁷ Auch Alexander von Hales hatte diese Begriffsbestimmung in sein System zu integrieren versucht.⁸⁸ Entschiedener in der Tradition des Augustinischen Blasphemieverständnisses stand jedoch die 'Summa Theologica' des Dominikaners Thomas von Aquin (†1274).⁸⁹ Er verortet dementsprechend die Blasphemie auf den ersten Blick in einem ganz anderen Koordinatensystem.⁹⁰ Während die Erörterung über Injurien ihren Platz im Kontext anderer rechtserheblicher Delikte wie Betrug oder Diebstahl findet (II-II, quaest. 72ff.), schließen die Kapitel über die Gotteslästerung direkt an seine Erwägungen über Unglauben, Apostasie und Ketzerei an (II-II, quaest.13). Damit ist der direkte Bezug zu den anderen Wortsünden gekappt, während die Häresiefrage in den Mittelpunkt rückt. Infolgedessen lautet Thomas' Ausgangsfrage, ob die Gotteslästerung im Gegensatz zur *confessio fidei*, zum Bekenntnis des Glaubens stehe. Dabei benutzt er in der ersten Proposition die Definition der 'Summa Halensis', um sich von ihr abzusetzen. Weil die Blasphemie danach als eine gegen die Ehre Gottes gerichtete Schmähung verstanden werde, scheine sie mehr auf eine Böswilligkeit gegen Gott als auf Unglauben (*magis ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem*) hinauszulaufen.⁹¹ Gegen diese Begriffsbestimmung und andere Argumente setzt der Dominikaner eine eigene, sehr allgemeine Definition: Der Ausdruck Lästerung scheint das Absprechen einer überragenden Güte

⁸⁶ Die zentralen Aussagen zur Blasphemie finden sich in seiner Schrift 'contra mendacium', die von LEVY übrigens nicht herangezogen worden ist. Sie ist an einen gewissen Consentius gerichtet, mit dem sich Augustinus im Kampf gegen die manichäische Bewegung der Priszillianer einig weiß. Differenzen aber gibt es in der Methode der Bekämpfung. Consentius vertrat nach Augustinus' Darstellung die Position, man dürfe die Anhänger dieser Häresie unter Vorspiegelung falscher Tatsachen, etwa auch durch Lob für ihre Lehre, aus der Reserve locken und gleichsam 'enttarnen'. Augustinus ist hier dezidiert anderer Auffassung. Es sei ja gerade die falsche Auffassung der Priszillianer, daß man Fremden gegenüber unbedenklich lügen dürfe, wenn man im Herzen an der Wahrheit festhalte. Demgegenüber brandmarkt er in immer neuen Wendungen die Anwendung der Lüge zur Durchsetzung der Wahrheit. Eines seiner Hauptargumente: Durch die vorgetäuschte Annahme der Irrlehren des Priszillian würden dessen Gotteslästerungen gleichsam verdoppelt. Denn daß es sich bei diesen Lehren um Blasphemie handelt, daran läßt der Kirchenvater keinen Zweifel: *Priscillianista dicit, quod anima sit pars dei eiusdem cuius est ille naturae atque substantiae. magna haec est et detestanda blasphemia. sequitur enim, ut dei natura capituetur, decipatur, fallatur, conturbetur atque turpetur, damnetur atque crucietur* (Augustinus: Contra mendacium, V. 8, S. 479f.). Und die blasphemischen Äußerungen des rechtgläubigen Christen seien wesentlich verwerflicher als diejenigen des Irrgläubigen: Jener lästere unwissentlich, dieser wissentlich, jener gegen sein Wissen, dieser aber gegen sein Gewissen; der Priszillianer habe wenigstens noch den Willen, die Wahrheit zu sagen. Gleich also, welche guten Absichten mit der Vortäuschung falscher Tatsachen auch immer verbunden sein mögen, sicher sei nur eins: Man werde durch die Lüge zu Gotteslästerern (*dei blasphematores*) (ebd. S. 480f.). Auf die unbedingte Verwerflichkeit der Gotteslästerung kommt Augustinus gegen Ende seiner Schrift, nach der Durchmusterung vieler potentieller Gegenargumente noch einmal zurück. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam wurden vor allem seine Erörterung über die Paralleltät bzw. den Vergleich zwischen dem Meineid (*perjuriium*) und der Blasphemie (ebd. XIX, 39, S. 523f.). Es gebe keine Grund, warum jemand falsch schwören oder, was noch verwerflicher sei (*quod est execrabilius*), warum Gott gelästert werden solle (*cur deus debeat blasphemari*). Schließlich sei es nicht so, daß man ihn nicht lästere, wenn man ihn lügenhaft schmähe (*non enim quia per mendacium blasphematur, ideo non blasphematur*). Ähnliches gelte für den Meineid. Schlimmer aber sei die Gotteslästerung als der Meineid, weil man dabei Gott als Zeugen für die Unwahrheit anrufe, während man bei der Blasphemie von Gott selbst Falsches sage (ebd. S. 524: *ideo autem peius est blasphemare quam peiorare, quoniam peiorando falsae rei adhibetur testis deus, blasphemando autem de ipso falsa dicuntur deo*).

⁸⁷ Rezeption etwa bei Petrus Lombardus: Collectanea in Epist. S. Pauli, cap. 4, Sp. 208, der als Folgen des Zornes u.a. auch benennt *blasphemia, quae fit in Deum vel in sanctos: blasphemia est per quam de Deo falsa dicuntur*.

⁸⁸ In seinen Fußstapfen ebenso Stefan Bodecker: De decem praeceptis, fol. 93ra.

⁸⁹ Obwohl er den zentralen Satz des Kirchenvaters nur in anderem Zusammenhang und auch dann nicht vollständig wiedergibt, vgl. Thomas von Aquin: Summa Theologica, II-II, quaest. 13, art. 4 (Bd. 15, S. 263).- Klarer noch benutzt die zwischen 1268 und 1274 (vielleicht z.T. von seinen Schülern) vollendete Summa Theologica des Albertus Magnus (†1280) die Augustinische Definition als Fluchtpunkt. Sie ist allerdings in ihrer ganzen Behandlung des Themas eher traditionalistisch orientiert, indem sie die Blasphemie im Rahmen der allgemeinen Erwägungen über die Sünden gegen den Heiligen Geist abhandelt (tract. 23, quaest. 140, membrum 3, art. 1, S. 474).

⁹⁰ Vgl. zu den Wortsünden im Werk des Aquinaten, auch zu den Gliederungsunterschieden im Vergleich zur 'Summa Halensis', CASAGRANDE/VECCHIO: Les péchés de la langue, S. 153ff.

⁹¹ Diese und die folgenden Zitate nach Thomas von Aquin: Summa Theologica, II-II, quaest. 13, art. 1, S. 255-258.

und insbesondere der göttlichen zu bedeuten (*quod nomen blasphemiae importare videtur quamdam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et praecipue divinae*).⁹² Gott aber sei die Wesenheit wahrer Güte selbst (*Deus autem ... est ipsa essentia verae bonitatis*). Wer auch immer Gott etwas beilege, was ihm nicht zukomme oder umgekehrt etwas leugne, was ihm zukomme - hier bezieht sich der Autor auf die zuvor angeführten drei 'species' der Blasphemie -, mindere die göttliche Güte (*derogat divinae bonitati*).

'Derogatio excellentis bonitatis divinae' - auch dieser Definition der Gotteslästerung war eine große Zukunft beschieden.⁹³ Doch die Abstraktion und universelle Anwendbarkeit dieser Formel hatten, wie bereits angedeutet, ihren Preis; derart blutleere Definitionen trugen zwar dem scholastischen Systematisierungstreben Rechnung, doch gleichzeitig kaum zum allgemeinen Verständnis und zur praktischen Verwendbarkeit des Explanandums bei.⁹⁴ Die Präzisierungen, die der 'Doctor Angelicus' selber seiner Generaldefinition unmittelbar hinzufügt, sind zunächst kaum dazu angetan, diesen Mangel zu beheben. Er differenziert zwischen bloßer verstandesmäßiger Meinung und leidenschaftlicher Verwünschung; erfolge die Absprechung der guten göttlichen Eigenschaften *secundum intellectum*, also innerlich, dann handele es sich um *cordis blasphemiam*, erfolge sie *secundum affectum*, also äußerlich, um *oris blasphemiam*. In beiden Fällen widerspreche die Blasphemie dem Glaubensbekenntnis. Deutlich also verschoben diese Erwägungen das Koordinatensystem der Blasphemie; isoliert vom System der Zungensünden, verliert sie "sa spécificité verbale"⁹⁵ und scheint sich wieder zu einer allgemeineren und zugleich diffuseren Chiffre des Unglaubens zu erweitern.

Das allerdings ist nicht die ganze Wahrheit: Der Autor selbst scheint die angesprochenen Probleme gespürt zu haben, denn er setzt im Dialog mit seiner ersten *Propositio* und damit zugleich mit der Definition der *Summa Halensis* den Akzent wiederum ein wenig anders. Diejenigen, so führt er aus, die Schmähereien gegen Gott vorbrächten, würdigten die göttliche Güte nicht allein im Hinblick auf ein falsches Verständnis herab, sondern auch durch den boshaften Willen, indem der Gotteslästerer, so gut er kann, die göttliche Ehre abspricht und hemmt. Und dies sei, so Thomas, *blasphemia perfecta*.⁹⁶ Anders gesagt: Zu einer Blasphemie im Vollsinn gehört also durchaus der Sprechakt der intentionalen ehrverletzenden Schmäherei. Und so ist es durchaus kein Widerspruch zu seiner vorherigen Begriffsbestimmung, wenn der Aquinate im weiteren Verlauf seiner Erörterungen genau diesen Tatbestand noch einmal besonders hervorhebt.⁹⁷

Trotz eines universelleren und zugleich unspezifischeren Ausgangspunktes gelangt Thomas von Aquin so im Verlauf der Analyse zu einer Position, die mit dem Verständnis von der Blasphemie als Ehrverletzung gegen Gott zumindest nicht unvereinbar war. Derartige Akzentverschiebungen

⁹² Ebd. S. 256. Auch hier wird sichtbar, daß sich der Terminus Blasphemie nicht allein auf Gott beziehen muß.

⁹³ Vgl. z.B. Johann Nider: *Expositio Decalogi, Secundum Preceptum*, cap. 4, art. 1 (ohne Paginierung): *blasphemare est bonitati et excellentie praecipue divinae derogare seu conuitiari*; Johann Geuß: *De vicijs linguae*, fol. 105rb.

⁹⁴ Nichts belegt diese Behauptung besser als die Lektüre der trockenen und langatmigen Ausführungen des Johannes Geuß über die Blasphemie im Traktat über die Zungensünden.

⁹⁵ CASAGRANDE/VECCHIO: *Les péchés de la langue*, S. 176.

⁹⁶ Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, II-II, quaest. 13, cap. 1 (Bd. 15, S. 257): *Ad primum ergo dicendum quod ille qui contra Deum loquitur convicium inferre intendens, derogat divinae bonitati, non solum secundum falsitatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis et impediens pro posse divinum bonorem. Quod est blasphemiam perfecta.*

⁹⁷ Wenn Thomas von Aquin (ebd. art. 3, S. 262) postuliert, der Blasphemiker beabsichtige eine Schädigung der Ehre Gottes: *blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino.*

werden in der Rezeption seiner Lehre manchmal noch sinnfälliger.⁹⁸ Die vom Pariser Dominikaner Laurenz von Bois ca. 1280 kompilierte Summe der Tugenden und Laster geht zwar von der Augustinischen Definition der Blasphemie als falscher Glaube oder falsche Rede über Gott aus, beharrt aber besonders auf der verbalen Verächtlichmachung Gottes als eigentlichem Begriffskern.⁹⁹ Eine eigenwillige Adaptation findet sich in der Poenentialsomme des Johannes von Erfurt. Er definiert Blasphemie nicht als *falsa*, sondern als *mala dicuntur de deo vel de sanctis*. Unvermittelt ist hier also das falsche durch das schlechte Reden ersetzt worden! Auch das ist, näher besehen, gut augustinish, denn der Franziskaner verweist hier auf ein Wort des Kirchenvaters, das sich in einem Text findet, der sich mit den Manichäern auseinandersetzt.¹⁰⁰ Diese Definition ist seltsamerweise, soweit ich sehe, in der einschlägigen pastoraltheologischen Diskussion weit weniger verarbeitet worden als die oben genannte - umso bemerkenswerter, daß Johannes die Gelegenheit ergriff, unter Berufung auf die patristische Autorität den Gegensatz zwischen falschem Reden und schmählichem Reden abzuschleifen. Andere Autoren scheinen den latenten Widerspruch erst gar nicht wahrgenommen zu haben. Das 'Buch der Tugenden' z.B., ein wahrscheinlich zu Beginn des 14. Jahrhunderts im Umkreis der Straßburger Dominikaner konzipiertes Kompendium, das sich sehr eng an die Thomistische Summe anlehnt, folgt ihr in der Verortung der Blasphemie im Kontext des Unglaubens, definiert jedoch, wie gesehen, diese Sünde kurz und bündig als Scheltrede gegen Gott.¹⁰¹

Wie sehr die Thomistische Blasphemie-Konzeption in der Rezeption nachfolgender Generationen mit dem oben beschriebenen 'mainstream' zu harmonisieren versucht wurde, zeigt schließlich der große und wirkmächtige Abschnitt 'de blasphemia' des früher fälschlich dem Vincenz von Beauvais zugeschriebenen 'Speculum Morale' eines anonymen Autors des 14. Jahrhunderts.¹⁰² In vielerlei Hinsicht lehnt sich Pseudo-Vincenz an die Summe des Aquinaten an, den er bisweilen wörtlich zitiert; auch daß auf einen allgemeineren Abschnitt, wo neben der *blasphemia oris* auch die *blasphemia cordis, scripture* bzw. *operis* abgehandelt wird, ein spezieller Abschnitt über *blasphemia proprie dicta* (dist.9) folgt, erinnert an die Aussonderung einer *blasphemia perfecta* beim Aquinaten. Allerdings verankert der Autor die Blasphemie wiederum konsequent im Umfeld der Wortsünden. Darüber hinaus gleichen sich die Definitionen in den verschiedenen Abschnitten derart, daß diese Abschnitte objektiv sinnlos geworden sind und ihre Existenz nur von den verschiedenen Traditionslinien her zu erklären ist. Überall bildet die 'Schmähere' gegen Gott den Kern der Begriffsbestimmung.¹⁰³ Bei Lichte besehen, so läßt sich resümieren, hat der Versuch des Aquinaten,

⁹⁸ Das läßt sich z.B. bei Antoninus von Florenz (Summa Theologica, pars II, tit. VIII de invidia, cap. VII: De blasphemia, S. 916) beobachten, der Thomas von Aquin in seiner allgemeinen Begriffsbestimmung ebenso folgt wie in der besonderen Akzentuierung der vorsätzlichen Ehrverletzung Gottes: *Item sciendum, quod ille, qui loquitur contra Deum, convitium inferre intendens, ut quum dicit, sit maledictus Deus, & huiusmodi, derogat divinae bonitati, non solum contra veritatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis, & impediens pro posse divinum honorem, quod est perfecta blasphemia.*

⁹⁹ Book of Vices and Virtues, S. 67. Vgl. zur 'Somme le Roi' NEWHAUSER: The treatise of vices and virtues, S. 141f.

¹⁰⁰ Johannes von Erfurt: Summa Confessorum, I.3.5, S. 91 (*secundum Augustinum li. de vera religione*). Die Begriffsbestimmung des Augustinus: De Moribus Manichaeorum, lib. 2, cap. 20, S. 106, im Zusammenhang: *Est autem blasphemia, cum aliqua mala dicuntur de bonis. Itaque iam blasphemia non accipitur nisi mala verba de deo, de hominibus namque dubitari potest, deus vero sine controuersia bonus est.*

¹⁰¹ Das 'Buch der Tugenden', I.1.2.3, S. 39.

¹⁰² (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: Speculum Morale, lib. III, pars V, dist. 6-11, im Anschluß an 'de contumelia' (dist. 4) und 'de maledictione' (dist. 5); alle diese Wortsünden werden als 'Töchter des Zorns', eines der sieben Kardinallaster, eingeordnet.

¹⁰³ Allgemeine Definition (dist. 6): *...contumeliosa verba contra dei bonitatem vel sanctorum reverentiam...* Definition der 'blasphemia oris' (ebd.): *...ex corde peruerso pergreditur in verba contumeliosa contra deum.* Definition der 'blasphemia proprie dicta' (dist. 9): *verba contumeliosa contra deum vel sanctos.* CASAGRANDE/VECCHIO: Le péchés de la langue, S. 176,

den Blasphemiebegriff weiter und allgemeiner zu definieren, trotz einer durchaus ansehnlichen Rezeption seiner Ausführungen keine wirkliche Durchschlagskraft entwickelt. Allenfalls ließe sich sagen, daß hier ein Begriffspotential sichtbar gemacht worden ist, das von Fall zu Fall, etwa in der Debatte um Häresie, zu aktualisieren war. Aber für die praktischen Bedürfnisse der Pastoraltheologie erwies sich eine engere und konkretere Füllung des Terminus Blasphemie offenbar als fruchtbarer.

2.2.4. Exkurs: Blasphemie-Vorwürfe gegen Häretiker

Die Analyse der Positionen von Augustinus und Thomas hat gezeigt, daß die Grenzmarkierung zwischen Blasphemie und Häresie bisweilen undeutliche Konturen annahm - eine Tatsache, die sich aus der sachlichen Überschneidung zwischen 'falschen' und 'schlechten' Reden fast zwangsläufig ergibt: Schmähungen Gottes transportieren in der Regel 'falsche' Informationen über ihn, und umgekehrt erscheinen häretische Äußerungen dem Rechtgläubigen schnell böswillig und lästerlich.¹⁰⁴ Der Grat zwischen beiden Modi des Redens war schmal, aber er war trotzdem deutlich erkennbar. Spätestens seit Guillaume Peyraut wurde diese Differenz von den zeitgenössischen Theologen explizit benutzt, um das Sündengewicht der Blasphemie ins rechte Licht zu rücken: Denn diese scheine gegenüber der Häresie die schwerere Sünde darzustellen, so der Dominikaner: Ein Ketzer rede falsch über Gott, was ihm jedoch wahr zu sein dünke, ein Lästerer dagegen redet schlecht über Gott, obwohl er wisse, daß er sich damit schwer versündige.¹⁰⁵ Man könnte das Problem modern auch in der Terminologie der Sprechakttheorie reformulieren: Wer den Akzent auf 'falsche' Reden gegen Gott legte, betonte den 'lokutionären' (Aussage-) Aspekt der Äußerung; dadurch wurde die Differenz zwischen Häresie und Blasphemie tatsächlich tendenziell eingeebnet. Wer nachdrücklich das 'schlechte' Reden hervorhob, stellte den 'illokutionären' Aspekt in den Vordergrund, betonte den Sprechakt der Beleidigung Gottes (der selbstverständlich auch eine lokutionäre Dimension beinhaltet!) und besaß somit ein sinnvolles (wenn auch durchlässiges) Abgrenzungskriterium zur Ketzerei. Die Mehrzahl der Theologen entschied sich für den zweiten Weg. Und auch die Auswertung der Rechtsquellen wird zeigen, daß sich in aller Regel kein praktisches Abgrenzungsproblem ergab. Es bestanden offenbar allgemein akzeptierte Normen oder zumindest Konventionen der Zurechnung.

Wenn sich auch der Hauptstrang des Blasphemie-Diskurses abseits der Häresie entfaltete, so kann es nach dem Gesagten doch sinn- und reizvoll sein, dem Stellenwert des Gotteslästerungs-Vorwurfs im Kontext der Ketzerei nachzuspüren. Daß ihm keine zentrale Bedeutung zukommt,

charakterisieren sein Werk als Versuch einer Synthese aller existierenden Definitionen der Blasphemie; vgl. zum Werk ebd., S. 108f.

¹⁰⁴ (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, lib. III, pars V, dist. 6 benennt in einer (kurzen) Passage seines Kapitels 'de blasphemia' als eine Sonderform explizit die *blasphemia scripture, ut in libris hereticorum*, weist auf die Beispiele der Lehren des Arius oder der Manichäer hin und benennt als biblische Referenz die gotteslästerliche Bestie der Apokalypse (8), die die Ketzer bezeichne.

¹⁰⁵ Peyrardus: *Summa*, fol. 129va; vgl. ähnlich Nikolaus von Dinkelsbühl: *Von den czechen poten*, S. 565; Bernardino von Siena: *De orrendo peccato blasphemiae* art. I, cap. 3, S. 8; Ulrich von Pottenstein: *Auslegung*, fol. 98ra: *Gotes schelten ist als pöz zu schätzen als keczerey, wann ain keczter, der wenet, das sey war, das er gelaubet, aber ain schelter redet willichleich wider sein gewissen von got, daß nicht zu reden ist vnd auch wol wais, das es nicht war ist.*- Selbst Autoren, die Thomas' Definitionen zum Teil rezipieren, verschieben den Akzent wieder vom falschen auf das schlechte Reden, vgl. *Book of Vices and Virtues*, S. 67; Johannes von Erfurt: *Summa Confessorum* I.3.5., S. 91; *Das Buch der Tugenden*, I.1.2.3., S. 39; Antoninus von Florenz: *Summa Theologica*, pars II, tit. VIII, cap. VII, S. 916.

legt schon ein Blick in das entsprechende Kapitel der Summa Theologica des Thomas von Aquin (II-II, q.11) nahe, wo er nicht vorkommt. Was einen Häretiker vor allem ausmacht, ist seine *superbia*, die am Beginn seiner irrigen, von der kirchlichen Lehrmeinung abweichenden Interpretation des Glaubens steht und die den Grund für sein hartnäckiges Beharren auf der falschen Wahl bildet.¹⁰⁶ Dennoch bringt schon der flüchtige Blick in Berichte über konkrete Häretiker und auf die Praxis der Ketzerverfolgung Belegstellen für die Verwendung von Termini wie ‘blasphemare’, ‘blasphemus’ o.ä. Idealtypisch lassen sich hier m.E. zwei Modi der Benutzung des Blasphemie-Begriffes im Kontext der Ketzerei beobachten.

Zum einen werden Häresien in einem sehr allgemeinen Sinn als gotteslästerlich bezeichnet. Dieser Begriffsgebrauch hebt nicht auf konkrete Merkmale der Glaubensabweichler ab, sondern stellt gleichsam ein allgemeines Charakteristikum dar. Raoul Glaber berichtet z.B. über die Ketzer von Orléans (1019/22), diese seien freiwillig ins Feuer gesprungen in dem Glauben, es könne ihnen nichts anhaben. Schon vom Feuer erfaßt, riefen sie, sie seien *arte diabolica* aufs schändlichste getäuscht worden und würden nun, weil sie vom Herren des Universums schlecht gedacht hätten, wegen dieser ihm zugefügten Blasphemien mit zeitlicher und ewiger Strafe gemartert.¹⁰⁷ In einem Brief des Utrechter Domkapitels an den Kölner Erzbischof Friedrich I. (ca. 1112/4) wird der Ketzer Tanchelm von Antwerpen als Antichrist und als *pertubator et blasphemator ecclesiae Christi* bezeichnet.¹⁰⁸ Petrus Venerabilis (†1158) beschwört in der Vorrede zu seiner Schrift gegen Peter von Bruys das Ziel, daß *omnium haereticorum blasphemias expurgaret*.¹⁰⁹ In seiner zwischen 1179 und 1202 verfaßten Auseinandersetzung mit den Ketzern seiner Zeit warnte Alain de Lille vor allem vor den Waldensern, den Wölfen im Schafspelz, die ohne Autorisierung der römischen Kirche ihre Predigten hielten. Unter Bezug auf den zweiten Timotheusbrief (3,1-7), wo die Menschen der letzten Tage unter anderem als selbstsüchtig, habgierig, großtuerisch, überheblich, lieblos und blasphemisch beschrieben werden, bezeichnet er auch die Waldenser als *blasphemi in Deum per haereses*.¹¹⁰ Die Reihe ließe sich fortsetzen.¹¹¹ Ihre Signifikanz ist begrenzt, denn die Blasphemie findet meist nur en passant und eingereiht in andere stigmatisierende Merkmale Erwähnung. Sie ist nur ein Baustein eines stigmatisierenden Szenariums, das die Vertreter der Rechtgläubigkeit von den Ketzern entwerfen.¹¹² Dieses Szenarium eignete sich überdies als Hilfsargument für eine harte Bestrafung möglicher Ketzer. So plädierte Thomas für Todesurteile gegen Ketzer auch für den Fall, daß sie keinen Schaden für die Gemeinschaft darstellten: “because they are blasphemers against God, because they observe a false faith”.¹¹³

¹⁰⁶ Hierzu klassisch GRUNDMANN: Der Typus des Ketzers, S. 316.

¹⁰⁷ Ketzer und Ketzerbekämpfung, S. 11: ... *ob hanc ab eisdem inlatam ei blasphemiam illos temporali atque aeterna ultione torqueri*.

¹⁰⁸ Ebd. S. 15.

¹⁰⁹ Petrus Venerabilis: Contra Petrobrusianos Hereticos, S. 4; vgl. Heresies of the High Middle Ages, S. 120.

¹¹⁰ Alanus ab Insulis: De fide catholica, Sp. 380; vgl. Heresies of the High Middle Ages, S. 219.- Vgl. in ähnlichem Sinn die Widerrufformel von Waldensern aus dem Jahr 1208, ebd. S. 224.

¹¹¹ Vgl. etwa die Rede von den Gotteslästerungen der Häretiker im ‘Manifest’ des Prager Inquisitors Colda (ca.1321/2), PATSCHOVSKY: Anfänge, Nr. 20, S. 121.- Ein Grenzfall zur zweiten Gruppe von Blasphemie-Nachweisen ist die Qualifizierung von Ketzerlehren als “blasphemisch” in einem 1145 verfaßten Brief an den Papst aus der Diözese Lüttich, vgl. Heresies of the High Middle Ages, S. 141.

¹¹² Signifikant ist die Tatsache, daß sich derartige Äußerungen im 11. und 12. Jahrhundert häufen, als es noch nicht zu einer Ausdifferenzierung des Blasphemie-Diskurses gekommen war.

¹¹³ Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi, ed. Marie Fabien MOOS (Paris 1947-56, 4. vols. in 3), IV, d. 13, qu. 2, art. 3, no. 160, S. 569, zitiert hier nach LEVY: Treason against God, S. 113.

Auch die zweite, prägnantere Variante der Verwendung des Blasphemie-Vorwurfs findet sich bereits vor dem Ende des 12. Jahrhunderts, im Grunde schon bei Augustinus. Hierbei geht es um die Brandmarkung bestimmter Elemente ketzerischer Aktivitäten als gotteslästerlich. Sie begegnet uns z.B. in der Anfrage des Bischofs von Châlons-sur-Marne über einige häretische Bauern in seiner Diözese an den Lütticher Bischof Wazo (ca. 1040/50). Dessen Antwort, die bekannte Mahnung zur Duldung des Unkrautes unter dem Weizen, interessiert hier weniger als die Charakterisierung der Ketzer. Darin heißt es unter anderem, die Manichäer glaubten, ihr Stifter Mani sei eine Inkarnation des Heiligen Geistes (*quasi nihil aliud sit Manis nisi Spiritus Sanctus*). Damit seien sie *incidentes in illam blasphemiam, quam iuxta Veritatis vocem et hic et in futuro impossibile est remitti*.¹¹⁴ Der Verweis auf die nicht wieder gutzumachende Sünde gegen den Heiligen Geist (Matt. 12, 31) dient in diesem Zusammenhang sicher auch dazu, die Ketzer insgesamt abzuwerten. Mit der prätendierten Selbstvergottung des Mani wird jedoch ein präziser Tatbestand als gotteslästerlich qualifiziert.

Zukunftsweisend ist noch ein anderer Aspekt dieser Aussage: Sie bezieht sich auf ‘manichäische’ Ketzer, mithin auf eine Gruppe, die, was ihre Lehren (wenn auch nicht immer ihre Lebensweise) betraf, die größte Distanz zur Orthodoxie aufwies.¹¹⁵ Einige Aspekte dieser Lehren mußten von den Vertretern der Rechtgläubigkeit geradezu als Gotteslästerung empfunden werden. So wird in einem Bericht über das Vorgehen gegen die Katharer in Toulouse im Jahre 1178 auch über Zeugenaussagen gegen zwei Häresiarchen berichtet. Sie machten u.a. die Gültigkeit der Sakramente von der Würdigkeit des Spenders abhängig und lehnten die Kindertaufe ab, so heißt es, um dann anzuschließen, sie hätten viele andere Blasphemien gegen Gott, die Heilige Kirche und den katholischen Glauben ausgestoßen, die wegen ihrer abscheulichen Abnormität besser mit Schweigen übergangen würden.¹¹⁶ Bleibt an dieser Stelle noch unklar, ob die Haltung zur Taufe als ‘lästerlich’ angesehen wurde oder ob tatsächlich weitere, ungenannte Äußerungen gemeint sind, so sind andere Quellen weniger zurückhaltend. Sie zeigen, daß nicht allein vorsätzlich eine Um- und Mißdeutung katharischer Riten und Gebräuche als ‘blasphemisch’ vorgenommen wurde¹¹⁷, sondern daß die dogmatischen Unvereinbarkeiten von den Katharern selbst provokativ und bewußt verletzend gegen die Orthodoxie formuliert wurden. Berühmt ist etwa jene spöttische Bemerkung der Katharer, der Körper Christi müsse, selbst wenn er so groß wie die Alpen gewesen wäre, schon lange von allen Kommunikanten verzehrt worden sein; Petrus von Vaux-de-Cernay etikettiert derartige Despektierlichkeit 1213 ausdrücklich als Gotteslästerung.¹¹⁸ Als blasphemische Äußerungen bezeichnet der adelige Autor Salvo Burci 1235 in seinem Antiketzer-Traktat ‘Supra Stella’ die Beleidigungen gegen die Kirche als ‘Hure’, ‘Schlangengrube’ oder ‘wilde Bestie’.¹¹⁹ Völlig im Übereinklang mit den pastoraltheologischen Definitionen der Blasphemie befindet sich schließlich der vormalige Katharer und Dominikanerinquisitor Rainerius Sacconi, der 1250 seine ‘Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno’ verfaßte. Als blasphemisch nennt er die

¹¹⁴ Anselmi Gesta episcoporum Leodiensium, S. 226; vgl. Heresies of the High Middle Ages, S. 90.

¹¹⁵ BORST: Katharer, S. 110ff.

¹¹⁶ *Alii autem dicebant, se ab eis audisse baptismum parvulis non prodesse, et alias quamplures contra Deum et sanctam ecclesiam atque catholicam fidem blasphemias protulisse, quas pro abominalili earum enormitate tacere utilius est quam referre*, Roger de Hovenden: Chronica, S. 153; vgl. Heresies of the High Middle Ages, S. 198.

¹¹⁷ Wie KOLMER: Ad capiendas vulpes, S. 158 mit Anm.157 in den Akten Inquisitors Petrus Seila, der 1241/42 in der Gegend des Quercy ermittelte, beobachtete.

¹¹⁸ Heresies of the Middle Ages, S. 238f. Dieser Ausspruch wurde auch Friedrich II. zugeschrieben (KANTOROWICZ: Kaiser Friedrich der Zweite, S. 554).

¹¹⁹ Ebd. S. 271.

Auffassungen eines Häresiarchen mit Namen Johann de Lugio von Bergamo, der zwischen einem guten und einem bösen Gott unterscheidet und Gott somit nicht für allmächtig halte.¹²⁰

Auch in den 1318-1325 erstellten Inquisitionsakten von Bischof Jacques Fournier, des nachmaligen Papstes Benedikt XII., die uns außergewöhnlich dichte Informationen über eine Spätphase der südfranzösischen Katharerverfolgung vermitteln, ist in präzisen und sehr konkreten Zusammenhängen von Gotteslästerung die Rede. So berichtet Arnaldus Circredi von Ax über den Häretiker Raimund de Castelnau, den er begleitet, aber auch der Inquisition verraten hatte: Dieser habe ihn als Judas den Verräter, der Gottes Sohn verraten habe, bezeichnet, *vocans se Dei Filium*, ebenso als Pharisäer, Sohn des Teufels und Viper. Vor allem habe er vom Papst, dem König, dem Bischof und dem Inquisitor von Carcassonne als vier Teufeln gesprochen, die die Welt regierten, und viele andere Gotteslästerungen ausgesprochen.¹²¹

Ist es hier möglich, daß das Etikett der Gotteslästerung vom Notar als Sammelbezeichnung dem Verhörten gleichsam in den Mund gelegt worden ist, so verhält es sich bei der nächsten Geschichte anders. Es handelt sich dabei um ein Gespräch mehrerer Männer, das drei Jahre zuvor in Tinhac stattgefunden hatte und das sich um die 'Zeugung Gottes' gedreht hatte. Im Verlauf der Unterhaltung, so berichten die Zeugen Ramundus Seguini und Arnaldus Laufre, habe der Ketzer Ramundus de Area (Bor de Tinhaco) die Frage gestellt, ob er wisse, wie Gott gemacht worden sei. Mit der frommen Antwort des Zeugen Seguini unzufrieden, habe er mit Worten und Gesten (er schlug mit der einen auf seine zur 'Vulva' geformten anderen Hand) deutlich gemacht, daß seiner Meinung nach Gott wie jeder andere Mensch durch den sexuellen Verkehr zwischen Mann und Weib geschaffen worden sei. Gerade die profane Geste und die herabsetzende Rede machten die gotteslästerliche Dimension einer Äußerung aus, die durch ihre implizite Leugnung der Trinität zugleich häretischen Charakter besaß. Die Worte wurden von den Inquisitoren folgerichtig als *verba hereticalia et blasphemia* charakterisiert. Der Zeuge Seguini will ihnen natürlich heftigst widersprochen und Ramundus verkündet haben, er verdiene den Tod; ja Arnaldus gibt dessen Aussage sogar so wieder, daß er wegen seiner Gotteslästerungen gesteinigt werden müsse.¹²² Ramund de Area selbst nimmt in seinem Geständnis kein Blatt vor den Mund, wie er überhaupt gesteht, zwölf Jahre lang dem falschen Glauben angehangen zu haben. Zu dem, was die Zeugen über seine Reden zu Protokoll gegeben hatten, fügt er hinzu, zu jener Zeit nicht an die jungfräuliche Empfängnis Mariens, sondern an die Schwängerung durch Joseph geglaubt zu haben; allerdings hätte Ramundus Seguini ähnliche Reden geführt.¹²³

¹²⁰ Ebd. S. 341.

¹²¹ Le Registre d'Inquisition II, S. 78f.: *Dixit etiam quod quatuor magni dyaboli erant in mundo qui regebant et gubernabant mundum, scilicet dominus Papa, qui erat maior dyabolus, et ipsum vocabat Sathanam, et dominus rex Francie erat secundus dyabolus, et episcopus [...] tertius, et dominus inquisitor Carcassonne erat quartus. Et multas alias blasphemias dicebat*; vgl. LEROY LADURIE: Montaillou, S. 43.

¹²² Die Aussage von Seguini (ebd. Bd. II, S. 120): *"Et scis tu qualiter fuit factus Deus?"*, et ipse respondit quod nesciebat aliter, nisi quod credebatur quod factus fuerat bono modo ut nos salvaret, et vertens verba sua ad dictum Ramundum, dixit: *"Et tu scis qualiter Deus factus fuit?"*, et dictus Ramundus respondit: *"Ego dicam tibi: factus fuit 'foten e mardan'"*, et hoc dicens percussit unam manum suam cum alia, et ipse, ut dixit, respondit dicto Ramundo quod male dicebat, et quod propter predicta verba deberet occidi. Andere Akzente im - angeblich nur aus dem Hörensagen schöpfenden - Bericht des Arnaldus Laufre (ebd. S. 126): Auf die Frage nach der Herkunft Gottes habe Bor de Tinhaco geantwortet, *quod factus fuit Deus "masan e foten, aysbi co nos"*, percussiendo unam volvam manus sue cum alia, id est quod Deus per coitum hominis et mulieris factus fuerat sicut et alii homines. Et Ramundus Seguini respondit, quod parum erat quod ipse cum fossorio quem tenebat non percussiebat caput dicti Ramundi, quia lapidari deberet propter blasphemiam quam dixerat.

¹²³ Ebd. II, S. 132: Er habe tatsächlich behauptet, *quod Dominus Ihesus Christus factus fuerat "foten e mardan"*, intelligens quod ex coitu hominis et mulieris factus fuerat dominus Ihesus Christus sicut communiter omnes alii homines generantur, et fiunt, et, ut

Die Inquisitionsprotokolle des Jacques Fournier legen die präzisen Bedeutungen des Blasphemie-Vorwurfs gegen die Katharer offen, zeigen aber zugleich die insgesamt periphere Bedeutung des Vorwurfs der Gotteslästerung im Kontext der Ketzerverfahren. Pointiert zugespitzt: Ketzer waren nicht immer zugleich Blasphemiker, aber ihnen wurden lästerliche Äußerungen zugeschrieben. Aus der Sicht frommer Kirchenmänner schien es nur zu verständlich, daß dem Kardinallaster des ketzerischen Hochmutes (*superbia*) auch alle Arten loser und böswilliger Reden entspringen konnten.¹²⁴ Die zitierten Quellen lassen aber auch erkennen, daß es sich nicht lediglich um falsche Zuschreibungen handelte; die Bauern des Sabarthès polemisierten ebenso wie andere Ketzer in bewußt schmähernder Form gegen die christliche Orthodoxie. Natürlich zielten diese Schmäherden nach ihrem eigenen Verständnis nicht auf die Ehre Gottes, sondern auf die Dogmen, Gebräuche oder die Amtsträger der pervertierten römischen Kirche. Konsequenz zu Ende gedacht, könnte diese Position darin münden, daß der Spieß umgedreht und diese Kirche ihrerseits der Blasphemie beschuldigt würde, wie es dann Martin Luther tun sollte.

Nur in Ausnahmefällen bekam bereits im Spätmittelalter der Vorwurf der Gotteslästerung in Ketzerverfahren ein besonderes Gewicht. Eine solche Ausnahme stellt der berühmte Inquisitionsprozeß gegen Jeanne d'Arc im Jahr 1431 dar. Die Bedeutung des Blasphemie-Vorwurfes wird schon in der Charakterisierung der Jungfrau am Beginn des *Processus Ordinarius* deutlich: Sie wird dort unter anderem als Wahrsagerin, Magierin und Zauberin, als Schismatikerin, Apostatikerin, Idolatrikerin und Aufrührerin, schließlich als Lästerin Gottes und seiner Heiligen dargestellt. Auch das Urteil sollte später Johanna als *blasphemam in Deum, sanctos ac sanctas* bezeichnen.¹²⁵

Allein vier der zwölf Artikel *de dictis et factis Iohanne*, über die die Theologen der Pariser Universität im Mai 1431 gutachteten, beinhalteten den Vorwurf der Gotteslästerung.¹²⁶ Vor allem handelt es sich dabei um die Gewohnheit Johannas, Männerkleidung getragen und in dieser Tracht häufig die Eucharistie empfangen zu haben. Diese Verhaltensweise prangern die Pariser Theologen als Lästerung und Verächtlichmachung Gottes (*blasphema in Deum*) in seinen Sakramenten, in seinem göttlichen Recht und in der Doktrin der heiligen Kirche an, aber auch als Idolatrie und Nachahmung heidnischer Gebräuche. Schon im vorausgegangenen Verfahren hatten ihre männliche Kleidung und das Waffentragen eine zentrale Rolle gespielt. Als Gotteslästerung wurde vor allem die Tatsache verstanden, daß sie dies Verhalten als von Gott inspiriert ausgab. Dabei bewegte sich die Diktion der Anklageartikel streckenweise in den seit Alexander von Hales bekannten Gleisen: Eine aus eigenem Willen angenommene Verhaltensweise (und noch dazu eine, die der Ehre des weiblichen Geschlechts zuwiderliefe!) Gott zuzuschreiben, sei Blasphemie.¹²⁷

dixit, tunc hoc credebat in corde suo... Et cum ipse dictum verbum hereticale et blasphemie dixisset Ramundus Seguni dixit verbum consimile, dicens quod Christus fuerat factus "foten e mardan", et bis dictis recesserunt abinvicem eundo ad negocia sua. Et, ut dixit, credebat illo tempore quod Beata Maria mater Christi non fuisset virgo quando concepit, set quod fuisset per Ioseph impregnata; vgl. insgesamt zu der Episode LE ROY LADURIE: Montaillou, S. 346f.

¹²⁴ Vgl. CASAGRANDE/VECCHIO: *Le péchés de la langue*, S. 129.

¹²⁵ Procès, I, S. 191f. (...*sorveria sive sortilega, divinatrix, pseudo prophetissa, malignorum spirituum invocatrix et coniuratrix, supersticiosa et magicis artibus implicita ac insistens, male sapiens in et de fide nostra catholica, scismatica, ..., ydolatra, apostatrix a fide, maledica ac malefica, in Deum et sanctos suos blasphema, scandalosa, sedicioza, turbativa pacis et eius impeditiva excitatrix ad bella...*) und S. 414.

¹²⁶ Es handelt sich um die Artikel Nr. 5,6, 7 und 10; vgl. Procès, I S. 361f. unter Bezug auf die Artikel ebd. S. 290-96. Vgl. auch die entsprechenden Anklagepunkte S. 377ff. Insgesamt dazu TANZ: *Jeanne d'Arc*, S. 216ff.

¹²⁷ Procès, I, S. 207f.: *Item dicta Iohanna attribuit Deo, angelis et sanctis eius quod precipiunt ea que sunt contra honestatem sexus*

Der sechste Artikel im Pariser Gutachten bezieht sich auf Briefe, die Johanna geschrieben habe und die mit den Namen *IHESUS MARLA* und einem Kreuzzeichen versehen waren. Darin habe sie allen, die ihr nicht folgen wollten, den Tod angedroht, wiederum unter Berufung auf göttliches Recht und Mandat. Den Gutachtern erscheint die Jungfrau hier als verräterisch, arglistig, grausam und blutrünstig, aufrührerisch und schließlich wieder als *blasphematrix Dei in mandatis et revelacionibus suis*. Daß dieser Vorwurf der Theologen sich vor allem auf die Formel Johanna bezieht, ihre Taten auf Geheiß Gottes begangen zu haben, wird im nächsten Artikel deutlich, der sich auf den Weggang von zu Hause wider den Willen der Eltern und das Versprechen an den König bezieht, ihn zum Sieg zu führen; wiederum wird die Pucelle hier als *blasphema in Deum* angeklagt. Als *blasphema in sanctas Katherinam et Margaretam* schließlich wird in Art.10 angeprangert, diese beiden Heiligen hätten ihr in einer Offenbarung bedeutet, sie sprächen fortgesetzt französisch und nicht englisch, *cum non sint de parte eorum*.

Ein anderer Komplex von Anklagepunkten hatte ebenfalls angebliche Gotteslästerungen zum Thema; den historischen Kontext bildete dabei der mißglückte Fluchtversuch aus dem Gewahrsam des Herzogs von Burgund durch einen Sprung vom Turm von Beaurevoir. Nach eigener Erzählung war sie nach langem Aufenthalt auf dem Turm und angesichts der vorrückenden Engländer sehr erzürnt (*multum irata*) gewesen. Nachdem sie sich in die Hände Gottes und der Jungfrau Maria empfohlen hätte, sei sie vom Turm gesprungen und hätte sich dabei verletzt - die Stimmen hatten sie zuvor versucht, vom Sprung abzuhalten. Prompt wird sie gefragt, *utrum ipsa tunc fuerit irata et an blasphemaverit nomen Dei?* Sie antwortet, *quod ipsa nunquam maledixit sanctum vel sanctam et quod ipsa nunquam consuevit jurare*.¹²⁸ Die Verhörenden unterstellen also eine Bereitschaft zur Lästerung Gottes, weil dieser Johanna nicht oder nur unvollkommen beigestanden sei. Sie übersetzt dabei die allgemeine Frage nach der Gotteslästerung sehr konkret in Flüche gegen die Heiligen und in Schwüre, die nicht zu ihrer Gewohnheit gehörten. Die Inquisitoren geben nicht auf und nehmen nach einigen Tagen einen neuen Anlauf; sie wird gefragt, ob sie, nachdem sie in den Kerker gekommen sei, Gott nicht abgesagt und ihn verflucht habe. Sie bleibt dabei, derartiger Vergehen unschuldig zu sein, und erklärt, jene, die ihre Worte - wenn sie nämlich auf französisch gesagt habe 'bei Gott' u.a. - weitergegeben haben, hätten sie falsch verstanden.¹²⁹ Trotz ihres Leugnens gehört der Vorwurf des Fluchens mit zu den Anklagepunkten im Rahmen des Processus Ordinarius. Als Art.47 wird Johanna vorgehalten, sie habe nach ihrer Verwundung durch den Sprung vom Turm von Beaurevoir und nachdem sie keine Hilfe erhalten habe, blasphemierte¹³⁰; auch nachher habe sie fortgesetzt Gott, die heilige Jungfrau und die Heiligen gelästert. Johanna antwortet auf diese Vorwürfe formelhaft, sie stelle sich Gott anheim. Allerdings sind die früheren Verhörpassagen angefügt, die ihr Leugnens dokumentieren.¹³¹ Bezeichnenderweise taucht dieser Vorwurf in den Schuldartikeln später nicht mehr auf.

muliebris et in lege divina prohibita ac etiam Deo et hominibus abominabilia et per ecclesiasticas sanctiones sub pena anathematis interdicta ... Que attribueri precepto Dei, sanctorum angelorum ac etiam sanctarum virginum, est blasphemare Deum et sanctos, subvertere legem Dei, iura canonica violare, sexum muliebrem et eius honestatem scandalizare etc pp. Ad hunc articulum, respondit Iohanna quod non blasphemavit Deum nec sanctos eius.- Vgl. zur zentralen Bedeutung der Männerkleidung im Selbstverständnis von Johanna ebenso wie im Prozeß gegen sie jetzt SIMON-MUSCHEID: "Gekleidet...", S. 35ff.

¹²⁸ Ebd. I, S. 108.

¹²⁹ Ebd. I, S. 150 (*Respondit quod non, et quod aliquando cum dicit in gallico: 'Bon gré Dieu', ou: 'Saint Jehan', ou: 'Nostre Dame', illi qui possunt retulisse verba sua, male intellexerunt*).

¹³⁰ Ebd. *Item dicta Iohanna, male contenta de lesione que sibi accidit ex casu seu saltu factu de turre de Beaurevoir et quod ad optatum suum non pervenerat, Deum, sanctos et sanctas blasphemavit, contumeliose denegavit et terribiliter ac cum horrore ibidem existencium despexit.*

¹³¹ Ebd. I, S. 246f.- Vgl. für die vollständigen Nachweise auch den Index ebd. III, S. 247.

Die Anklage wegen Gotteslästerung besitzt somit auch im Verfahren gegen Johanna mehrere Bedeutungsdimensionen. Zum einen hatte sie in den Augen ihrer Richter gelästert, indem sie ihr Beharren auf der Rechtmäßigkeit ihres Lebenswandels (ein typisches Resultat ketzerischen Hochmuts!) mit den 'Stimmen' legitimierte und damit der Intervention jenseitiger Mächte zuschrieb. Dieser Vorwurf zieht sich wie ein roter Faden durch den Prozeß bis zum Widerruf der Jungfrau am 24. Mai. Demgegenüber wurden ihr zweitens aber sehr konkrete Injurien gegen ihre jenseitigen Helfer unterstellt, Schmähungen, die der Unzufriedenheit und der Verzweiflung entsprungen sein sollten. Was zunächst als Widerspruch erscheint, könnten in den Augen der Ankläger die zwei Seiten einer Medaille gewesen sein: Wer so vertraulich mit dem Jenseits umzugehen vorgibt wie Johanna, wird sich nicht scheuen, im Konfliktfall auch zu Injurien zu greifen. Vielleicht muß man die Unterstellung von Flüchen gegen Gott aber auch im Zusammenhang mit dem Transvestismus-Vorwurf verstehen. Wäre es gelungen, die Jungfrau einer solch 'typisch' männlichen Verhaltensweise zu überführen, so hätte man sie nicht nur auf ein gegengeschlechtliches, sondern überdies ein negatives Rollenmuster festgelegt. Das Zurückweisen der Vorwürfe durch die Beklagte könnte in dieser Perspektive als erfolgreiche Verteidigung ihrer Identität als androgyne Grenzgängerin gedeutet werden.¹³² Wie dem auch sei: Insgesamt bildete der Blasphemie-Vorwurf zwar einen roten Faden, aber nicht die Lebensader des Prozesses. Inhaltlich stand er im Kontext zahlreicher gleichgewichtiger Anklagepunkte, und verfahrenstechnisch wurden aus ihm keinerlei Konsequenzen gezogen. Jeanne d'Arc starb am 30. Mai 1431 als hartnäckige und rückfällige Ketzlerin den Flammentod, von Gotteslästerung ist im Endurteil nicht mehr die Rede.

Daß es im Einzelfall durchaus von verfahrensentscheidender Bedeutung sein konnte, ob ein bestimmtes Verhalten in erster Linie als Blasphemie oder als Häresie einrangierte wurde, verdeutlicht ein Fall, der sich zwischen 1335 und 1343 in Böhmen abspielte und den Alexander Patschovsky ediert und kommentiert hat.¹³³ Der Brüner Goldschmied Heynus Lugner, ein Bürger aus prominenter Familie, war wegen bestimmter Äußerungen in Verdacht geraten und hatte sich unter der Voraussetzung völliger Straflosigkeit und Wahrung von Ehre und Besitz zu einem freiwilligen Geständnis vor dem Inquisitor bereitgefunden. Diese Voraussetzungen entpuppten sich schnell als falsch, denn er war trotzdem verhaftet worden. Daraufhin widerrief er sein Geständnis als vorgetäuscht, "wobei er offenbar nicht die Sache selbst, derer er bezichtigt wurde, sondern deren intentio, wie sie gemeint und damit rechtlich zu beurteilen war, anders eingeschätzt wissen wollte".¹³⁴ Wir sind über diesen Fall in der Hauptsache nur durch ein gegnerisches Gutachten informiert. Es referiert zunächst Lugners Einwände gegen die Prozeßführung (die wir demzufolge nur aus der 'feindlichen' Perspektive kennenlernen), um sie dann zu widerlegen. Wahrscheinlich stammt es aus der Feder des Olmützer Inquisitors Peter von Nâcerac selbst, der den Prozeß gegen Lugner maßgeblich betrieben hatte und sich nun gegen Einwände zur Wehr setzte.

Die Diskussion über die Charakterisierung der Taten Lugners als Gotteslästerung oder Ketzerei entzündet sich im Anschluß an zwei Aussagen des Delinquenten. Ist es Häresie, so wird zunächst gefragt, zu sagen, wer um die Vergebung seiner Sünden nach Rom pilgere, werde keine Absolution erhalten? Die Gegner bedienen sich in ihrer Beweisführung offenbar eines Umweges: Zu sagen, Gott sei nicht allmächtig oder ihn zu schmähen, sei keine Ketzerei (sondern Gotteslästerung);

¹³² Vgl. SIMON-MUSCHEID: "Gekleidet...", S. 41 ff.

¹³³ Quellen zur böhmischen Inquisition, S. 94 ff.

¹³⁴ Ebd. S. 105.

umso weniger sei es Ketzerei zu behaupten, die Diener der römischen Kirche könnten keine Sünden vergeben.¹³⁵ Zweitens wird die Frage aufgeworfen, ob ein Mann, der eine schändliche Sache - etwa eine Vulva - mit dem Zeichen des Kreuzes vergleiche, ein Blasphemiker oder ein Häretiker sei?¹³⁶ Unter Verweis auf die ausführlich zitierte Dekretale 'De maledictis' heißt es zunächst, es handle sich um Blasphemie, die durch eine vom Bischof auferlegte Buße abgegolten werden könne.

Schon bei der Darstellung beider Positionen erwähnt der Gutachter jeweils entgegenstehende Autoritäten, so daß kein Zweifel daran aufkommen kann, daß er die Argumente für unzutreffend hält. Die Schlüsselgewalt des Petrus sei ein Bestandteil des apostolischen Glaubensbekenntnisses, der Zweifel an der Absolutionskraft des Papstes sei damit Glaubensabweichung. Ebenso verhalte es sich, wenn jemand sage, Gott sei nicht allmächtig: Auch das widerspreche dem ersten Punkt des Glaubensbekenntnisses und sei deswegen nicht allein als Blasphemie, sondern auch als Häresie zu werten. Darin liege kein Widerspruch, *quia omnis heresis blasphemiam includit*.¹³⁷ Der gleichen Argumentationslinie folgt der Verfasser bei der Beurteilung des Vergleiches zwischen Vulva und Kreuz. Es könne sich um Blasphemie handeln und dennoch Häresie einschließen. In diesem Fall sei die schwerere Strafe anzuwenden, d.h. diejenige für Häresie.¹³⁸ Als Hilfsargument gegen die - vergleichsweise milde - bischöfliche Buße hatte er zuvor das Urteil des Decretum Gratiani zitiert, nach dem die Blasphemie gegen Gott oder den Heiligen Geist weder jetzt noch in Zukunft vergeben werde. Allerdings unterschlug er, daß in diesem - an Gregor den Großen bzw. Matth.12,32 angelehnten - Diktum nur von der Lästerung des Heiligen Geistes und nicht von der Blasphemie allgemein die Rede war.¹³⁹

Das Verhältnis zwischen Blasphemie und Häresie konnte im Einzelfall also durchaus strittig sein, vor allem in einem solchen Fall, wo es nicht um eine akademische Streitfrage, sondern um den strategischen Einsatz von Argumenten im Interesse streitender Gerichtsparteien ging. Lugner strich die Differenz zwischen beiden Delikten heraus, vielleicht in dem Bestreben, die Inquisition generell für unzuständig zu erklären, jedenfalls aber mit dem Ziel, konkrete Verfahrensmängel anzumahnen und auf eine geringere Strafe zu plädieren. Der Gutachter hingegen vertrat die Auffassung, Blasphemie schließe notwendigerweise Häresie ein (und umgekehrt), wodurch zwangsläufig die Ketzerei zum Hauptvergehen werde; damit verteidigt er das entehrende Vorgehen und wohl auch härtere Strafen gegen den Goldschmied. Aber selbst die sehr extreme Gutachterposition beinhaltet ja keineswegs eine völlige Identität beider Tatbestände, sondern lediglich ein Primat des Häresiegegenüber dem Blasphemievorwurf.

¹³⁵ Ebd. S. 266: *Praeterea dicendo deus non est omnipotens vel vituperando eum sicut ribaldum vel iurando ad eius vituperium per caput, per ventrem - XXII q.I - non committit heresim, ergo multo minus committit heresim dicendo "Ministri Romane ecclesie non possunt absolvere sibi confitentibus"*.

¹³⁶ Ebd. S. 268: *Iuxta hoc queritur questio, utrum homo comparando turpem rem - puto vulvam - signo crucis sit tantum blasphemus vel etiam hereticus*.

¹³⁷ Ebd. S. 272.

¹³⁸ Ebd. S. 274.

¹³⁹ Vgl. die Formulierung ebd. 268: *Qui blasphemiam dicit in deum sive in spiritum sanctum...* mit der des Corpus Iuris Canonici, c. 4, Dist. XXV, Sp. 94: *Quia si quis in spiritum sanctum blasphemiam dixerit...* - Noch einmal kommt der Gutachter auf die Frage der Blasphemie zurück, als er im Rahmen der 3. Quästio auf die Motive (*intentio*) des Angeklagten eingeht. Als Entlastung wird angeführt, der Angeklagte habe seinen Ausspruch *lubrico lingue* getan. In den Tavernen werde viel mehr und Schlimmeres gegen Gott, die Heiligen und den Glauben geredet, was keine Verhaftung nach sich ziehe. Außerdem: *deposicio* [der Ausspruch] *non est heretica, sed blasphemum seu maledicum* [S. 297]. Der Gutachter kontert den Verweis auf die lose Zunge kühl mit dem Hinweis auf die rechtserhebliche Qualität der früheren Aussage [304] und verweist in Sachen Blasphemie auf das schon oben Gesagte.

2.3. Ambivalente Bewertung

Die großen Summen des 13. Jahrhunderts, die Werke von Alexander von Hales, Guillaume Peyraut oder Thomas von Aquin bemühten sich nicht allein um die genaue Definition dessen, was sie als Gotteslästerung ansahen. Ihr Anliegen war immer auch die moralische Verurteilung der Blasphemie und die Bestimmung ihres spezifischen ‘Sündengewichts’. In einem ersten Abschnitt sollen die besprochenen Werke noch einmal unter diesem Gesichtspunkt durchmustert werden. In einem zweiten Schritt dann werden die nachfolgenden katechetischen Werke des Spätmittelalters in den Blick genommen. Sie beschränken sich inhaltlich weitgehend darauf, das Reservoir ihrer Vorgänger anzuzapfen, die vorgegebenen Ingredienzien zu variieren und womöglich die moralische Verdammung der Blasphemie noch zu steigern. Nicht neue Einsichten wollten sie produzieren, sondern die vorhandenen unters Volk bringen. Dazu mußte das theologische Wissen für konkrete katechetische Zwecke didaktisch aufbereitet werden. Klerikale Multiplikatoren sollten in die Lage versetzt werden, dieses Wissen wirksam weiterzugeben. Gegen Ende des Mittelalters, im 15. Jahrhundert, wurden zunehmend gelehrte Laien direkt zu Adressaten dieses Wissens. Sich mit Formen und Inhalten der Katechese zu beschäftigen, heißt, einen Schritt auf diejenigen Menschen zuzugehen, für deren Augen und Ohren die Überzeugungsarbeit bestimmt war. Die Ambivalenz in der Beurteilung der Blasphemie, die bei aller Verdammung dieser Sünde immer wieder zutage tritt, verrät einiges über den Unwillen der Rezipienten, sich der klerikalen Sicht widerstandslos zu beugen. Das wird besonders deutlich, wenn wir in einem dritten Schritt exemplarische Geschichten unter die Lupe nehmen, die von Lästerrednern, Schwörern und Fluchern handeln.

2.3.1. Motivsuche und moralische Beurteilung

Ob die Blasphemie von den zeitgenössischen Theologen in das neugeschaffene Feld der Wortsünden eingeordnet wurde, ob man sie im Kontext des Unglaubens verortete: Immer behielt das Kategorienraster der Kardinalsünden ein großes Gewicht.¹ Dabei variierte die Zuordnung der *blasphemia*. Bei Tertullian hatte sie noch selbst eine der sieben Hauptsünden dargestellt.² Im Rahmen der Achtlasterlehre des Johann Cassian (†435) firmierte sie als Sproß der *superbia*.³ Papst Gregor der Große (†604) modifizierte das Oktonar zu einem Septenar, wobei der Hochmut nun zur Wurzel der übrigen Kardinallaster erklärt wurde. In diesem Schema galt die Blasphemie jetzt als Abkömmling des Zorns: *De ira, rixae, tumor mentis, contumeliae, clamor, indignatio, blasphemiae proferuntur*.⁴ Auf seinen Spuren reiht Albertus Magnus die Gotteslästerung unter die ‘filiae irae’;

¹ Vgl. dazu JEHL: Geschichte des Lasterschemas; NEWHAUSER: The Treatise on vices and virtues, S. 97ff. bzw. 53f. (weitere Literatur).

² Tertullian: *Adversus Marcionem*, IV, 9, 6 S. 559f. bezeichnet als *septem maculis capitalium delictorum. idolatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude*. Vgl. auch Ders.: *De Pudicitia*, XIX, 25, S. 1323 in etwas anderer Reihung und Zusammensetzung. Es bleibt immer wieder darauf hinzuweisen, daß hier ‘blasphemia’ keineswegs eindeutig für Gotteslästerung steht, sondern ganz allgemein ‘Lästerung’ bedeuten kann.

³ JEHL: Geschichte des Lasterschemas, S. 292.

⁴ Gregor der Große: *Moralia in Iob*, liber XXXI, 45, 88 (Bd. 3, S. 1610).- Vgl. für die mittelalterliche Rezeption Johannes von Erfurt: *Summa Confessorum*, I.3.5, S. 91; Nikolaus von Dinkelsbühl: *De vitiis*, fol. 30ra.- Folgerichtig behandelt (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, lib. III, pars V, dist. 6, die Blasphemie als eine (die neunte) Tochter des Zornes.- Einen Sonderfall repräsentiert Antoninus von Florenz, der in seiner Summe die

unter Zorn versteht der Dominikaner Rachedurst (*Ira enim est appetitus in vindictam*), der sich wiederum *in verbo* oder *in facto* niederschlagen könne. Für das Reich der Worte wird wiederum unterschieden *aut est in Deum, qui non permittit vindictam fieri, aut in proximum in quem intendit vindicare. Si est in Deum: tunc est blasphemia, quia blasphemia est impositio falsi criminis in Deum, et hoc procedit ex ira, quando culpat Deum ...*⁵ Ähnlich bestimmt die englische Übersetzung der ‘Somme de Roi’ Zorn als *felonie of herte*, als Verbrechen des Herzens und als Drang zur Zerstörung. Als ein *werre* (‘war’, Streit) des zornigen Mannes erwachse daraus der Streit mit Gott. Es komme vor, daß der Zorn das Herz eines Mannes so fest im Griff habe, etwa wegen eines Verlustes oder einer Krankheit, oder wegen des Todes eines Freundes oder wegen eines Unglücksfalles, daß er Gott schmäht, ihn verflucht und böse über ihn und seine Heiligen spricht und ihn lästert.⁶

Es geht also um Affekte und Emotionen. Diese spielen bei der Beurteilung des spezifischen Sündengewichts, etwa für Beichtväter, eine wichtige Rolle. Dabei geht es den Autoren nicht um die Erstellung einer starren Taxonomie, sondern um die Bereitstellung einer ausgefächerten Kasuistik für die Anwendung auf den jeweiligen Einzelfall. Auf die Beichtsituation verweist auch die unvermeidliche Frage, ob es sich bei der Blasphemie um eine Todsünde oder um eine läßliche Sünde, die den Weg zur göttlichen Gnade nicht verstellt, handelt. Ausgangspunkt unserer Analyse kann wiederum die ‘Summa Halensis’ sein. Sie beginnt das einschlägige Kapitel⁷ mit einigen gewichtigen Argumenten für den Standpunkt, bei der Blasphemie handle es sich immer um ein *peccatum mortale*. Den Kommentar des Hieronymus zu Is.18,2 etwa, verglichen mit der Blasphemie wögen alle anderen Sünden leicht⁸; das mosaische Gesetz (Lev.24,16), das die Todesstrafe für Gotteslästerer fordere; später wird auch noch jene Stelle des Matthäus-Evangeliums (12,31) angeführt, nach der es sich bei der Blasphemie um eine - jetzt und in Ewigkeit - unvergebliche Sünde handle. Das alles, so stellt Alexander jedoch klar, gelte nur für den Fall, wenn jemand aus freiem Willen Gott beleidige; sündige er dagegen aus Fahrlässigkeit, könne es sich - je nach Sachlage und dem Stand der Person - um eine läßliche Sünde handeln.⁹ Auch bei der Erwägung der Frage, ob es sich bei der Blasphemie im Gefolge von Matth. 12,31 unter allen Umständen um ein *peccatum irremissibile* handle, wird die Motivation des Lästerers als entscheidender Faktor herangeführt. Geschehe die Sünde aus Zwang (*coactio*) oder aus Betrug/Täuschung (*deceptio*), dann sei sie vergebbar. Geschehe sie aber aus Boshaftigkeit und mit dem

Blasphemie doppelt im Lasterkatalog verankert. Zum einen (Summa Theologica, pars II, tit. VII: De ira, cap. V: De blasphemia, *idest maledictione*, S. 838ff.) zitiert er Gregor mit der Aussage, *Blasphemiam esse filiam irae*, setzt aber für den Moment Blasphemie mit Fluchen gleich: *Et sumitur hic blasphemia pro maledictione, prout etiam vulgariter sumitur*. Das einschlägige Kapitel handelt demzufolge fast ausschließlich vom ‘maledicere’. Relevanter für die Gotteslästerung in einem spezifischeren Sinn ist sein gleichnamiges Kapitel im Abschnitt über den Neid (ebd. tit. VIII de invidia, cap. VII: De blasphemia, S. 915ff.), wo der Haß als Ausgangspunkt für die Lästerung verstanden wird: *Blasphemia Dei, quia videtur procedere ex odio ad Deum*.

⁵ Albertus Magnus: Summa Theologica q. II, tract. 17, quaest. 119: De ira, membrum 2: De filiabus irae, S. 377.

⁶ Book of Vices and Virtues, S. 25.- Auch Stephan von Landskron (Hymelstrasz, S. 105v) beobachtet als eine Folge des Zorns, *das der mensch schilt got oder die heyligen oder die menschen, oder wolt sich gern rechen an got oder an den heiligen, oder schaeztz oder spricht: Got sey nicht gerecht das er sölliche ding gestat, oder achte nicht, wie es in der welt gee, oder zürnet sunst an vnseren beren oder an die beiligen, vnd redt wider sy schewenzlich vnd vnuernünfftiglich*.

⁷ Alexander von Hales: Summa Theologica, pars II, liber II, inq. III, tract. III, sect. II, quaest. XI, cap. 3 (Bd. 3, S. 465f.).

⁸ Hieronymus: Commentariorum in Esaiam, lib. 7, 18, 1-3, S. 275: *Omne quippe peccatum comparatum blasphemiae, leuius est*. Der Kirchenvater behandelt hier die Reden der Ketzer, die im Anschluß an Iesaia als ‘geflügelte Heuschrecken’ beschrieben werden.

⁹ Alexander von Hales: Summa Theologica, S. 466: *blasphemia est mortale peccatum, cum quis ex animi deliberatione in iniuriam dei peccat; si vero fiat ex surreptione, potest esse veniale secundum conditionem personae*.

sicheren Wissen, daß es sich dabei um Gotteslästerung handele (und ebendies sei die Blasphemie gegen den Heiligen Geist!), dann könne die Sünde nicht vergeben werden.¹⁰

Gotteslästerung ist also eine gräßliche Sünde, so kann man seine bisherigen Überlegungen resümieren - unter bestimmten Bedingungen aber schrumpft sie auf durchaus verzeihliches Format. Durch den Vergleich mit anderen Sünden versucht Alexander von Hales das spezifische Gewicht der Blasphemie noch näher zu bestimmen.¹¹ Die Ausgangsfrage, *utrum blasphemia sit maius peccatum aliis peccatis*, wird mit zwei Argumenten tendenziell bejaht: Die Gotteslästerung sei zum einen verwerflich, weil sie sich gegen Gott richte, dann aber auch, weil sie aus Bosheit geschehe (*blasphemia ... est maximum peccatum ex duplici ratione, quia iniuria fit Deo et quia ex malignitate peccatur*); folglich übertreffe sie alle Sünden, die diese beiden Elemente nicht enthielten. Als konkrete Vergleichsparameter fungieren im folgenden der Mord und der Meineid. Der Vergleich fällt dabei je nach zugrundegelegten 'rationes' durchaus unterschiedlich aus. Nach der Freiheit des Willens stehen sich Mord und Gotteslästerung gleich, nach dem Status des Geschädigten ist die Blasphemie verwerflicher, nach der weltlichen Strafe der Mord. Was den Meineid angehe, sei meist die Blasphemie verwerflicher. Dabei bezieht sich Alexander zustimmend auf das Augustinische Diktum, es sei schlimmer, Falsches von Gott zu sagen als von der Schöpfung; außerdem bedeute Gott zum Zeugen für Falsches anrufen nicht, ihn für falsch erklären - dadurch würde ja gerade der Glaube an ihn unter Beweis gestellt.¹²

Was diesen Argumentationsgang angeht, bleiben Thomas von Aquin und viele Autoren nach ihm grosso modo in den Fußstapfen der 'Summa Halensis'. *Sui generis* sei die Blasphemie als Todsünde zu werten, weil sie der göttlichen Liebe (*caritas dei*) widerstreite. Thomas gesteht allerdings zu, daß lästerliche Reden in bestimmten Fällen lediglich eine läßliche Sünde darstellen können - dann nämlich, wenn jemand den blasphemischen Charakter seiner Rede nicht erkenne, wenn er plötzlich aufgrund einer Gefühlsaufwallung in unüberlegte Worte ausbreche und deren Bedeutung nicht erwäge.¹³ Als einprägsame Merkformel in der Thomistischen Tradition kann das Rechtsbuch des Bruders Berthold aus dem 14. Jahrhundert demzufolge festhalten: Lästert ein Mensch Gott *mit bedachtem muot vnd waizsz* *daß man mit den worten got spricht an sein er*, dann solle er nach weltlichem Recht sterben. Wer es nicht mit bedachtem Mut tue, sondern *in schnellem vnnt vnd in zoren, vnd bedacht nit, daß si waren plaspheemie*, so handele es sich um eine läßliche Sünde. *Hec Thomas*.¹⁴ Bei aller Betonung der Boshaftigkeit einiger Gotteslästerer eröffnete sich hier die Möglichkeit, die Taten anderer zu bagatellisieren - eine Möglichkeit, von der Geiler von Kaysersberg, wie gesehen, ausgiebigen Gebrauch machte. Thomas war offenbar nicht ganz wohl

¹⁰ Ebd. S. 469: *Cum autem peccatur ex malignitate vel ex certa scientia peccato blasphemiae, quod dicitur spiritus blasphemiae, dicitur peccatum irremissibile.*

¹¹ Ebd. S. 467f.

¹² Ebd. S. 468: *Plus enim est falsum dicere de Deo quam dicere falsum de creatura cum assertione. Et, licet in periurio invocetur Deus testis, hoc non est quia Deus sit testis falsitatis, sed ut firmetur credulitas in eo cui iuratur.*

¹³ Thomas von Aquin: *Summa Theologica* II-II, quaest. 13, art. 2 (Bd. 15, S. 260): *Uno modo, quod aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam. Quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat.*- In seiner Tradition z.B. (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, lib. III, pars V, dist. 6; Johann Nider: *Expositione Decalogi*, cap. 4, art. 1; Johann Geuß, *De vicij lingue*, fol. 108rbf.; Stefan Bodecker: *De decem preceptis*, fol. 93raff.

¹⁴ Rechtssumme des Bruders Berthold, B 64, S. 508-510.- Von der Unterscheidung zwischen einer Verfluchung "aus Zorn" und einer solchen "von Herzen" lebt auch das (Bild-)Exempel der 'Madonna del Soccorso': Eine Mutter hat im Affekt ihr Kind zum Teufel gewünscht, was dieser wörtlich nimmt und das Kind holen will; die Muttergottes kann das Unheil abwenden (WALTER: "Der Teufel soll dich holen!", S. 138).

dabei, denn er vergaß nicht hinzuzufügen, daß nicht der Affekt des Zornes allein das blasphemische Tun entschuldigen könne. Wenn jemand bewußt Gott lästere, dann könne ihn auch die Leidenschaft nicht entschuldigen, denn auch ein Totschläger *ex subito motu irae* werde hart bestraft.¹⁵ Er versucht hier also, von einer linearen Auffassung über das Verhältnis zwischen Einsicht und Leidenschaft wegzukommen, nach der Leidenschaft und verstandesmäßiges Begreifen zwei entgegengesetzte Pole bilden.

Andere Autoren mochten sich auf eine solche Abwägung nicht einlassen. Weder Albertus Magnus noch die ‘Somme de Roi’ versuchen wirklich, die Schwere der Blasphemie als Todsünde zu relativieren.¹⁶ Vergeblich wird man auch bei Guillaume Peyraut nach Abwägungen und Relativierungen suchen. Sein Geschäft ist es vielmehr, Belege für die Verwerflichkeit der Blasphemie aufeinanderzutürmen.¹⁷ Schließlich beinhalte diese Sünde eine *contumelia deo in propria persona*, während es bei anderen Vergehen nur um einen Angriff auf seinen Besitz oder seine Diener, die Geschöpfe, gehe. Gewichte man die Schwere der Sünde nach dem Status des Angegriffenen (ein Vergehen an einem einfachen Bürger wiege zweifellos geringer als an einem Ritter oder gar einem Herrscher), dann trete die Blasphemie als Gipfel der Verwerflichkeit vor Augen: Schließlich richte sie sich gegen den Allerhöchsten. In grellen Farben malt Guillaume *intentio* und *voluntas* des Gotteslästerers, *volens se vindicare de deo*, ebenso seine *peruersitas*, die alles Gute der eigenen Leistung, alles Schlechte aber Gott zuschreibe, wo doch umgekehrt das Schlechte aus ihren Sünden, das Gute der Güte Gottes entspringe. Weiterhin handele es sich um eine Schmähung des Vaters im Himmel, was allein deshalb von Übel sei, weil man doch schon auf der Erde Vater und Mutter ehren solle. Mit der teuflischen Sprache der Gotteslästerung werde die natürliche Ordnung auf den Kopf gestellt, weil hier gleichsam der Hund sein Herrchen, der Knecht den Herren lästere. Selbst entlastende Beteuerungen der Gottesschelter, *quod non possint se a blasphemia cohibere*, werden zu ihren Ungunsten und zu ihrer Belastung herangeführt. Schließlich könnten sie sich Schmähungen gegenüber ihren Mitmenschen sehr wohl enthalten. Im gleichen Sinn sollte sich später Jean Gerson über die Entschuldigung der Blasphemiker erregen, es handele sich eben um eine schlechte Gewohnheit und sie könnten ihren Zorn nicht in Zaum halten. Wenn ihre Unbeherrschtheit nur streng bestraft würde, so meinte er, dann würden sie sich besser beherrschen.¹⁸

Kaum ein Autor vergißt, auf die jenseitige Strafe der Gotteslästerer hinzuweisen. Eine Passage aus der Offenbarung des Johannes (16,9), nach der die Verdammten Gott lästern, wurde von Alexander von Hales und vor allem Thomas von Aquin als Höllenvision gedeutet. Die Verdammten brieten zwar mit vollem Recht für ihre Sünden im Höllenfeuer, aber da sie den freien und damit ihren verkehrten Willen behielten, würden sie den gerechten Gott für seine

¹⁵ Thomas von Aquin: Summa Theologica II-II, quaest. 13, art. 2 (Bd. 15, S. 260).

¹⁶ Albertus Magnus: Summa Theologica, tract. 23, quaest. 140, memb. 3, art. 2, S. 476; Book of Vices and Virtues, S. 67f.

¹⁷ Vgl. Peyrardus: Summa, fol. 129rbf.

¹⁸ Johannes Gerson: Contre le péché de Blasphème: Nr. 293, S. 4: *Le pechié de blasphemie n'est point a excuser parve qu'il est tourné en mauvaïse et tres dampnable coustume, tant en general comme en particulier, ne par ce que les blasphemours dient qu'ils ne s'en pourroient tenir, mesmement quant ire les surmonte; car se on les punissoit incontinent, on les garderoit bien*, bzw. *Adversus Blasphemiae Crimen*, Nr. 443, S. 169: *Peccatum blasphemiae non est excusandum per hoc quod versum est in malam, perversam et damnabilissimam consuetudinem, tam in generali quam in speciali, nec per hoc quod blasphemii se abstinere non posse dicunt, etiam cum ira invadit eos et superat, quia si mox punirentur bene caverent blasphemare.*- Vgl. für die Entschuldigung mit schlechten Gewohnheiten OWST: Literature and Pulpit, S. 419f.

Strafen verfluchen.¹⁹ Es war eine extrem schlechte Gesellschaft, in der sich die Gotteslästerer befanden. Und das nicht erst im jenseitigen Leben: Schon auf dieser Welt galt der Blasphemiker den spätmittelalterlichen Kirchenmännern als *fistula vel os dyaboli*²⁰, wenn auch der leibhaftige Teufel in ihren Schriften (außer in den Exempeln!) weniger in Erscheinung tritt als bei ihren protestantischen Nachfahren.

2.3.2. Spätmittelalterliche Dekalog-Auslegungen und Predigten

Was die großen Kompendien des 13. Jahrhunderts begründet hatten, führten die katechetischen Werke des 14. und 15. Jahrhunderts fort. Vor allem Dekalog-Auslegungen und Predigten geben Zeugnis vom theologischen Engagement gegen die Gotteslästerung. Eine Popularisierung der Errungenschaften von Scholastik und kirchlichem Recht versuchten z. B. im 14. Jahrhundert große, im Umkreis der Bettelorden geschaffene und zum Teil volkssprachige Kompendien: Das 'Buch der Tugenden' etwa, das vor allem die Summe des Thomas von Aquin zur Vorlage hatte; oder die 'Summa Confessorum' des Franziskaners Johannes von Erfurt (†um 1325), dem "Hauptwerk der mittelalterlichen Poenentialsommen", das durch die volkssprachige abecedarische Bearbeitung und zuspitzende Kürzung durch Bruder Berthold eine weitere Verbreitung erfuhr²¹. Auf ganz andere Weise versuchte der Straßburger Dominikaner Marquard von Lindau (†nach 1391) in seinem 'Buch der zehn Gebote' den Leser in den Bann zu schlagen. Er läßt einen Jünger seinen Meister um die Auslegung des Dekalogs bitten, wodurch die Form eines - allerdings sehr einseitigen - Dialoges zustande kommt. Die Verbreitung des Traktates zeugt von seinem Erfolg.²² Einen eigenen Abschnitt zur Gotteslästerung gibt es hier nicht. Der entsprechende Tatbestand findet sich gleichwohl dort, wo die Blasphemie meist anzutreffen ist: beim zweiten Gebot. Im Katalog der unrechten Schwüre berühren gleich mehrere Punkte unser Thema. An dritter Stelle nach unnützen Schwüren und Meineiden werden diejenigen angeprangert, *die bey den edelen gliedern vnsers heren ihesu cristi sweren vnd bey seinem leidenn vnd sterben: tuen sie ditz mit betrachtung oder von poeßer villiger gewonbaeit so ist es todsuend, sie sweren war oder vnwar*. Schwüre bei den Gliedern Gottes bilden das häufig genannte Motiv für eine Schmähung des Schöpfers, allerdings nicht das einzige, wie die weitere Aufzählung zeigt: *Zuom achten wenn man got oder den heiligen fluocht. Zm newnden wen man das wort gots versmecht mit frenel vnd sein spott mit smachait*, was nach einem Wort des Augustinus dasselbe wäre, wie das heilige Sakrament mit Füßen zu treten. Schließlich zehntens fielen alle diejenigen in Todsünde, *die den wercken gotes als dem regen oder der kelt betrachtigleichen fluochent oder von poeßer williger gewonheit: das selb ist auch wen ein mensche dem andern fluochet in rach weise vnd mit dem goetlichen namen...*²³

¹⁹ Alexander von Hales: *Summa Theologica* (Bd. 3, S. 466); Thomas von Aquin: *Summa Theologica* II-II, quaest. 13, art. 4 (Bd. 15, S. 263ff.); (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, lib. III, pars V, dist. 6.- Vor diesem Hintergrund ist wohl die Lästerung des Diebes Vanni Fucci am Anfang des 25. Höllengesanges in Dantes göttlicher Komödie zu verstehen (S. 110 der deutschen Ausgabe), der Gott in obszöner Geste "die beiden Feigen" entgegenstreckt und schreit: "Nimm, Gott, ich tu es dir zulieb!"

²⁰ (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, lib. III, pars V, dist. 9; ebd., dist. 8, widmete der Autor einen ganzen Abschnitt *de blasphemiam illorum, qui se dyabolo reddere consueverunt*.

²¹ Georg STEER in seiner Einleitung zur Rechtssumme Bruder Bertholds, S. 12* und S. 9*; dort auch über intendierte Zielgruppe, die sich u.a. im Weglassen von Gegenstandsbereichen manifestiert, *quia non sunt de foro laycorum*.

²² Vgl. ²VL Bd. 6, S. 81-126 (Nigel F. PALMER), hier S. 85ff.- Allgemein zur katechetischen Literatur des Spätmittelalters WEIDENHILLER: Untersuchungen, und BAUMANN: Aberglauben.

²³ Marquard von Lindau: *Das Buch der zehn Gebote*, S. 18.

Derartige Auflistungen wurden im 15. Jahrhundert zur Vorlage für zahlreiche ähnliche Kataloge.²⁴ Eine bayrische Dekalogauslegung unterscheidet, neben zahlreichen Varianten verbotener Schwüre, zwischen blasphemischen Schwüren bei den Gliedern und Wunden Christi, lästerlichen Reden über die göttliche Unwissenheit oder Ohnmacht, Flüchen beim göttlichen Namen und blasphemischen Spottgebeten; drastische Beispiele für ein Paternoster (*vater vnser gueter mein vatter hupfft auf mein müter*) oder ein Ave Maria (*Aue marter greües dich parter Ich gelaub an ein panßbauß vnd an ein arbais misch*) unterstreichen das Gesagte.²⁵ Lebhafter als die monotone Aufzählung möglicher Vergehen wirkt die direkte Anrede an den Leser bzw. potentiellen Sünder, die der Verfasser des niederdeutschen katechetischen Traktates 'Das Licht der Seele' gewählt hat.²⁶ Noch persönlicher gehalten, nämlich in der ersten Person, ist eine Beichte nach den zehn Geboten, die Anfang des 15. Jahrhunderts, ebenfalls in Norddeutschland, entstand.²⁷

Trotz der angeführten niederdeutschen Beispiele lag der Schwerpunkt der Produktion von katechetischen Werken im Reich zweifellos im Süden, vor allem im Umkreis des Wiener Hofes und der dortigen Universität. Heinrich von Langenstein (†1397) hatte diese Universität "zum geistigen Mittelpunkt Europas" gemacht.²⁸ Durch seinen einflußreichen Beichttraktat 'Erkenntnis der Sünde' fand die Summe des Guillaume Peyraut Eingang in die deutsche Sprache. Leider wurde das Werk offenbar in Eile zu Ende geführt, so daß der Teil über die Wortsünden und somit auch das Blasphemie-Kapitel keine Berücksichtigung fanden.²⁹ Fündig wird man für unser Thema jedoch in den Laster- und Dekalogerklärungen anderer 'Wiener' Gelehrter der jüngeren Generation: bei dem von Aeneas Sylvius als 'lux Sueviae' gerühmten Nikolaus von Dinkelsbühl (†1433)³⁰, beim Dominikaner und Konzilstheologen Johannes Nider (†1438)³¹ oder bei Thomas Ebendorfer († 1464)³², natürlich auch im 'Tractatus de vicij lingue' des weniger bekannten Universitätslehrers und Predigers Johannes Geuß (†1440).³³

An Umfang und - wenigstens zum Teil - an Originalität ragen aus der Masse von katechetischen Werken, die in diesem Zusammenhang entstanden, zwei Schriften heraus. Zum einen ist da das überdimensionierte Auslegungswerk des Pfarrers und Wiener Domkapitulars Ulrich von

²⁴ Eine ähnliche Liste findet sich allerdings schon bei dem Augustiner Heinrich v. Friemar d. Ä. (†1340) (*De decem praeceptis*, fol. 123vbff.), einem Werk, das zu unrecht z. T. Nikolaus von Dinkelsbühl, z. T. Nikolaus von Lyra zugeschrieben wurde, vgl. BAUMANN: Aberglauben, S. 218ff.

²⁵ Auslegung der zehn Gebote, Ms. germ. quart. 1199, fol. 26rff., 29rf., 30r, 31vf. u. 32v.

²⁶ GEFCKEN: Bildercatechismus, Sp. 130: *Hefstu gesworen by godes bouede, by synen ledematen? Hefstu gesworen by den ledematen, der men sik schemet by eynem mynschen to nomende, edder bestu se ok genant an gode den heren? Hefstu gesworen by den wunden Christi, by synem blode by synem lichname edder dode? Hefstu nicht geweret dyneme gesynde sweren, vloken, schelden unde godes namen unnutliken to nomende, also dattu ene bote dar up gesettet haddest? Hefstu gesworen by dem leuendigen gode, edder by dem waren gode? Hefstu gesworen by den creaturen, also bockesꝛblot, bockesdot, edder des geliken? ... Hefstu gevloket gode edder den hilligen, hefstu gevloket den duuelen edder sineer moder?*

²⁷ Ebd. Sp. 86f.: *Ich gebe mich schuldig, das ich den namen gottes unverdecklichen in mynen munt genomen han, den dicke versworen und geuneret han, dicke by gode, synen gliedern und synen heiligen yn zorne und yn unuernüfft freielich und oppenlich gesworen han, den namen gottes vermalediet und versmebet han in grymme und gode myssesprochen, wesꝛ er mich ziele oder desglichen. Auch han ich kicke beyde yn schympfe und ernste eyn lügen bey gode und synen gliedern gesaget und bestediget, und got und syne warheit zu eyme gezügkenisꝛe yn falscheit und unwarheit genommen, das rüvet mich.*

²⁸ BAUMANN: Aberglauben, S. 199; dort auch weitere Informationen zum "Wiener Kreis".

²⁹ Vgl. Rainer RUDOLF in der Einleitung zu Heinrich von Langenstein, S. 21f.

³⁰ Nikolaus von Dinkelsbühl; ²VL Bd. 6, S. 1048-1059 (Alois MADRE); BAUMANN: Aberglauben, S. 203ff.

³¹ Vgl. ²VL Bd. 6, S. 971-977 (Eugen HILLENBRAND).

³² Vgl. LHOTSKY: Thomas Ebendorfer; ²VL Bd. 2, S. 253-266 (Paul UBLEIN).

³³ Vgl. ²VL Bd. 3, S. 37-41; ergänzend GRAF: Exemplarische Geschichten, S. 195.- Geuß' Traktat wurde öfters anderen Verfassern zugeschrieben, etwa Nikolaus von Dinkelsbühl (korrigierend Madre: Nikolaus von Dinkelsbühl, S. 328 Anm. 45) oder Thomas Ebendorfer (LHOTSKY: Thomas Ebendorfer, S. 82, Nr. 97).

Pottenstein (†1416/7), bestehend aus Paternoster, Ave Maria, Credo und Magnificat mit den Zehn Geboten, insgesamt 70 Kapitel umfassend und in seiner Gesamtheit in keiner der elf bekannten Handschriften vollständig erhalten.³⁴ Ist damit der eigene Wunsch des Verfassers, sein Werk solle bei ‘frommen und verständigen Laien’ weite Verbreitung finden, wohl nicht in Erfüllung gegangen, so kann sich mit dieser Schrift, gerade wegen ihres Umfangs, kaum ein einschlägiger Traktat an Informationsdichte messen.³⁵ Was die Blasphemie betrifft, stellt Ulrich eine herausragende Stimme im Chor derjenigen dar, die ohne Einschränkung das Lied von der Verwerflichkeit des Gotteslästerers singen. Neben den einschlägigen Bibelstellen, Exempla und Strafbestimmungen arbeitet er an einigen Stellen mit Metaphern und Gleichnissen, die direkt oder indirekt von Peyraut übernommen sind. In oft wiederkehrenden Vergleichsformeln wird die Schmähung der Freunde, der eigenen Kinder oder der Eltern mit der Gotteslästerung in Beziehung gesetzt. *Wann es spricht Salomon Prouerbium 20: Wer vater vnd muter vbel spricht, des lucern erlöschet in mitte der vincer. Der gotes schelter spricht dem vater vbel vnd der muter, der die heiligen kirichen schiltet.*³⁶ Auch die Abstufung der Sünde nach dem Stand des Angegriffenen bildet wiederum ein Argument: *Man ways wol daz ain grösser laster ist, der ainem fürsten vbel spricht, wenn ob er daz ainem ritter tet. Sprichet dann ainer got vbel, wes ist der phlichtig.* Sicherlich, auch andere Sünder lästerten Gott, doch täten sie das oft *wider iren willen. Aber der gotes schelter mainet got ye zu lestern vnd wil sich an got rechen vnd wais daz wol das got an alle schulde ist. Ist das nicht ain wundersame(r) vnsynne.*³⁷

Gleich mehrfach wird der ‘wundersame Unsinn’ der Gotteslästerung in der ‘Himmelstraße’ des Stephan von Landskron (†1477) zum Thema. Der Propst des Wiener Augustinerchorherrenstiftes fertigte ebenfalls ein Werk von imposantem Umfang; das in zehn Handschriften und drei Frühdrucken überlieferte Kompendium “enthält das gesamte für die Laienfrömmigkeit notwendige (sic!) Glaubenswissen” in 52 Kapiteln.³⁸ Die Himmelsstraße ist in Wirklichkeit lediglich ein schmaler Pfad zur ewigen Seligkeit, während ein breiter Weg in die Hölle führt. Daraus ergibt sich für Stefan die Notwendigkeit von Buße, Beichte und Reue. Im Zentrum des ersten Hauptteils stehen somit genaue Anweisungen für die Vorbereitung und Durchführung der Beichte, wobei alle Umstände in einer komplizierten Kasuistik erörtert werden. Die Lästerung Gottes in einem spezifischen Sinn findet hier noch keine Erwähnung. Doch in einem weiteren Verständnis gelten alle Sünden als eine Verschmähung und Beleidigung des himmlischen Vaters und göttlichen Schöpfers, dessen Ordnung und Gebot übertreten wird.³⁹ Im zweiten Hauptteil folgt eine Auslegung der Zehn Gebote. Unter den ersten drei Geboten, die sich auf die Gottesliebe beziehen (im Gegensatz dazu haben die anderen sieben nach herkömmlicher Einteilung die Menschenliebe zum Gegenstand - ein Argument, das wiederholt für das besondere Sündengewicht der Gotteslästerung ins Feld geführt wird), findet das Thema Blasphemie gleich mehrfach Erwähnung. Der explizit gegen die *gotschelter oder die gotlesterer* gerichtete Abschnitt findet sich, ungewöhnlich genug, im Kontext des ersten Gebotes. Wie üblich verzichtet aber auch

³⁴ Vgl. BAPTIST-HLAWATSCH: Das katechetische Werk, 1ff., hier S. 8; jetzt auch die Teiledition Ulrich von Pottenstein: Dekalog-Auslegung. Das erste Gebot.

³⁵ Vgl. zum intendierten Leserkreis das Vorwort bei BAPTIST-HLAWATSCH: Das katechetische Werk, S. 145 V 61f. bzw. die Interpretation der Verfasserin S. 69ff.- Den Wert des katechetischen Werkes Ulrich von Pottensteins hat wiederholt demonstriert Dieter HARMENING, vgl. etwa DERS.: “aufsecz” und “zuosatz”.

³⁶ Ulrich von Pottenstein: Auslegung der Zehn Gebote, fol. 97va.

³⁷ Ebd. fol. 97vb.

³⁸ So BAUMANN: Aberglaube, S. 146; dort ff. und bei WEIDENHILLER: Untersuchungen, S. 174ff. sowie im ²VL, Bd. 9, Sp. 295-301 (Bernhard SCHNELL u. Eginio WEIDENHILLER) näheres zu Autor und Werk.

³⁹ Stephan von Landskron: Hymelstrasz, S. 9r, 13r und 14r.

Stephan nicht darauf, das lästerliche Schwören als eine Variante des unerlaubten Nennens des göttlichen Namens im Kontext des zweiten Gebotes abzuhandeln und hier besonders die Spieler anzugreifen.⁴⁰ In einem weiteren Hauptteil der Himmelstraße werden verschiedene Sündentypen erörtert, natürlich zuerst die sieben Kardinallaster. Hier bietet der Zorn willkommenen Anlaß, noch einmal das Blasphemie-Problem anzusprechen.⁴¹ Schließlich beendet er die Paternosterauslegung zur Passage ‘Dein Wille geschehe’ mit den Worten, man solle auch das für die Menschen unverständliche Geschehen dem göttlichen Willen demütig anheimstellen, *so werd wir nicht gottschelter*.⁴²

Es gibt mancherlei Anknüpfungsmöglichkeiten zur Geißelung der Gotteslästerung, so scheint es. Dennoch wirken die entsprechenden Passagen merkwürdig blaß, vergleicht man sie etwa mit den ausführlicheren und lebensnäheren Abschnitten über Magie und Aberglauben. Die dramatischen Einlassungen gegen die Blasphemiker nehmen einen merkwürdig geringen Umfang ein. Das mag mehrere Ursachen haben: Zum einen kann die Dramatisierung ein Stilmittel darstellen, das nur bei isolierter Betrachtung außergewöhnlichen Charakter besitzt, das aber bei vielerlei Themen benutzt wird und in seiner Bedeutung entsprechend zu relativieren ist. Dadurch sind die spezifischen Argumente der zeitgenössischen Theologen für ein besonderes Gewicht der Blasphemie und damit für eine inhaltliche Begründung der Dramatisierung jedoch nicht aus dem Weg zu räumen. Eine zweite mögliche Erklärung wäre, daß die alltagspraktische Relevanz der Gotteslästerung derart gering war, daß es sich erübrigte, dem Problem mehr Platz einzuräumen. Ein Blick auf Normen und Rechtspraxis genügt, um die Stichhaltigkeit dieser Einlassung in Frage zu stellen. Vielmehr ließe sich das Argument herumdrehen: Blasphemische Verhaltensweisen scheinen derart verbreitet und in den Augen der Rezipienten der theologischen Literatur (vielleicht auch im Bewußtsein der Autoren selbst) derart banal, daß die Dramatisierung unangemessen erscheint.

Neben den Dekalogerklärungen versprechen die Predigten wie die bereits erörterte des Straßburger Münsterpredigers Geiler von Kaysersberg weiteren Aufschluß über Formen und Inhalte theologischen Engagements gegen die Gotteslästerung.⁴³ Zwar hat der herausragende Vertreter der frühen Predigtkunst in Deutschland, der Dominikaner Berthold von Regensburg (†1272)⁴⁴, keinen ‘Sermo de blasphemia’ hinterlassen; dennoch finden sich an verschiedenen Stellen seines Werkes deutliche Worte gegen die Zungensünde, so etwa, wenn er junge Priester über die reichhaltigen Formen der *úzetzikeit* aufklärt, damit sie diese erkennen und auseinanderhalten könnten. Seine Rede kommt dabei auch auf diejenigen, die *úzetzi sint an dem barte, daz sint die, die dá úbel zungen tragent*. Der Prediger spricht hier den Gotteslästerer direkt an und führt ihm seine Schändlichkeit vor Augen: *Unde dú, schelter, dú bist eht ouch gar zervallen umbe dinen bart. Schelter unde fluocher, din úzetzikeit diu schínet unde stínket úz aller úzetzikeit unde unreiniget*

⁴⁰ Ebd. S. 41v., 47v.

⁴¹ Ebd. S. 105v(f).

⁴² Ebd. S. 165v.

⁴³ Allerdings ist hier der Stand der Quellenerschließung denkbar ungünstig; er zwingt zur Beschränkung auf einige einschlägige Sittenpredigten. Vgl. insgesamt den nützlichen Querschnitt von MENZEL: Predigt und Predigtorganisation; LONGÈRE: La prédication médiévale; aus literaturwissenschaftlicher Sicht die Beiträge in: Die deutsche Predigt; schließlich die Art. ‘Preaching and Sermon Literature, Western European’ in: DMA, Bd. 10, S. 75-82 (Phyllis B. ROBERTS) und ‘Predigt’, in: LdM Bd. 7, Sp. 171ff. (J. LONGÈRE u.a.).

⁴⁴ Vgl. für die Überlieferungssituation, Verfasserschaft und Rezeption der Predigten vor allem RICHTER; zusammenfassend ²VL Bd. 1, Sp. 817-23 (Frank G. BANTRA).

*manige sêle, daꝛ ir niemer rât wirt. ...*⁴⁵ Eine inhaltliche Steigerung in der Aufzählung verschiedener Fluch-Adressaten - vom Fluch gegen das Vieh über den gegen Menschen und gegen die Heiligen bis hin zum Fluch gegen Gott - wird hier von einem Crescendo der rhetorischen Empörung begleitet, die die Verwerflichkeit der Gottesselter anschaulich machen soll. Auch in seiner Dekalogpredigt fehlt die Gotteslästerung nicht.⁴⁶ Im Kontext des zweiten Gebotes wird zum einen der Meineid abgehandelt und die Zulässigkeit wahrer, ehrbarer und rechtmäßiger Eide vor der Fundamentalkritik der Häretiker in Schutz genommen. Als ein anderes 'Gebrechen' benennt der Predigerbruder, wiederum in direkter Anrede an seinen Zuhörer, *daꝛ dû got niht schelten solt und im niht fluochen solt. Wan eꝛ ist ein sô getâniu sünde, daꝛ got in einer naht einen engel hiez hundert tûsent und abtꝛic tûsent menschen ꝛe tôde slaben durch einigen menschen, der got schalt.* Nach diesem impliziten Hinweis auf die Strafe Gottes für die Lästerungen des assyrischen Königs Sancherib (2 Könige 18 u.19; Isaias 36 u. 37) wendet sich der Prediger in einem Einschub an die Gemeinschaft der Spieler, die er als die schlimmsten Sünder gegen das Gebot ausgemacht hat (*Wie gevellet in daꝛ, ir spîler und ir toppeler, die got scheltent, sô eꝛ niht nâch ir willen vellet?*), um darauf wieder zur persönlichen Ansprache an den einzelnen Lästere zurückzukehren und zu den drohenden Strafen für sein Vergehen: *Pfî! wan daꝛ got als guot und als barmberꝛic ist, sô ist ein grôꝛ wunder, daꝛ dich diu erde niht verblindet an der selben stat, dâ dû got schiltet unde sîne liebe muoter.* Am Schluß steht aber nicht die Anrede an den Sünder selbst, sondern an seine soziale Umwelt. Alle 'Biderleute' werden zur Denunziation der Flucher und Gottesselter an das geistliche und weltliche Gericht aufgefordert: *Unde dar umbe, ir biderben liute, durch den almehtigen got, swâ ir dâ bî sît, daꝛ einer got schiltet oder sîne heilige muoter, mîne frouwen sant Marien, sô vertragen sîn niht: ir sult eꝛ geistlichem gerichte unde werltlichem künden, die suln sei beide büezen.* Geistliche Richter sollen ihnen große Kirchenbußen auferlegen. *Unde der werltliche ribter sol im hût unde hâr abe heizen slaben, gebunden an einer siule, oder mit pfennigen büezen.* So endet Bruder Bertholds Sermon mit einem Thema, das weniger seinen Platz im pastoraltheoretischen als im rechtlich-normativen Diskurs hatte - auch das ein Indiz für eine starke lebensweltliche Verankerung der Predigt.

Wer nach wortmächtigen Angriffen von Predigern gegen die Gotteslästerer sucht, wird am ehesten in der urbanen Welt Nord- und Mittelitaliens fündig. Dort war der bereits angesprochene Antoninus von Florenz zu Hause, ebenso der berühmte Franziskaner Johannes von Kapestran (1386-1456). Seit 1451 befand er sich auf einer Predigtreise nördlich der Alpen; im Sommer 1452 wirkte er über einen Monat lang in Nürnberg. Vielleicht hängt mit diesem Aufenthalt die Tatsache zusammen, daß die Nürnberger Stadtbibliothek heute eine Fassung seines 'Tractatus de blasphemia et periurio' birgt, eine der eher seltenen Schriften, die im Titel die Auseinandersetzung mit unserem Thema zu erkennen gibt.⁴⁷ In die Reihe der berühmten Franziskanerprediger gehört auch Bernardino von Siena (†1444), in dessen volkssprachigen Predigten auf der Piazza del Campo die Gotteslästerung als Thema gelegentlich auftaucht⁴⁸. Eine

⁴⁵ Berthold von Regensburg: Predigten, Bd. 1, S. 115, 117.- Ähnlich traktiert er die Schelter und Flucher in der Predigt 'Von den fünf Sünden der Sintflut' (RICHTER: Die deutsche Überlieferung, S. 248f.).- Der zehnte Junker (*der heizet gotes scheltes*) in der Predigt 'Von den zwölf Junkern des Teufels' (ebd. S. 531ff.) sâht allerdings vor allem Unglauben.

⁴⁶ Ebd. Bd. 1, Nr. XIX, S. 266f.

⁴⁷ Stadtbibliothek Nürnberg, Cent. III, 64, fol. 150ra-168vb. Der Prediger selbst ordnete die in insgesamt vier Handschriften überlieferte Schrift in den Kontext der Fastenpredigten ein, vgl. HOFER: Johannes Kapistran, Bd. 1, S. 247; vgl. zu Kapistrans Wirken in Nürnberg ebd. Bd. 2, S. 147ff. und ELM: Predigtreise.- Der Verfasser beabsichtigt, eine eingehendere Analyse des Traktats an anderer Stelle zu publizieren.

⁴⁸ Le prediche volgari, S. 347.

lateinisch überlieferte Fastenpredigt handelt (anknüpfend an Joh.8,48) zentral 'De orrendo peccato blasphemiae'. Auch wenn Bernardino nicht in Person jenseits der Alpen wirkte, so strahlte sein Wirken dennoch dorthin aus, wie ein Fund in der Münchner Staatsbibliothek belegt. Ein anonymes Predigtcorpus in der Handschrift des 15. Jahrhunderts, das früher einmal Berthold von Regensburg zugeschrieben wurde, birgt einen 'Sermo de blasphematoribus'.⁴⁹ Dahinter verbirgt sich nichts anderes als das Grundgerüst jener Fastenpredigt des Bernardino.

Originelle Gedanken und neue Informationen wird man jedoch (sieht man von Kleinigkeiten wie dem - nur für die Verhältnisse nördlich der Alpen ungewöhnlichen - Verweis auf die kommunalen Statuten gegen die Blasphemie ab) selbst in dieser Predigt vergebens suchen. Der Akzent liegt vielmehr auf der griffigen Präsentation des Bekannten. Bernardino beginnt zunächst ganz traditionell mit den drei Formen von Gotteslästerung. Danach allerdings organisiert er die Materie nach zwölf *horribilitates*, die in drei 'Vierpacks' dargeboten werden und ihm die Gelegenheit geben, in rhetorischer Steigerung die unvergleichliche Verwerflichkeit der Blasphemie herauszustreichen. Daß keine Sünde so schrecklich sei wie die Schmäherei auf den Schöpfer, stellt so etwas wie ein immer wiederkehrendes Leitmotiv dar. Gleich in der ersten 'Schrecklichkeit', der *horribilis intentio*, wird dies herausgestellt: Alle anderen Vergehen beinhalteten keinen direkten Angriff auf den Schöpfer, nur der Blasphemiker wolle sich vorsätzlich an jenem Gott rächen, der doch keine Schuld auf sich geladen habe.⁵⁰ Auf der gleichen Linie liegt das Argument, eine Sünde sei umso schwerer, je weniger sie einem externen Motiv entspränge; alle Sünden seien durch einen solchen außerhalb ihrer selbst liegenden Grund motiviert, *in blasphemia autem nullum est motivum*. Der Gotteslästerer vergeht sich gleichsam an Gott aus reiner Lust an der Sünde.⁵¹ Gleich mehrfach erweist sich die Blasphemie im Vergleich zu anderen Vergehen als das schwerere Vergehen. Je direkter die Verletzung Gottes, desto schwerer die Sünde, so heißt es einmal, um die Blasphemie (als *peccatum immediate in Deum commissum*) dann als Krone der Verwerflichkeit in einer Kette von Angriffen gegen die Mitmenschen (Mord, Diebstahl), gegen die Märtyrer, die Apostel, gegen die Heiligen oder das Corpus Christi zu präsentieren. Demselben Strickmuster folgt ein anderer Abschnitt, der nacheinander das *convicium* gegen einen Bürger, einen Ritter, einen herrscherlichen Rat, den Sohn des Königs und schließlich gegen die königliche Majestät abhandelt, nur um dann zu bemerken, alle diese Injurien richteten sich gegen Menschen, die Blasphemie aber richtete sich gegen Gott selbst.⁵² Der Logik des aufwertenden Vergleichs folgen auch diejenigen Abschnitte, wo Ketzer, Juden oder Heiden zum Thema gemacht werden, immer in der Absicht, das Tun der Gotteslästerer vor diesem Hintergrund als noch verwerflicher zeichnen zu können. Wo die Juden bei dem Hören der Blasphemie vor Trauer ihre Kleider zerrissen, wo Mohammed im Koran die Lästerung verbiete, ja wo selbst ein edler Sarazene einen Untergebenen, wie Bernhard von einem Klosterbruder erfahren haben will, wegen Schmähung der Jungfrau Maria streng bestrafte⁵³, tritt der Schandfleck auf dem Gewand der Christenheit nur

⁴⁹ clm 8384, fol. 21v-23r; vgl. Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis, 4.2.1, bearb. v. C. HALM, München 1874, S. 21f.

⁵⁰ Bernardino von Siena: De orrendo peccato blasphemiae, art. I, cap. 1, S. 7: *Sed in omnibus aliis peccatis, quae fiunt maxime contra proximum, nullus intendit divinam offensam neque intendit se vindicare de Deo... In blasphemia autem intendit homo directe offensam Dei et de ipso se vindicare, qui nullam commisit neque committere postest culpam*. Bei aller Rigorosität im Urteil über die Blasphemiker unterscheidet der Prediger aber im weiteren zwischen *blasphemia impia* und *blasphemia impiissima*. Erstere geschieht *ex subito impetu irae*, gleichsam *ex lapsu linguae* - das scheint für Bernardino noch entschuldigbar zu sein. Wer aber *ex consuetudine mala et habitu impietatis* lästere, gleiche der Bestie in der Apokalypse.

⁵¹ Ebd. art. I, cap. 2, S. 7f. (*horribilis delectatio*).

⁵² Ebd. art. I, cap. 4, S. 9; art. II, cap. 2, S. 10f.

⁵³ Ebd. S. 16f.: *Retulit mihi quidam frater de Ordine nostro et socius noster, unum saracenum in Terra Sancta graviter fuisse punitum*

umso deutlicher ans Licht. Denn das ist die eigentliche Intention Bernardinos, die Untätigkeit von Amtsträgern und christlicher Gemeinschaft anzuprangern bzw. abzustellen. *O reges terrae et principes orbis terrarum, o domini civitatum et terrarum universi rectores, ubi iustitia? Ubi fides?*⁵⁴ In emphatischen Ausrufen dieser Art gipfelt jedes Kapitel. Die Predigt schließt mit einer wortreichen Klage über die Untätigkeit von Hauswirten, Eltern, Erziehern und Herrschern, die es an der nötigen Prävention und Strafe fehlen ließen.

Die Hypostasierung der Blasphemie zum Gipfel der Sündigkeit, die uns bereits im pastoraltheologischen Diskurs früherer Jahrhunderte begegnet, wird von Bernardino rhetorisch auf die Spitze getrieben. Zugleich verstärkt sich hier die Tendenz, neben den allfälligen Hinweisen auf göttliche Strafen und das mosaische Gesetz (Leviticus 24) diesseitige Strafen ins Spiel zu bringen. Eher die Ausnahme ist dabei der ausschließliche und apodiktische Hinweis auf die nach römischem Recht drohende Todesstrafe, wie sie das Rechtsbuch des Bruders Berthold enthält.⁵⁵ Häufiger wird - parallel dazu oder allein - auf die Bestimmungen des kanonischen Rechts hingewiesen, vor allem auf die einschlägige Dekretale 'De maledicis' Gregors IX.⁵⁶ So verkündet eine Heidelberger Bilderhandschrift, Schwörer bei Gott und den Heiligen seien schwerer Buße verfallen.⁵⁷ Einen konkreten Hinweis auf die im kanonischen Recht verankerte Möglichkeit, an die kirchlichen Strafen noch weltliche anzuhängen, bietet explizit Antoninus von Florenz.⁵⁸ Sicherlich spiegelt sich hier die lange Tradition städtischer Gesetzgebung in den italienischen Kommunen. Gleichsam das Gegenstück zur Forderung nach weltlichen Strafen bildet der Ruf nach Denunziation der Gotteslästerer (Berthold), die stete Klage über die Untätigkeit von Amtsträgern und Obrigkeiten (Bernardino) bzw. die Anprangerung mangelnder sozialer Kontrolle durch die Umwelt. Schon Guillaume Peyraut hatte über Hausherrn geklagt, die unter ihrem Dach, Wirte, die in ihrem Wirtshaus und Herren, die in ihrem Land Blasphemiker duldeten.⁵⁹ Dominant werden sollte dieses Motiv dann in den gesetzlichen Bestimmungen des Spätmittelalters.

Was merkwürdigerweise im theologischen Diskurs weitgehend fehlt, ist ein anderer Topos aus dem normativen Diskurs, nämlich die Warnung vor der göttlichen Kollektivstrafe. Einzig der Pariser Universitätskanzler Johannes Gerson klagt an der Wende zum 15. Jahrhundert, daß die Sünde der Blasphemie eine zentrale Ursache für Seuchen, Kriege, Hungersnöte und andere

ab officiali pagano, eo quod verbum inonestum contra Virginem protulisset.

⁵⁴ Ebd. S. 10.

⁵⁵ Rechtsbuch des Bruders Berthold, B 64, S. 508-510.

⁵⁶ So bei Ulrich von Pottenstein: Auslegung der Zehn Gebote, fol. 98raf., während Johann Nider: *Expositio Decalogi* cap. 4, art. 1 nur auf die Bestimmung des Papstes Pius gegen das Schwören bei Gottes Haupt und Haar hinweist. Weltliche und kanonische Bestimmungen bei Gottschalk Hollen: *De septem peccatis mortalibus*, fol. 223vbf. und Stefan Bodecker: *De decem preceptis*, fol. 93va.

⁵⁷ GEFCKEN: *Bildercatechismus*, Sp. 4: *Ist her ein gelart man, Und ist dorczu bereit, den sal man absetzen von seynem leben. Undd von allir würdikeit. Ist es aber eyne frau adir eyn wertlich man, So sal man en vorkundigen yyn den ban. An dem sontage sal er von dem weye wassir gan, an seynem halse eyn strang trajn, nachkt und blasz sol her is allen leuten syn.*

⁵⁸ Antoninus von Florenz: *Summa Theologica*, pars II, tit. VII, cap. V, S. 840: *In omni etiam civitate bene regulata statutis ponitur poena pecuniaria vel alia contra maledicentes Deum. Et officiales in talibus locis, qui omittunt ex negligentia tales punire, graviter peccant.*

⁵⁹ Peyraldus: *Summa*, fol. 129vbf. Vgl. auch (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, lib. III, pars V, dist. 9: *Huius criminis reatus non solum inuoluit ipsos blasphemos, verumetiam omnes consentientes et omnes, qui cum possent et deberent corrigere, sciunt, audiunt, et dissimulant. Sicut dominos, qui non corripunt seruos blasphemantes, patres, qui non puniunt filios suos, et praelatos, qui non cobibent subditos*; Ulrich von Pottenstein: *Auslegung der Zehn Gebote*, fol. 98ra.

Mißhelligkeiten in der Christenheit sei; besonders im ‘allerchristlichen Königreich Frankreich’ sei diese verabscheuungswürdige Sünde leider mehr als andernorts im Schwange.⁶⁰

2.3.3. Exemplarische Gotteslästerer und ihre Strafen

Wenn spätmittelalterliche Prediger einen Tatbestand eindringlich darstellen wollten, erzählten sie meist eine Geschichte. Von daher erscheint eine Analyse jener Exempla, in denen Gotteslästerer auftauchen, reizvoll und lohnend. Das kann jedoch kaum ohne einige Vorbemerkungen zu den schwierigen methodischen Problemen geschehen, die schon bei der Begriffsbestimmung beginnen: Als ‘Predigtmärlein’ wird kaum jemand mehr die Exempla ansprechen wollen, und auch neuere Definitionsversuche wie die von Rudolf Schenda (“didaktische Proposition mit moralisierender Tendenz”) sind nicht unwidersprochen geblieben.⁶¹ Wichtiger für unseren Fragezusammenhang sind die methodischen Probleme im Umgang mit dieser Quellengattung. Es ist uns heute nicht mehr selbstverständlich, eine Beispielsammlung wie das ‘Speculum Exemplorum’ als “Quelle von volkstümlichen Glaubensvorstellungen” auszuwerten und als Beleg für die religiösen Einstellungen des ‘Volkes’ heranzuziehen⁶², weil Exempla als Ergebnis komplizierter Austauschprozesse zwischen Literalität und Oralität, zwischen ‘Volk’ und ‘Elite’ erkannt worden sind. Man fragt eher nach der rhetorischen Struktur der Beispielgeschichten und nach ihren Rezeptionsformen, insbesondere natürlich nach den Intentionen und Vermittlungsabsichten der Verfasser und Multiplikatoren: “Les exempla sont précieux pour étudier les croyances imposées aux fidèles tout comme pour cerner les modèles paradigmatiques qui devaient entraîner de leur part un changement de comportement”.⁶³ Für jeden einzelnen Autor wäre darüber hinaus Zielpublikum und Gebrauchskontext näher zu untersuchen. Zwischen den im wesentlichen noch der klösterlichen Welt verhafteten Texten eines Caesarius von Heisterbach und den Sammlungen aus der Feder von Bettelmönchen - die im folgenden im Mittelpunkt stehen werden - liegen Welten, auch wenn die Geschichten zum Teil identisch sein mögen. Ebenfalls macht es einen Unterschied, ob es sich um lateinische Werke handelt, die vorwiegend als Hilfsmittel für Predigt und Seelsorge gedacht waren, oder um volkssprachige Texte, die sich - gerade in der Epoche des frühen Buchdrucks - auch zur Selbstlektüre frommer Laien eigneten.⁶⁴ Vor dem Hintergrund der angesprochenen modernen Forschungsimperative nimmt sich die Suche nach den zentralen Leitmotiven der Blasphemie-Exempla bescheiden und etwas altmodisch aus; dennoch erscheint sie als Zugriff auf die grundlegende Darstellungsstrategie der spätmittelalterlichen Theologen legitim.⁶⁵ Auch rückt die ‘soziale Wirklichkeit’ mehr als bisher in den Blick, über die in den Geschichten zwangsläufig

⁶⁰ Gerson: Contre le péché de Blasphème: Nr. 293, S. 4: *Le pechié de blasphemie est grant cause des pestillances et des guerres et des famines et aultres tribulacions en crestienté, et par especial ou noble royaulme de France qui a le nom d'estre tres crestien.*

⁶¹ SCHENDA: Stand und Aufgaben der Exempelforschung, S. 81; vgl. zur Kritik und gleichzeitig für einen neuen Stand der Forschung DAXELMÜLLER: Exemplum; DERS.: Auctoritas; BERLIOZ: Les recherches; GILOMEN: Volkskultur und Exempla-Forschung, bes. S. 182ff.

⁶² So MATUSZAK: Das Speculum exemplorum.

⁶³ BERLIOZ: Les recherches, S. 297.

⁶⁴ Ein Beispiel wäre der in mehreren illustrierten Druckfassungen erschienene Große Seelentrost, vgl. die Einleitung der Herausgeberin Margarete SCHMITT, S. 36.

⁶⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang als Beispiele für thematisch zentrierte Studien: BERLIOZ, Les Ordalies, der anhand eines präzise umrissenen Textkorpus von Exempla des beginnenden 13. bis Mitte des 15. Jh. die Darstellung und Bewertung von Geständnissen und Gottesurteilen untersucht; LE GOFF: Le juif; oder SCHMITT: Der heilige Windhund, der sich monographisch auf ein einziges Exempel des Stefan von Bourbon beschränkt.

Informationen vermittelt werden. Dabei ist natürlich die eigenartige Zwitterstellung des Exemplums zwischen Präsiktion und Deskription zu beachten: Es stellt keinen Spiegel der Realität dar, besaß aber, wollte es seinen Zweck erfüllen, einen nicht geringen Wirklichkeitsbezug.

Daß neben den methodischen Untiefen auch die Quellenerschließung Probleme bereitet, kann hier nur am Rande erwähnt werden. Das wichtigste Hilfsmittel, der oft kritisierte, aber dennoch unverzichtbare Index Exemplorum von Tubach, beruht nur auf bis zu seinem Erscheinen gedruckten Quellen⁶⁶: unter anderem auf den Beispielgeschichten des Bischofs Jacques de Vitry (†1240)⁶⁷, des Zisterzienserpriors Caesarius von Heisterbach (†1240)⁶⁸, des Odo von Cheriton (erste Hälfte 13. Jahrhundert)⁶⁹ oder des Dominikaners Stephan von Bourbon (†1261), der gleichzeitig mit Guillaume Peyraut in Lyon wirkte.⁷⁰ Ausgewertet wurde auch (in englischer Übertragung) das zwischen 1297 und 1308 vom Dominikaner Arnold von Lüttich verfaßte *Alphabetum narrationum*⁷¹; der große Seelentrost, eine niederdeutsche Exempelsammlung aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, die als knappen Rahmen den Dialog eines Beichtvaters mit seinem Beichtkind liefert⁷²; schließlich die berühmte 'Schimpf und Ernst' - Sammlung des Elsässer Geiler-Schülers Johannes Pauli (†1530).⁷³ Dagegen fehlen, um nur einige Beispiele zu nennen, neben Peyraut die Beispielgeschichten aus dem 'Bienenbuch' des Thomas von Chantimpré⁷⁴ († ca. 1280) ebenso wie diejenigen aus dem 'Speculum Morale' des Pseudo-Vincenz (eines der reichhaltigsten und am meisten beachteten Sammelwerke für unser Thema)⁷⁵, die Exempel aus der 'Scala Celi' des französischen Dominikaners Johann Gobi⁷⁶ (†1350) ebenso wie die des 'Promptuarium exemplorum' seines Nürnberger Ordensbruders Johannes Herolt⁷⁷ (†1468). Nicht vertreten sind - selbstverständlich! - die Facetien des süddeutschen Humanisten Heinrich Bebel (†1518)⁷⁸. Derartige humoristische Geschichten sollten offenbar nicht unter die 'religious tales' eingereiht werden - ein Beweis dafür, daß die Definitionsfrage sehr praktische Auswirkungen haben kann. Alle Aussagen über die Exempla stehen demzufolge nicht nur unter methodischen Vorbehalten, sondern leiden auch an diesen Grenzen der Quellenerschließung; erst ein kleinerer Teil des Materials ist bisher der Forschung zugänglich.⁷⁹

Überdies sind die Grenzen zwischen Predigten und Exempelsammlungen ebenso fließend wie jene zwischen Predigten und katechetischen Traktaten. Davon zeugt nicht zuletzt die Tatsache, daß auch im bisher betrachteten Material Beispielgeschichten vorkommen. Umgekehrt liefern die

⁶⁶ Vgl. zur Kritik BREMOND u.a.: *L'exemplum*, S. 72ff; deren Konsequenz war ein 1992 erschienener Ergänzungs- und Erschließungsband zum Index (*Les exempla médiévaux*). Er sowie die klassische, immer noch grundlegende Arbeit von WELTER: *L'exemplum zeigen*, wieviel Material noch ungedruckt ist.

⁶⁷ Vgl. insbesondere BREMOND u.a.: *L'exemplum*, S. 111ff.

⁶⁸ Vgl. WELTER: *L'exemplum*, S. 113ff.

⁶⁹ Vgl. BERLIOZ u.a.: *Les exempla médiévaux*, S. 153f.

⁷⁰ WELTER: *L'exemplum* S. 215ff.; *Les Exempla médiévaux*, S. 137ff.- Nicht ausgewertet wurde offenbar die 'Gemma Ecclesiastica' des englischen Hofkaplans Giraldu Cambrensis (†1223), die schon zwischen 1196-9 entstanden war (HAGEN, Gerald of Wales, S. IXff.).

⁷¹ Vgl. *Les Exempla médiévaux* S. 199ff.

⁷² Vgl. WACHINGER: *Der Dekalog*; ²VL Bd. 8, Sp. 1030-40 (Nigel F. PALMER).

⁷³ Vgl. *Les Exempla médiévaux*, S. 275ff.

⁷⁴ Ausführlichster Zugang immer noch VAN DER VET: *Het Biënboec*.

⁷⁵ (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, lib. III, pars V, dist. 9 und 10 enthält ein Gutteil der hier besprochenen Exempel.

⁷⁶ Vgl. WELTER: *L'exemplum*, S. 319ff. u. *LdM*, Bd. 5, Sp. 579f. (F. WAGNER).

⁷⁷ Vgl. *LdM* Bd. 4, Sp. 2175 (K. KUNZE); ²VL Bd. 3, Sp. 1123-1127 (F.J. WORSTBROCK).

⁷⁸ Vgl. *EdM* Bd. 2, Sp. 6-15 (Elfriede MOSER-RATH).

⁷⁹ Vgl. BRÜCKNER: *Exempelsammlungen*.

sog. 'Exempelsammlungen' ja in vielen Fällen kein nacktes Gerüst von zusammenhanglosen Geschichten, sondern stellen ihre Beispiele in einen Sinnzusammenhang, der über das jeweilige Thema weiteren Aufschluß gibt. Im 'Tractatus de diversis materiis predicabilibus' des Stefan von Bourbon etwa gibt es einen eigenen Abschnitt 'De peccato blasphemie'.⁸⁰ Die Geschichten werden mit verallgemeinernden Aussagen und Moralisierungen verbunden; überdies sind sie mit Klagen über die Verderblichkeit der Zeitläufte durchsetzt, die unversehens ein Stück Regionalkolorit erkennen lassen, wenn über die besondere Anfälligkeit der Burgunder für Gotteslästerung berichtet wird.⁸¹ Vertraute Gliederungsprinzipien finden sich auch in anderen Werken: Unter den 555 Rubriken des 'Alphabets der Geschichten' von Abbas bis Zelotypa findet sich auch eine zur 'Blasphemie', die vorwiegend Strafexempel beinhaltet (*Blasfemia in deum grauius punitur... Blasphemus visibiliter a deo punitur ... Aliquando blasfemus corporaliter punitur*).⁸² Der 'Große Seelentrost' dagegen liefert die einschlägigen Beispielgeschichten unter dem zweiten Gebot zusammen mit kurzen Ermahnungen des Beichtvaters an sein Beichtkind wie der folgenden: *Kynt leue, du en schalt nicht vnrechte sweren vp de hilgen, wente yd ys sere varlik der sele*.⁸³

Die Zahl der Blasphemie-Exempel entspricht ungefähr dem Umfang der Beschäftigung mit der Gotteslästerung in den einschlägigen Traktaten überhaupt; mit wenigen Ausnahmen erscheint die Blasphemie als ein Problem unter vielen. Unter den nach Welter genau 1003 Exempla der 'Scala Celi' finden sich zehn im Abschnitt über die Gotteslästerung; in Herolts 'Promptuarium', das 867 Exempla enthält, widmen sich zwölf der Blasphemie.⁸⁴ Dabei zeichnen sich diese Sammlungen durch ihre relative Lebensnähe aus. Sie beschränken sich nicht auf das Zitieren biblischer Referenzstellen, wie es frühere Werke getan hatten; dort waren vor allem der auf Gottes Geheiß wegen seiner Lästerung gesteinigte Sohn der Sulamith (Lev. 24, 10-16), die Lästerung und Bestrafung des Assyrenkönigs Sancherib (2 Könige 18 u. 19; Isaias, 36 u. 37) und die Anklagen der Juden gegen Jesus wegen Blasphemie (Matt 9, 2-8 bzw. Luk. 5, 18-26; Matt. 12, 24-32; Matt. 26, 63-66 bzw. Mark. 14, 61-64; Joh. 10, 31-33) angeführt worden. Bis auf die Leviticus-Stelle sucht man diese Bezüge bei den beiden Dominikanern Johannes Gobi und Johannes Herolt vergebens, statt dessen ist dort von lästernden Spielern, hochmütigen Grafen und Verächtern Mariens die Rede.⁸⁵ Dabei lassen sich in der Auswahl der Geschichten durchaus eigene Akzentsetzungen beobachten. Gobi beginnt das Kapitel mit einer Geschichte über einen Spieler, der sich mit dem letzten verbliebenen Denar dem Teufel verschreibt und trotz des Schutzes seiner gesamten Freundschaft zuletzt von diesem geholt wird.⁸⁶ Auch in einigen der anderen

⁸⁰ Stefan von Bourbon: *Anecdotes Historiques*, S. 337ff., und zwar im Kapitel über den Zorn und nicht im ebenfalls (S. 235ff.) vorhandenen Kapitel über die Wortsünden; das Werk ist nur in Auszügen ediert.

⁸¹ Ebd. S. 337: *Quoniam autem blasphemia ... infecit plurimas partes mundi, et maxime terram Burgundie, ex pestifera consuetudine, ut homines ibi quasi pro nihilo ducant Deum negare...*

⁸² *Alphabet of Tales*, S. 82f.

⁸³ *Der grosse Seelentrost*, S. 38.

⁸⁴ Gobi: *Scala Celi*, De Blasphemia; vgl. WELTER: *L'exemplum*, S. 322. Herolt: *Promptuarium exemplorum*, de B, exempla Nr. 3-9 u. Verweis auf fünf weitere Geschichten in den vorangestellten 'Sermones', davon drei aus der Predigt gegen Blasphemie und zwei weitere über den Bruch des Fastengebotes; von den 867 Exempla sind insgesamt 224 lediglich Verweise auf diese Predigten, vgl. WORSTBROCK in ²VL Bd. 3, Sp. 1124.- (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, liber III, pars V, dist. 9-10, der eine der längsten Passagen über die Blasphemie verfaßt hat, überliefert auch überdurchschnittlich viele Exempla unterschiedlichster Provenienz.

⁸⁵ (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, liber III, pars V, dist. 9-10 stellt den vielleicht größten Fundus an Exempeln bereit, der vom Alten Testament - hier bringt er auch eher marginale Geschichten wie die Verspottung des Elisa durch die Knaben von Bethel (vgl. SCHWERHOFF: *Der Spott der Knaben*) - bis hin zum französischen König reicht.

⁸⁶ Entlehnt wohl von Stephan von Bourbon: *Anecdotes Historiques*, Nr. 383, S. 338f., vgl. TUBACH: *Index*

Exempla spielt der Teufel als strafende Instanz eine Rolle. Die Beispiele des Johannes Herolt dagegen zeichnen sich durch eine starke Konzentration auf die Person der Gottesmutter aus; allein fünf der sieben ausgeschriebenen Geschichten berichten von der Lästerung Mariens und deren schrecklicher Bestrafung.

Aus einer Vielzahl möglicher Blasphemie-Exempel mendelte sich mit der Zeit ein Kernbestand von Geschichten heraus, die regelmäßig zur Illustrierung der Gotteslästerung benutzt wurden. Eines der am häufigsten rezipierten Exempel entlieh Peyraut den Dialogen Gregors des Großen. Dort wird vom Schicksal eines etwa fünfjährigen Knaben berichtet, der von seinem Vater aus zu großer Liebe und Nachsicht verzogen worden war. Immer, wenn etwas seinem Willen zuwiderlief, pflegte er Gottes Majestät zu lästern (*maiestatem Dei blasphemare consueverat*). Als in der Stadt eine große Epidemie ausbrach, wurde er sterbenskrank. Während sein Vater ihn in den Armen hielt, sah er böse Geister auf sich zukommen und rief ängstlich, schwarze Männer kämen ihn holen. Kaum hatte er das gesagt, lästerte er noch einmal Gott und hauchte seine Seele aus. Dadurch wollte Gott dem Vater und den Umstehenden die Schuld offenbar machen, um derentwillen der Knabe sterben mußte.⁸⁷ Was bei Gregor zur Mahnung vor zu lascher Erziehung dienen sollte, bekam im Kontext des Blasphemie-Diskurses einen etwas anderen Akzent: Wenn Gott einen Knaben von fünf Jahren für seine Blasphemie derart züchtig, so schließt Peyraut warnend, wie sollten dann Erwachsene und Verständige einer Strafe entgehen?⁸⁸ Der Dominikaner war nicht der erste und nicht der letzte, der diese Geschichte als Warnung vor der Gotteslästerung zum Besten gab. Was die Verbreitung angeht, kann sie als 'das' klassische Blasphemie-Exempel, das in kaum einer Sammlung fehlen sollte, angesprochen werden.⁸⁹ Ob das Beispiel eines fünfjährigen lästernden Knaben Zuhörern einer spätmittelalterlichen Predigt plausibel erschien, sei einmal dahingestellt. Illustriert werden sollte durch das Exempel wohl weniger die Blasphemie an sich, sondern die darauf erfolgte Strafe.

Diesem 'Primat der Abschreckung' folgen auch viele andere Exempel. Zwei Männer zerlegen einen Hahn - so die Geschichte, die uns schon bei Geiler von Kaysersberg begegnet ist - und spotten dabei, selbst Christus könne ihn nicht mehr zusammenfügen, worauf der Hahn sich flatternd erhebt und sie mit Soße bespritzt; die Spritzer verwandeln sich in Lepraflecke.⁹⁰ Ein Mann wird für einen Lästerspruch (*es weren drei Man gewesen, dy die gantz Welt betrogen hetten mit iren Worten und Predigten: Moyses die Juden, Machmet die Heiden, und Christus die Christen.*) prompt vom Blitz erschlagen.⁹¹ Auf dem Weg von Paris nach St. Denis lästert ein Wagenlenker heftig (*turpiter blasphemaret*), als ihm etwas den Weg versperrt, worauf er von einem Blitz durchbohrt wird, der

Exemplorum Nr. 672.

⁸⁷ Gregor der Große: Dialogi, lib. IV, 19 [in anderen Ausgaben IV, 18], S. 256f.

⁸⁸ Peyrardus: Summa, fol. 129ra, der die Geschichte Gregors im übrigen (wie andere Autoren auch) extrem kurz und z.T. sinnentstellend wiedergibt.

⁸⁹ TUBACH: Index Exemplorum Nr. 694. Jacques de Vitry: The Exempla, Nr. 294, S. 124; Odo von Cheriton: Parabolae Nr. 132, S. 315f.; Stefan von Bourbon: Anecdotes Historiques, Nr. 388, S. 342; Der große Seelentrost, S. 192; Recull Nr. 95, S. 94; auch Ulrich von Pottenstein: Auslegung der Zehn Gebote, fol. 97va; Bernardino von Siena: De orrendo peccato blasphemiae, S. 16f.; Gobi: Scala Celi, de blasphemiam; Herolt: Sermones de tempore, CXXIII, H. Natürlich existieren auch Variationen wie die im Alphabet of Tales, Nr. 115, S. 82: Dort ist der Knabe 15 Jahre, der Vater hatte ihn nicht schlecht erzogen (*brought hym vp tenderlie*), der Knabe dennoch die Gewohnheit, wenn ihm etwas nicht gefiel, *he wolde blasfeme the name of God*. Deswegen bekam er die Pest und wurde todkrank.

⁹⁰ TUBACH: Index Exemplorum Nr. 1130. Alphabet of Tales, Nr. 117, S. 83; Recull Nr. 97, S. 95; Antoninus von Florenz: Summa Theologica, pars II, tit. VIII, cap. VII, S. 920.

⁹¹ Johannes PAULI: Schimpf und Ernst, Nr. 458, S. 269; dieses Zitat hatte Papst Gregor IX. 1238 Kaiser Friedrich II. untergeschoben.

die Pferde und die Passagiere verschont. In einer anderen Variante der Geschichte ist es ein Ritter, der wegen eines Unwetters in Gotteslästerungen ausbricht (indem er erzürnt spricht: *Ecce ubi iterum diabolus ascendit*), worauf der Sohn an seiner Hand durch einen Blitz getroffen starb.⁹² Ein Ritter in der Diözese Reims, der am Gründonnerstag beim Würfelspiel den Herren *enormiter* lästert, wird von einer plötzlichen Fallsucht zu Boden gestreckt, windet sich den ganzen folgenden Tag spuckend auf der Erde und speit gleichsam seine arme Seele aus; ein anderer schrumpft zudem von seiner vormaligen ansehnlichen Körpergröße auf das Format eines kleinen Knaben, seine Augen verflüssigen sich zudem und werden so klein wie die eines Sperlings.⁹³ Der häretische Graf Fulko bricht, von Feinden umzingelt, auf seinem letzten Schloß in Gotteslästerungen aus und spricht: Auch wenn Gott, die römische Kirche und alle Heiligen es nicht wollen, ich werde mein Land wiedererringen (*Velit nolit Deus, velit nolit Ecclesia Romana, et omnes sancti, ego terram meam rebabebo*). Daraufhin fällt er vom Pferd, wird schrecklich an verschiedenen Körperteilen gequält (unter anderem an der Zunge) und stirbt nach kurzer Zeit.⁹⁴

Überhaupt vollzieht sich in den Exempla die Logik der Sanktionen mit Vorliebe nach dem Prinzip der spiegelnden Strafe, gegen den Körperteil nämlich, mit dem oder an dem die Lästere gesündigt haben (*in membro de quo peccant et contra quod peccant*), wie Stefan von Bourbon an mehreren Beispielen verdeutlicht. Obwohl er schwimmen kann, ersäuft ein gotteslästerlicher Schiffer; sein geborgener Körper ist intakt, zeigt aber eine auffällig angeschwollene Zunge. Auch ein anderer plötzlich gestorbener Gotteslästerer zeigt eine herausgestreckte und angeschwollene Zunge. Am eindrücklichsten ist jenes Beispiel eines Lästere der heiligen Jungfrau, dem zur Strafe zunächst die linke Hand verrenkt wird; als er deswegen noch mehr Blasphemien ausstößt, geschieht das gleiche mit der rechten. In seiner Verzweiflung über die Schmerzen steigert er sich mehr und mehr in die Schmähreden hinein und wird an immer weiteren Gliedern gelähmt. Schließlich schwört er beim Bauch der Gottesmutter, worauf der seine anschwillt und platzt.⁹⁵

Die Reihung der Strafbeispiele soll allerdings nicht auf eine falsche Spur führen. Sicherlich haben die Exempla mehr zu bieten als ermüdende Gleichförmigkeit. Von bezeichnender Ambivalenz ist z. B. die Darstellung der Juden in den einschlägigen Exempeln. Gerade im späten Mittelalter sahen sich die europäischen Juden verstärkt mit dem Vorwurf der Blasphemie konfrontiert. Zu den traditionellen Vorwürfen der Schmähung und Ermordung Jesu' hatte sich seit dem 13. Jahrhundert der Verdacht gesellt, in jüdischen Schriften wie dem Talmud werde die christliche

⁹² TUBACH: Index Exemplorum, Nr. 680 (falscher Bezug); Stefan von Bourbon: Anecdotes Historiques, Nr. 389, S. 342f. bzw. Caesarius von Heisterbach: Dialogus Miraculorum IV, 21. Die Moral, die der erschrockene 'Zuhörer' der Geschichte, ein Novize, daraus ableitet: *Si Deus tam terribiliter peccatum irae vindicat in praesenti, puto quod hic vitio subiectos acriter puniet in futuro*.

⁹³ TUBACH: Index Exemplorum, Nr. 2240 (trifft alle Varianten nicht richtig). Stefan von Bourbon: Anecdotes Historiques, Nr. 387, S. 342; andere Varianten bei Peyraldus: Summa, fol. 129ra; Caesarius von Heisterbach: Dialogus Miraculorum, VII, 43; Alphabet of Tales Nr. 118, S. 83f.; Recull Nr. 98, S. 95f.- TUBACH: Index Exemplorum Nr. 678. Stefan von Bourbon: Anecdotes Historiques, Nr. 388, S. 342.

⁹⁴ So sehen, moralisiert Caesarius, die Strafen der Reichen für Blasphemie und *superbia* aus (Caesarius von Heisterbach: Dialogus Miraculorum, XI, 51; TUBACH: Index Exemplorum Nr. 679).

⁹⁵ Stefan von Bourbon: Anecdotes Historiques, Nr. 390 (TUBACH: Index Exemplorum 674), Nr. 391 u. Nr. 392, S. 343.- Vgl. auch Erzählungen des Mittelalters, Nr. 121, S. 126 bzw. 338, wo der Sünder des Mundes bei der letzten Ölung durch ein Anschwellen seiner Zunge stigmatisiert wird; erst durch Fürbitte des Priesters wird er wieder normal.- Peyraldus: Summa, fol. 129ra bzw. Liber exemplorum, S. 111: Die Augen eines würfelspielenden Ritters, der *per oculos dei* schwört, fallen ihm aus dem Kopf.- Die meisten der angeführten Strafexempel auch bei Gobi: Scala Celi, de blasphemiam, und Herolt: Promptuarium exemplorum, de B, 3-9; vgl. auch Bernardino von Siena: De orrendo peccato blasphemiae, S. 16f.

Religion, neben Jesus vor allem die Gottesmutter Maria, gelästert. Was lag näher, als den zeitgenössischen Juden zu unterstellen, diese Schmähungen in der Auseinandersetzung mit ihren christlichen Gegenübern zu wiederholen? Eine bei Caesarius von Heisterbach überlieferte Geschichte schlägt die Brücke vom biblischen Geschehen zur mittelalterlichen Alltagspraxis. Bei einer Disputation in Paris zwischen einem Christen und einem Juden habe der letztere geäußert, sicher hätte der christliche Gott recht daran getan, sich durch Flucht zu entziehen, andernfalls wäre er gesteinigt worden.⁹⁶ In der Tat hatten die Juden nach einem Bericht des Johannes-Evangeliums (10, 31-33) Steine herbeigeschleppt, um Jesus zu töten - eine Reaktion darauf, daß dieser sich, obwohl doch nach ihrer Auffassung lediglich ein Mensch, als 'Gottes Sohn' bezeichnet hatte. Die Äußerung des Juden erschien dem christlichen Gelehrten jedoch seinerseits als unverschämte Gotteslästerung. Er verabreichte ihm *zelo fidei motus* eine schwere Ohrfeige mit den Worten: 'Und Du, Elender, wenn Du geschwiegen und Dich verborgen hättest, hättest Du von mir nicht diese Ohrfeige bekommen!'

Steht dieses Exempel im Gegensatz zum eigenen Motto aus dem Römerbrief (12, 19)- das Zorngericht soll dem Herrn überlassen und die Rache nicht in die eigene Hand genommen werden -, so verknüpft eine andere Geschichte die Selbsthilfe einleuchtend mit Unterstützung aus dem Jenseits. Über einen einäugigen Ritter, der beim Anhören des Hymnus 'Gegrüßet seiest Du, selige Gottesgebäerin' die Knie beugte, machte sich ein vorübergehender Jude lustig (*indens irrisit eum et beatam Mariam blasphemavit*). Deswegen gab ihm der Ritter eine kräftige Ohrfeige. Der Jude lief daraufhin zum Richter und wollte den Ritter verklagen. Der Einäugige aber erhielt von Maria sein anderes Auge zurück. Und als der Jude den Schläger unter den Kirchgängern zu identifizieren versuchte, scheiterte er. Der Ritter gab sich dennoch zu erkennen, woraufhin alle Maria lobten; zur Erinnerung an diesen denkwürdigen Vorfall faßte die christliche Bevölkerung den Beschluß, jedes Jahr an diesem Tag solle ein Jude stellvertretend vom Bischof eine Ohrfeige erhalten.⁹⁷

Auf die dritte Version eines lästernden Juden stoßen wir bei Thomas von Chantimpré.⁹⁸ Er berichtet von einem Würfelspiel zwischen einem Juden und einem Christen in der Karfreitagnacht in der Champagne. Als der Jude verliert, gerät er derart in Wut, daß er heftig Christus lästert. Daraufhin wird seine Hand gelähmt. Trotzdem versucht er, noch wütender, weiter zu würfeln; endlich stößt er unter grausamen Lästerungen gegen Christus und seine Mutter den Spieltisch um. Plötzlich verdreht er die Augen, fällt um und ist tot. Sein Mitspieler wird wahnsinnig und stirbt wenig später. Zwar erscheint der Jude hier als der Hauptschurke, doch macht sich sein christlicher Mitspieler ebenfalls der Entheiligung des Karfreitags schuldig und wird damit zum Komplizen, weshalb auch er der gerechten göttlichen Strafe zum Opfer fallen muß. Fast hat man den Eindruck, als stehe das Spiel hier mehr im Focus der Kritik als die Tatsache, daß der eine Mitspieler ein Jude ist. Die Beteiligung des Christen deutet zudem eine Vielschichtigkeit an, die die Geschichte als bloße antijüdische Propaganda untauglich macht.

⁹⁶ Caesarius von Heisterbach: Wundergeschichten, Nr. 146, S. 121: '*Certe, recte fecit Deus vester quod fugit se abscondendo; aliquin fuisset lapidatus*'.

⁹⁷ Erzählungen des Mittelalters Nr. 62, S. 73f. u. 281f. Vgl. TUBACH: Index Exemplorum Nr. 675 auch für andere Versionen.- Zu regelmäßigen "Ohrfeigen" als antijüdisches Ritual vgl. MENTGEN: Der Würfelzoll, S. 12ff.

⁹⁸ Thomas von Chantimpré [Bonum universale de apibus II. 49, 10] über das Bürger- und Bauernleben, S. 290f.; vgl. VAN DER VET: Het Biënboec, S. 117. Vgl. speziell zu den Judenexemplen bei diesem Autor PLATELLE: L'image des juifs, der jedoch den jüdischen Spieler nicht erwähnt.

Die ganze Ambivalenz der Geschichte offenbart sich allerdings erst, wenn man ihre abweichende Variante in der Fassung des Jacob von Vitry in die Betrachtung mit einbezieht. Dort ist ein Jude, der mit einem Christen wüffelt, derart entsetzt, als dieser nach einem Spielverlust Gott lästert (*cum ... audiret christianum jurantem et blasphemantem Deum eo quod perderet*), daß er unter Zurücklassung seines Gewinnes die Flucht ergreift. Juden, so fügt der Autor hinzu, wollen nicht nur nicht Gott lästern, sondern auch keine blasphemischen Äußerungen hören. Ganz anders dagegen gewisse Wirte, die um ihres geringen Gewinnes willen *blasphemos homines* in ihrem Haus dulden, die Gott schelten; dabei wären sie sehr erzürnt, wenn sie ihre Ehefrauen ebenso schmähten wie die heilige Jungfrau, und würden die Lästere auf die Straße setzen, sollten sie über ihren Vater, ihre Mutter oder andere Blutsverwandte so reden wie über Gott.⁹⁹

Daß hier ein Jude den Christen als positives Beispiel vor Augen gehalten wird, dazu noch unter Verwendung bzw. Konterkarierung des üblichen Stereotyps vom geldgierigen Wucherer (der Jude läßt seinen Gewinn zurück!), ist kein einmaliger Ausrutscher. Der jüdische Rigorismus im Umgang mit Gotteslästern, der sich im mosaischen Gesetz mit seiner Forderung nach ihrer Steinigung manifestierte (Leviticus 24, 10-16), fand unter den christlichen Theologen widerwillige Bewunderung. Selbst das Verhör Jesu durch den Hohepriester Kaiphas konnte als Anknüpfungspunkt dafür dienen, den christlichen Zuhörern das jüdische Beispiel mahnend vor Augen zu führen. Paul Wann (1420/25-1489), Theologieprofessor und Rektor der Wiener Universität, klassifiziert in seinen Passionspredigten aus dem Jahr 1460 das Verhalten des Kaiphas, sein Zerreißen der Kleidung angesichts der vorgeblichen Gotteslästerung Jesu, als pure Heuchelei. Danach aber vollzieht er eine völlige Kehrtwende und fährt fort: "In einem Punkte allerdings könntest du uns zum Vorbilde dienen, im Ausdrücke des Abscheus vor der wirklichen Gotteslästerung. Ach, diese ist immer noch nicht ausgestorben! Gar viele hängen ihr an. Ja, man könnte sagen, wenn es heute noch Sitte wäre, beim Anhören einer Gotteslästerung aus Ehrfurcht vor dem Namen Gottes die Kleider zu zerreißen, dann würden die Schneider nicht hinreichen, die zerrissenen Kleider wieder zu nähen. Die Sitte besteht nicht mehr, leider ist uns mit ihr auch die heilige Scheu vor Gott und seinen Vollkommenheiten abhanden gekommen."¹⁰⁰

Den christlichen Gotteslästern die rigorose Ablehnung des Mißbrauchs des göttlichen Namens durch eine Glaubensgemeinschaft vorzuhalten, die andererseits selbst schwerer Blasphemien gegen den Messias und die Gottesmutter beschuldigt wurden, mag paradox erscheinen; offenbar versprochen sich viele Prediger aber gerade davon einen nachhaltigen Effekt auf die Zuhörerschaft. Mit einem anderen Strang von Beispielgeschichten versuchten sie, die Wortsünde der Blasphemie - gleichsam in früher Vorwegnahme einiger Grundzüge der modernen Sprechakttheorie - in eine körperliche Verletzung Gottes umzudeuten. In den ersten Fassungen der Geschichte war es zunächst einmal ein irdischer Vater, der nach seinem Tod von den Söhnen mit Schwertern bzw. Pfeilen durchbohrt werden sollte.¹⁰¹ Unter Verwendung einer Vorlage aus dem Talmud wurden Varianten dieser Geschichte seit ca. 1200 christianisiert und moralisch

⁹⁹ Jaques de Vitry: *Exempla* Nr. 218, S. 91; TUBACH: *Index Exemplorum* Nr. 2789.

¹⁰⁰ Paul WANN: *Die Passion des Herren*, S. 55; ähnlich anerkennend über dem jüdischen Umgang mit Gotteslästern äußert sich Peyraldus: *Summa*, fol. 129vb; Ulrich von Pottenstein: *Auslegung der zehn Gebote*, fol. 98ra; Bernardino von Siena: *De orrendo peccato blasphemiae*, art. III, cap. 12, S. 18f.; Ludolph von Sachsen: *Vita Jesu Christi*, Bd. 2, S. 784f. gibt im Anschluß an die bereits zitierte Stelle Johannes 10, 31-33 zu bedenken, daß nicht nur die Juden, sondern auch manche Christen, *qui solo nomine Christiani sunt*, durch ihre Schlechtigkeit Christus gleichsam steinigten.

¹⁰¹ Vgl. zur Rezeptionsgeschichte sehr gut STECHOW: *Shooting*, S. 221ff.; ferner BOESCH: *Schiessen*, S. 87f.

aufgeladen, wobei manchmal als Richter der weise König Salomon persönlich auftrat. Die bekannteste und wirkmächtigste Version aber ist die der ‘Gesta Romanorum’.¹⁰² Ein *rex nobilissimus sapiens atque dives*, so beginnt sie, hatte vier Söhne. Drei davon waren ihm in allen Dingen widerspenstig und unähnlich, nur einer seinem eigenen Samen entsprungen. Nachdem der König gestorben war, erhob sich ein Streit darüber, wer dem Vater in der Herrschaft nachfolgen sollte. Die Söhne suchten Rat bei einem alten ritterlichen Vertrauten des Verstorbenen. Der befahl ihnen, den Toten aus seinem Sarkophag zu nehmen, an einem Baum zu stellen und auf seinen Leib einen Pfeil abzuschließen; wer den Leib am besten trafe, der solle sein Königreich erhalten. Der erste nun traf die rechte Hand des Toten, der zweite seinen Mund, der dritte mitten ins Herz. Ganz anders der vierte Sohn: Er beklagte laut das Schicksal des von seinen Söhnen verwundeten toten Vaters und weigerte sich zu schießen. Darauf erhielt er nach einhelligem Urteil der Großen und des Volkes das Königreich zugesprochen, die drei anderen aber verloren alle Würden und wurden aus dem Land vertrieben. Die moralische Ausdeutung des Exemplums liefert der Text gleich mit. Der verstorbene König stehe für den *rex regum* persönlich. Die drei schlechten Söhne aber seien die Heiden, die Juden und die Ketzer, der gute aber stehe für den *bonus Christianus*, der Gott fürchte und seine Gesetze achte.

Von dieser Variante der Geschichte war es nur ein kleiner Schritt zur Umformung der Geschichte zu einem Blasphemie-Exempel, die bereits um 1250 von Guillaume Peyraut vollzogen wurde und die in der Folgezeit eifrig rezipiert wurde.¹⁰³ Eine Frau hält ihrem Mann im Streit vor, nur eines seiner drei Kinder sei sein leiblicher Sohn, verrät ihm aber nicht dessen Namen. Im Testament vermacht er alles seinem einzigen wahren Sohn. Nach seinem Tod streiten sich die Söhne um das Erbe, tragen die Sache einem Richter vor, worauf die Geschichte den bekannten Ausgang nimmt. Peyraut unterscheidet in seinen Ausführungen zwischen den *filij dei* und den *filij diaboli*: Die letzteren sendeten unbekümmert ihre Pfeile in Richtung Gott; die wahren Söhne Gottes dagegen *non possunt tolerare quod blasphemares patrem eorum sagittent*.

Betrachtet man die Tat als solche, dann wird man die Geschichte zur Erhellung der Wortsünde der Gotteslästerung zunächst nur bedingt tauglich finden. Zwar wird auch von den Blasphemien des Spielers gesprochen, aber die verwerfliche Handlung im Mittelpunkt ist nicht verbaler Natur, sondern stellt einen direkten tätlichen Angriff dar. Nun fanden prinzipiell auch derartige ‘opera’ unter dem weiten Dach der mittelalterlichen Blasphemie-Definition Platz. Die Grenzen zwischen Sprache und Handlung waren in einer Zeit, wo eine gezielte Beleidigung verletzender sein konnte als eine Messerwunde, weitaus fließender als heute. Von der zuweilen höchst materiellen Wirksamkeit des Wortes zeugt nicht zuletzt der Effekt des Fluches. Vor allem aber eröffnet das Exemplum ein weites metaphorisches Feld, um die Gott zugefügten Beleidigungen konkreter und anschaulicher zu machen. Vor dem geistigen Auge des Hörers werden die Injurien, die der Schmähdner Gott zufügt, in eine körperliche Verletzung umgedeutet.

Einen Schritt weiter geht ein Exempel, das sich seit dem 13. Jahrhundert in der dominikanischen Literatur großer Beliebtheit erfreute. In der Fassung des Stefan von Bourbon lautet sie folgendermaßen: Ein Vagant (*ribaldus*) bei Lagny (Seine-et-Marne), ein gewohnheitsmäßiger

¹⁰² Cap. 44, S. 342ff.

¹⁰³ (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, lib. III, pars V, dist. 9; vgl. schon Peyrardus: *Summa*, fol. 130ra; Bernardino von Siena: *De orrendo peccato blasphemiae*, S. 13; HEROLT: *Promptuarium exemplorum*, de B, 9.

Spieler und Lästere, hatte all seinen Besitz in der Taverne hinterlassen. Er schwor lästerlich, sich von seinem nächsten Gewinn an Gott rächen zu wollen. Als er nun beim nächsten Markttag wieder Gewinn gemacht hatte, erwarb er daraus Pfeil und Bogen und schoß zur Beleidigung Gottes (*in contumeliam Dei*) einen Pfeil gen Himmel, um Gott damit zu treffen. Der Pfeil kam nicht zurück, und er ging, wie nach dem Markt üblich, zum Lästern und Spielen in die Taverne. Dort schien ihm, daß sein blutbefleckter Pfeil mit Wucht vom Himmel herabstürzte, alles durchbohrte und ihn gleichsam in die Hölle einlud. Ganz von Sinnen rief er: "Ich muß meinem Pfeil nachfolgen" – und entschwand gen Himmel.¹⁰⁴ Als weitverbreitetes Predigtexempel sollte die Geschichte bis in die Frühe Neuzeit eine große Ausstrahlungskraft haben.¹⁰⁵ Anders als beim Schuß auf den toten Vater ist hier keine Transferleistung des Zuhörers mehr notwendig, um den Sinn zu erschließen. Es handelt sich nicht um ein Gleichnis, sondern um einen direkten Anschlag auf den Schöpfergott in seiner jenseitigen Gestalt. Das am Pfeil klebende Blut allerdings ist eine Reminiszenz an das Leiden Christi in menschlicher Gestalt (allerdings auch nicht mehr als eine Reminiszenz, es handelt sich schließlich um eine Vision des Übeltäters!). Der Pfeilschuß steht dabei stellvertretend für die 'scharfen' Worte des Lästerers, die gleichwohl die Untat begleiten.

Was hier in Geschichtenform präsentiert wird, beklagen die Theologen des Spätmittelalters und der beginnenden Neuzeit in mannigfaltigen Wendungen. Die Gotteslästerer und Schelmer, so heißt es immer wieder, kreuzigten zum wiederholten Mal mit ihren spitzen Zungen Jesus Christus. Ihre Pfeile bildeten gleichsam das 'moderne' Pedant zu den Marterwerkzeugen der Kriegsknechte, unter denen Christus in der Passion zu leiden hatte. Als Eingangs- und Leitmotiv fungiert die Verdopplung der Passionsgeschichte durch die Gotteslästerer z. B. in der Narrenschiff-Predigt Geilers von Kaysersberg.¹⁰⁶ In der Polemik gegen die üblen Schwüre erreichte es seine höchste Blüte. Zugleich bildete das Bild von der wiederholten Kreuzigung des Messias einen wichtigen Schnittpunkt zur antijüdischen Literatur. Dort wurde das jüdische Volk nicht nur für die erste Kreuzigung Christi verantwortlich gemacht, sondern es wurden auch aktuelle Vorwürfe erhoben. Von einem bösen Wiederholungszwang getrieben, so hieß es, vollzögen die Juden auf verschiedenste Weise die Marterung des Herren nach, indem sie Hostien schändeten, christliche Knaben rituell ermordeten oder christliche Bilder angriffen. Vergangenheit und Gegenwart trafen sich so im Stereotyp von den Juden als "gotteslästerliches

¹⁰⁴ Stefan von Bourbon: *Anecdotes Historiques*, Nr. 386, S. 341f.: *Audivi quod quondam accidit apud Latiniacum quod, cum quidam ribaldus omnia quaecumque lucrari ibi poterat admitteret in taberna, et in Dominum blasphemans stultitiam suam indicaret, juravit quod de primo suo lucro quod faceret, se de eo vindicaret. Qui, cum in nundinis lucratus esset, de lucro suo emit arcum et sagittam, in contumeliam Dei sagittam proiciens versus celum, ut, quantum in ipso erat, Dominum percuteret, qui ibi ascenderat. Cum autem ille miser diu sagittam suam expectasset nec reversa esset, ivit, ut consueverat, post lucrum nundinarum ad tabernam, ludens et blasphemans. Tunc ei visum est quod sagitta sua cruentata cum impetu de celo descenderet et inferiora omnia penetraret, et, quasi si eum ad infernum invitasset, quasi amens effectus, ait: "Oportet me sagittam meam sequi." Et surgens et cum impetu recedens, aliis ulterius non comparuit.*

¹⁰⁵ TUBACH: *Index Exemplorum*, Nr. 324 (Varianten). *Liber exemplorum*, S. 111; Gobi: *Scala Celi, de blasphemia*. Im 'Bonum universale'(II 49.11) des Thomas von Chantimpré erscheint die Tat weniger berechnend, was die Konsequenzen für den Täter weniger einschneidend machte: "Ein Bruder des Predigerordens, ein guter und wahrhaftiger Mann, erzählte mir, daß jemand, der sich im Würfelspiel bis aufs Hemd entblößt hatte, in eine solche Verzweiflung geriet, daß er den Bogen ergriff und einen Pfeil in die Luft schoß, gleich als ob er den Herrn des Himmels selbst durchbohren wollte. Und bald fiel der Pfeil vor den Augen des Schützen nieder, und man sah, daß frisches Blut an ihm war. Der Mann vergoß unaufhörliche Tränen, beichtete und besserte sein Leben in wunderbarer Buße und Frömmigkeit." (zit. nach Wunder und Taten der Heiligen, S. 153; vgl. VAN DER VET: *Het Biënboec*, S. 118).- Vgl. DENEKE: *Kaspar Goltwurm*, S. 168.

¹⁰⁶ Geiler: *Navicula sive speculum fatuorum*, Turba LXXXVI (XXVIII, K-P); Ders.: *Narrenschiff*, Die lxxxvii schar, fol. 172raff.

Volk". Der christliche Blasphemiker konnte so dem ungläubigen Juden angeglichen und stigmatisiert werden.

2.3.4. Exemplarische Gotteslästerer und ihre unfreiwillige Komik

Im Herzen theologischer Dramatisierungsbemühungen, neben der Stigmatisierung der Blasphemie als zweite Kreuzigung Christi und neben der Vergegenständlichung der Lästerworte als Pfeile oder Spieße, lassen sich zugleich relativierendere Darstellungsstrategien aufspüren.¹⁰⁷ Gerade in den Beispielgeschichten sind bisweilen Brüche ausfindig zu machen. Wenn die erbauliche Erzählung in die Humoreske umschlägt, wird deutlich, wie alltäglich und trivial viele der perhorreszierten Verhaltensweisen tatsächlich waren. So überliefert Jacques de Vitry folgende Begebenheit: Eine Frau wurde in der Beichte ermahnt, sich in Zukunft aller Schwüre zu enthalten (*ut de cetero ab hujusmodi juramentis abstineret*). "Herr", entgegnete sie, "daß mir Gott helfe, ich werde in Zukunft nicht schwören" (*Domine si me Deus adjuvet de cetero non jurabo*). Sieh, gerade hast Du wieder geschworen!, erboste sich der Priester. Darauf die Frau: "Bei Gott, ab jetzt werde ich mich enthalten" (*Per Deum de cetero abstinebo*). "Deine Rede sei ja, ja, nein nein", machte der Beichtiger einen neuen Anlauf, "wie es der Herr vorschreibt, alles darüber ist von Übel". "Herr, Ihr sagt die Wahrheit", bekannte die Frau, "und ich sage Euch bei der gesegneten Jungfrau und allen Heiligen, daß ich tun werde, wie Ihr mich heißt, und daß Ihr mich nie wieder schwören hören werdet!" Und so, schloß der Bischof, versprach dies verfluchte Weib (*maledicta mulier*) fortwährend etwas und handelte gleichzeitig gegen dies Versprechen.¹⁰⁸ Der Dialog wirkte wohl, ebenso wie auf den modernen Leser, auf die mittelalterlichen Zuhörer vor allem komisch und machte klar, wie habituell und vorbewußt die Frau ihre überflüssigen Schwüre einsetzte. Die abschließende Moralisierung und Verdammung der Sünderin dagegen wirkt eher aufgesetzt und wenig überzeugend. Auch nach den Maßstäben der Theologen selbst lag doch wohl eher eine läßliche Sünde und keineswegs eine schwere Gotteslästerung vor.

Von einem ähnlichen Paradox wie die Geschichte der schwörenden Frau lebt diejenige vom lästernden Fürsten, überliefert vom schwäbischen Humanisten Heinrich Bebel (†1518). In Abwesenheit ihres Fürsten hatte der Rat eines kleinen Städtchens beschlossen, es solle fortan derjenige bestraft werden, der zur Schmach Gottes lästerlich schwüre. Als dem Fürsten nach seiner Ankunft solches vortragen wurde, stieß er hervor: "*Botz Fleisch*" (*wie die Unsem schwören*) "*das gefällt mir wohl.*" Als sich aber die Ratsherrn und Zuchtmeister einander ansahen und lachten, so beteuerte er beim Herz und Leib Gottes, er wolle den ohn alle Gnad strafen, der ergriffen würd, daß er schwür, bedacht nicht, daß er alsbald und öfter tüt, was er den Seinen verböte.¹⁰⁹ Daß die Adligen der Zeit 'ihren' ebenso deftigen wie individuellen Schwur besaßen, von dem sie reichlich Gebrauch machten, wird häufiger überliefert. Daß dem Fürsten gar nicht in den Sinn kommt, wie sehr diese Gewohnheit der Gesetzesnorm widerspricht, ist dabei ebenso bezeichnend wie das Lachen der Ratsherren. Sie realisieren den Widerspruch im Verhalten des Herrschers sehr wohl, doch ist er keine Quelle von Verlegenheit, sondern von Heiterkeit. Es kommt eben, so die untergründige Botschaft der

¹⁰⁷ Dabei war Anfang des 16. Jahrhunderts die dramatische Darstellungsvariante noch keineswegs ausgereizt, wie der Titelholzschnitt zu Andreas Musculus' Fluchteufel aus dem Jahr 1556 belegt (MUSCULUS: Der Fluchteufel, S. 35).

¹⁰⁸ Jacques de Vitry: The Exempla, Nr. 220 S. 91f.; TUBACH: Index Exemplorum, Nr. 4688 (vgl. auch Stefan von Bourbon: Anecdotes Historiques, Nr. 377 bzw. TUBACH: Index Exemplorum, Nr. 4689 für das nämliche Motiv).

¹⁰⁹ Bebel: Schwänke, Bd. 1, S. 51.

Geschichte, sehr wohl darauf an, wer sich in welcher sozialen Situation böser Schwüre bedient. Was bei den Untertanen harsche Strafen zur Folge haben soll, geht beim Fürsten als schlechte Angewohnheit durch, die aber keineswegs auf gottferne Gesinnung schließen läßt.

Aber auch die Objekte herrschaftlicher Strafbestimmung hatten ihre praktischen Probleme mit der Umsetzung von Blasphemie-Mandaten. In einer Erzählung Georg Wickrams treten neben dem adligen Gesetzgeber auch die Untertanen handelnd hervor.¹¹⁰ Der Junker erscheint zunächst konsequenter als jener schwörende Fürst in Bebels Schwank. Er hatte seinen unbotmäßigen Bauern schon häufig das Gotteslästern verboten und war zuletzt, mit Bedauern zwar, auf harte Leibesstrafen verfallen. Turm, Pranger, Zungeabschneiden und Todesstrafen brachten es schließlich dahin, daß die Bauern vom Schwören abstehen mußten, *wiewol es sy gar hart und saur ankam*. Allerdings war das Gesinde durch die langandauernde Unart so weit gekommen, daß es im Guten nicht mehr zur Arbeit zu bewegen war. *Dann keins wolt in Gottes nammen nichts angreiffen es mueßt ein grosser schwuor mittlauffen*. Deswegen beschlossen die Bauern, eine Abordnung an den Edelherrn zu schicken und ihn um einen Schwur zu bitten. Als der Schultheiß ihr Anliegen dem Schloßherren im Namen der Gemeinde vorgetragen hatte, bat er ihn abschließend: *“Gnediger Juncker wir bitten eüwer Veste/ gebt uns ein schwur der da nit zu klein auch nit zu groß seye/ damit demnach das gsind moeg in der forcht erhalten werden.”* Der Junker willigt ein und erlaubt den Bauern, sich einen Schwur auszuwählen, der allerdings das Leiden Christi nicht berühren solle. Nach eingehender Beratung kommen die Bauern zurück: *“Gnediger Juncker wir stond hie und bitten eüch durch Gottes willen/ gebt uns nur die Pestilentz.”* *“So gand hin” sagt der Juncker / “und habt eüch die Frantzosen darzu.”* Der Schultheiß von wegen der gantzen gemein/ dancket dem Junckern gar fleissig von wegen der reichen begabung/ zugen also mit froenden zuhauß. Eine Geschichte, die mit ernster Sorge um die Vermeidung von Wortsünden einsetzte, endet so in heiterem Spott über die einfältigen Bauern, die froh über ‘Pest’ und ‘Syphilis’ sind - und mit der Einsicht über die Unvermeidlichkeit gewisser starker Schwüre und Flüche im Alltag. Man kann diese Gewohnheit dämpfen, aber nicht völlig abschaffen, so die Botschaft. Sie wirkt umso befremdlicher, als die harten - und als wirkungsvoll gedachten! - Strafen eine völlig andere Signalwirkung intendierten.

Gotteslästerliche Schwüre dienen hier geradezu als ‘Schmiermittel’ der Alltagskommunikation, als jenes Ausrufezeichen, das Befehlen an das Gesinde erst den nötigen Nachdruck verleiht. Ähnlich verhält es sich mit den Fuhrleuten und ihren Pferden, wie eine letzte Schwankgeschichte nahelegt. *Ein fuorman, wann er über landt fuor, so schwuor er allweg so übel, das gott von himmel herab bett sehen moegen, wie dann schier aller fuorleut gewonheit ist. Wann es ihnen nicht allwegen nach ihrem sinn geht, so schweren sie, das nicht ein wunder wer, das sich das erdrtrich auffthet und solche leut verschluckt*. Deswegen wollte mit diesem Fuhrmann niemand fahren. Einmal mußte sich jedoch ein Edelräulein seiner Dienste annehmen. Als sie auf das Feld kamen, fing nun der Fuhrmann an, nach seiner alten Gewohnheit zu fluchen. *‘Ach lieber fuorman’, sprach die edelfraw, ‘fluch doch nicht als greusslich! Es würt uns warlich sunst ein unglück zuo hand stossen.’* *‘Ey fraw’, sagt der fuorman, ‘wann ich nicht schwebr, so geht es nicht.’* - *‘Ey versuochs!’* - *‘Wolan, in gottes nammen, es gilt mir gleich’, sprach der fuorman und anhuob, zuo seinnen rossen sprach: ‘Hayle in gottes nammen! Hott, liebs mennlin!’* *Der nicht gehn wolt, das waren die ross. Und wolt die fraw nicht auff dem veld bleiben, so muost sie den fuorman faren lassen wie er wolt. Und sie sprach: ‘Ey, so far, wie du wilt!’* *‘Als bald der fuorman wider anhuob zu schelten, lieffen die ross darvon wie alle teufel.’*¹¹¹

¹¹⁰ Wickram: Rollwagenbüchlein, Nr. 50, S. 97f.

¹¹¹ Montanus: Schwankbücher Nr. 75, S. 333.

Mit einer gewissen fröhlichen Resignation wird also auch hier die Unvermeidlichkeit der schlechten Schwurgewohnheit dargestellt. Die Lästerworte klingen zwar in den Ohren zarter Jungfrauen allzu ungehörig, sind aber gleichwohl notwendig, um den Pferden die menschliche Autorität nahezubringen.

Die letzten Geschichten stammen aus einem ganz anderen Gattungskontext als die 'Predigt'exempla zuvor. (Daß sie im 16. Jahrhundert geschrieben wurden, hat allerdings nicht viel zu sagen, denn diese Epoche bildete zugleich den Höhepunkt der Dramatisierung der Blasphemie, wie wir sehen werden.) Wo die Gotteslästerung zuvor recht eindimensional als schreckliche Sünde perhorresziert wurde, zeigen sie eine komplexere Lebenswelt, wo zwischen der Verdammung und der Duldung böser Schwüre und lästerlicher Reden oft nur ein kleiner Schritt lag.¹¹² Dieser lebensweltlichen Bedeutung der Blasphemie werde ich in späteren Kapiteln näher auf die Spur zu kommen suchen. Vorerst verdient nur festgehalten zu werden, daß die Dramatisierungsbemühungen der Theologen vor diesem Hintergrund in einem etwas anderen Licht erscheinen. Es waren zu einem Gutteil sehr triviale und alltägliche Verhaltensweisen, die sie als erneute Kreuzigung Christi, als teuflisch inspirierte Todsünde und als vorsätzlich betriebene Bosheit anprangerten. Umgekehrt wird deutlich, wie große Anstrengungen die Theologen aufzuwenden hatten, um alltägliche Verhaltensweisen zu dramatisieren und negativ zu stigmatisieren. Sie hatten nichts weniger im Sinn, als diese triviale Seite der Gotteslästerung zum Verschwinden zu bringen. Vielleicht klingen ihre Ausführungen in unseren Ohren gerade deshalb ein wenig schrill, weil die Ahnung der Autoren hindurchschimmert, daß ihre starke Rhetorik und ihre schauerlichen Beispiele gegen den Alltagshabitus einen schweren Stand hatten. Auch viele ihrer Argumente gehen in diese Richtung, wenn sie sich etwa über die Entschuldigungen der Blasphemiker, ihre Worte seien nicht wörtlich zu verstehen, empörten, oder die mangelnde Bereitschaft zur Denunziation von Lästerern anprangerten. Aber auch bei den Theologen selber, denen die lebensweltlichen Bedeutungen lästerlicher Äußerungen keineswegs fremd sind, stößt man auf Ambivalenzen, auf partielle Zurücknahmen ihrer Dramatisierungsstrategie. Wie anders ist es zu erklären, daß die starken Worte gegen die Sünde der Blasphemie rein quantitativ nicht den Raum einnehmen, der vom inhaltlichen Gewicht her zu erwarten wäre? Und wie anders ist die wichtige Unterscheidung zwischen vorsätzlicher und fahrlässiger Gotteslästerung zu werten, mit deren Hilfe der einzelne Lästerer - bei grundsätzlicher Beibehaltung der Verdammung der Lästerung - exkulpiert werden konnte!

¹¹² Man wird einwenden können, daß zwischen den hier dargestellten Alltagsschwüren und den schlimmsten blasphemischen Äußerungen ein Unterschied besteht. Doch ist es signifikant, daß den Akteuren der Geschichten nicht bewußt war, wie weit sie diese Grenze schon überschritten hatten.

2.4. Der Blasphemie-Diskurs im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert

2.4.1. Kontinuität und Intensivierung

1534, also rund ein Vierteljahrhundert nach dem Tod des Münsterpredigers Johann Geiler von Kaysersberg, erschien in Straßburg der Katechismus des Reformators Martin Bucer.¹¹³ Wer dort nach dem Tatbestand der Gotteslästerung sucht, wird an ungewohnter Stelle mit Vertrautem konfrontiert. Unter dem dritten Gebot¹¹⁴ ('Du sollst beim Namen des Herren, Deines Gottes, nicht falsch schwören') werden in dieser Schrift, die formell als Dialog zwischen einem 'Unterrichter' und einem Kind abgefaßt ist, nicht nur der Meineid und der überflüssige Eid abgehandelt, sondern auch das Fluchen und Schwören.¹¹⁵ Das Gebot besage unter anderem, so der Schüler, niemandem zu fluchen oder etwas Arges im Namen Gottes zu wünschen, durch den alles Heil komme. Der - im Vergleich mit ähnlichen Katechismen ohnehin äußerst beredte - Lehrer kommt an dieser Stelle regelrecht in Rage und gibt Ausrufe des Entsetzens gegen die schreckliche Sünde der Gotteslästerung von sich. Denn nichts anderes als eine grausame Schmach und Lästerung sei es, wenn der himmlische Vater zu einem Satan gemacht werden solle, *der unserm boesen giftigen neid und zorn dienen und die leüt plagen und unglück zfüegen* soll; wenn mit den heiligen Martern, Wunden und Sakramenten Jesu, der zum Heil der Welt und wegen der ewigen Seligkeit aller Menschen gestorben sei, der Nächste geplagt und verderbt werde; wenn die Heiligen zur Rache aufgerufen und damit zu Abgöttern und Geistern degradiert werden. Die Menschen schämten sich des Henker-Amtes, der doch nur rechtmäßige Urteile vollstrecke, begehrten aber von Jesus Christus die Vollstreckung ihrer unrechtmäßigen und mörderischen Begierden; von ihren weltlichen Herren würden sie sich hüten derartig unehrerbietig zu reden. Alles in allem: Eine solche *erschroeckliche gotslesterung* lasse sich niemals mit der gängigen Verteidigung entschuldigen: *Wir gemeynens nit so arg, es ist ein boese gewonheytt*. Wenn für jedes unrechtmäßige Wort später Rechenschaft abgelegt werden muß, dann erst recht für eine solche Lästerung - auch, wenn das Laster dermaßen überhand genommen hat, daß es kaum gestraft werde. Welche Strafe die eigentlich schriftgemäße war, stellte der 1537 publizierte 'kurze Katechismus' Bucers, der das zweite Gebot allgemein und die Gotteslästerung speziell nur kurz abhandelte¹¹⁶, bildlich dar. An der entsprechenden Stelle zeigt ein Holzschnitt einen Kreis von Menschen, die schwere Felsbrocken auf einen auf dem Boden hockenden Übeltäter schleudern - zweifellos eine Visualisierung der mosaischen Strafe für Gotteslästerung (Leviticus 24, 10-16, Abb.6).¹¹⁷ Wahrscheinlich dienten hier die sog. Haustafeln mit den zehn Geboten als unmittelbares Vorbild, die Lucas Cranach d. Ä. um 1527 auf Geheiß Melanchthons geschaffen hatte und die in verschiedenen lutherischen Katechismen Verwendung fanden.¹¹⁸ Die Darstellung wird als eine der wenigen bildlichen Innovationen der Reformationszeit angesehen, die keine direkten Vorläufer im Mittelalter aufzuweisen hat. Indem der neue Bildtypus direkt auf die harte biblische Strafe für den

¹¹³ Vgl. Art. 'Bucer, Martin (1491-1551)', in: TRE Bd. 7, S. 258-270 (Robert STUPPERICH).

¹¹⁴ Entgegen der Augustinischen Zählweise werden die sog. Einleitung des Dekalogs hier erstmals als erstes, das Götzen- und Bilderverbot als zweites und das Verbot des Mißbrauchs des göttlichen Namens demzufolge als drittes Gebot genannt, vgl. Martin Bucer: Deutsche Schriften, Bd. 6,3, S. 36f. (Einleitung).

¹¹⁵ Ebd. S. 114f.

¹¹⁶ U. ... *Was thn aber, die durch Gottes und unsers Herren Jesu namen, seines leibs und blts, item, daß er für uns gelitten hat, fluchen und den leuten alles uebels wünschen? K. Das ist noch fil ein schwerere gotslesterung. U. Wol, Dann sie Got und unsern Herren Christum, so fil an inen, z eim teiffel und leutplager machen. Und seinen heiligen namen, in dem wir allein selig werden, ruffen sie an, die leut z verderben* (ebd. S. 214).

¹¹⁷ Ebd. S. 206.

¹¹⁸ Vgl. VELDMAN: The Old Testament, S. 224.

Gotteslästerer abstellt, versinnbildlicht er den grimmigen Vorsatz der Protestanten, endlich mit dem Laster der Blasphemie aufzuräumen.

Ein halbes Menschenalter nach den Predigten eines Geiler von Kaysersberg im Straßburger Münster scheinen viele der von ihm angeschlagenen Themen in der oberrheinischen Metropole nach wie vor aktuell - so auch die Gotteslästerung. Bucer setzt bei der Behandlung des Themas durchaus eigene Schwerpunkte, wenn er z.B. das gotteslästerliche Fluchen besonders herausstellt. Vor allem aber läßt er jene Ambivalenz in der Beurteilung der Blasphemie vermissen, die bei seinem Vorgänger Geiler besonders ausgeprägt war. Nicht daß die Ambivalenz überhaupt aus der Stadt verschwunden war - die von ihm zitierten gängigen Ausflüchte der Flucher (es sei nur eine schlechte Gewohnheit, es sei ja nicht so gemeint) unterscheiden sich wenig von denen der vorigen Generation. Aber Bucer läßt keine Entschuldigungen mehr gelten, er nimmt eine rigorose Haltung ein.

Martin Bucer und sein Engagement für die sittliche Erneuerung in Straßburg ist nur ein Beispiel unter vielen anderen dafür, wie die Reformatoren den spätmittelalterlichen Kampf gegen die Gotteslästerung aufgriffen und intensivierten. Lasterpredigten und Sittenmandate stützten sich dabei gleichsam gegenseitig.¹¹⁹ Schwören, Fluchen und Lästern als Verstöße gegen eines der wichtigsten Gebote, die das Verhältnis der Menschen zu Gott betreffen, werden von Martin Luther¹²⁰ ebenso verdammt wie später vom Heidelberger Katechismus.¹²¹ Auch die zahllosen Sittenmandate des 16. Jahrhunderts, in denen regelmäßig theologische Argumente und Klagen auftauchen und die so stärker mit dem gelehrten Diskurs verzahnt sind als ihre spätmittelalterlichen Vorläufer, legen vom protestantischen Bestreben Zeugnis ab, das Alltagsleben entschieden zu versittlichen. In vielen Fällen enthalten sie die explizite Anweisung an die Predikanten, ihrer Gemeinde von der Kanzel aus die Greuel der Gotteslästerung vor Augen zu stellen. Ein von seiner Gattung her singuläres Dokument, das für den engagierten Einsatz gegen die Blasphemie in gewisser Weise aber doch typisch erscheint, ist dagegen eine 'Vermahnung' des sächsischen Kurfürsten aus dem Jahr 1531 gegen Gotteslästerung und Völlerei. Nach Form und Inhalt handelt

¹¹⁹ Vgl. zur Verankerung der Predigtverpflichtung in Kirchenordnungen SCHINDLER: Das Prinzip des Hörensagens, S. 379ff.

¹²⁰ Vgl. die Auslegung des zweiten Gebotes im Herbst 1525 im Rahmen seines Vortragszyklus über das zweite Buch Mose: Eine Form des Mißbrauches des göttlichen Namens sei, *So man schweret und fluchet bey GOTTES namen unnützlich und missbrauchet den namen Gottes. ... Solchs schweren bey Gottes namen etc. ist ytz gantz gemein und ym teglichem brauch, denn wir haben unter allen gliedern kein leichtfertigers gelied denn die zungen, die schnappert daher, acht gering, das sie also leichtfertig den namen GOTTES nennet ynn leichtfertigen dingen, den sie doch ynn grossen ehren halten solte.* (WA Bd. 16, S. 466). Bereits in einer Dekalogerklärung des Jahres 1518 hatte er geschrieben, das zweite Gebot breche u.a., *Wer ane notz oder aus gewonheit leichtlich schweret. ... Wer mit gottes namen flucht ...* (WA Bd. 1, S. 252; vgl. ähnlich im Jahr 1520, WA Bd. 6, S. 225 oder WA Bd. 7, S. 208).- 1519 predigte Luther: *Also widerumb ist die helle nit leichtlicher vordienet, dan an seynen eygen kindern, Muge auch keyn schedlicher werck nit thun, dan das sie die kind vorseumen, lassen sie fluchenn, schwerenn, schandpar wort und liedlin leren und nach ybrem willen leben...* (WA Bd. 2, S. 170).- Im 'Großen Katechismus' von 1529 werden die "Lästernmäuler" und Schänder des göttlichen Namens (*welche nicht yn unsere sondern des henckers schule gehören*) zwar ebenfalls, aber doch eher beiläufig, erwähnt (WA Bd. 30,1, S. 140).

¹²¹ Der Heidelberger Katechismus (S. 41f.), 99. Frage: *Was wil das dritt Gebott? Antwort, Dasz wir nicht allein mit fluchen, oder mit falschem eyde, sonder auch mit vnnötigem schweren den Namen Gottes nicht lestern oder missbrauchen, noch vns mit vnserm stillschweigen vmd zusehen solcher schrecklichen sünden teilhaftig machen...* 100. Frage: *Ist denn mit schweren vnd fluchen Gottes Namen lestern, so ein schwere sünd, dasz Gott auch vber die zürnet, die, soniel an jnen ist, dieselbe nicht helffen vnd verbielen? Antwort. Ja freilich: Denn keine sünde grösser ist, noch Gott heftiger erzürnet, denn lesterung seines Namens, Darumb er sie auch mit dem todt zustraffen befohlen hat.*

es sich dabei nicht um ein obrigkeitliches Mandat, sondern einen von Theologen verfaßten Sermon, der - wie schon im Titel gefordert - offenbar von den Kanzeln verlesen werden sollte.¹²²

Das Werk zeichnet sich durch eine merkwürdige Zurückhaltung in der Benennung dessen aus, was als Gotteslästerung angeprangert werden soll. Eher beiläufig werden die grausame Lästerung des göttlichen Namens, die schrecklichen Flüche bei den Gliedern Christi und Schmachworte gegen das heilige Evangelium erwähnt. Selbstverständliches bedarf eben keiner weiteren Erläuterung, und selbstverständlich war den Zeitgenossen das Phänomen der Gotteslästerung seit längerem (wenn auch ein kleiner Seitenhieb auf die Beförderung der Gotteslästerung durch 'Mönche, Pfaffen und Papisten' nicht fehlt). Deshalb konnten sich die unbekanntenen Verfasser auf ihr Hauptanliegen konzentrieren, die Perhorreszierung des Lasters der Blasphemie und die Ausmalung der zeitlichen und weltlichen Strafen. Die allfällige Klage über die Hochkonjunktur der Gotteslästerung wird einzig durch den Trost gemildert, daß der Herr die Frommen schließlich erlösen werde. Das Motiv der zweiten Kreuzigung Jesu durch die Zungen der Lästere r fehlt ebensowenig wie dasjenige der weltlichen Plagen, die Gott den Menschen wegen ihrer Duldung blasphemischer Reden sende. Besonderen Wert legt der Verfasser indes auf die individuellen Sündenfolgen: Gotteslästerer seien schon in diesem Leben *vormaledeit*, Leib, Ehre und Gut würden geschädigt, Weib und Kinder erlitten greuliche Plagen und Seuchen; das 'Herzeleid' der Sünder sei unermesslich und dennoch gering im Vergleich zu dem, was die Lästere r nach dem Urteil des jüngsten Gerichtes erleiden werden.

In gut mittelalterlicher Tradition steht die Vermahnung auch mit ihrer Neigung, diese Straffolgen durch Exempelgeschichten zu illustrieren. Die Beispiele werden vor allem aus der Bibel oder aus der Geschichte des frühen Christentums entnommen, etwa jene vom Gotteslästerer Cherintus, der unter den Trümmern eines Bades in Ephesus begraben wurde, nachdem der Apostel Johannes zuvor *stante pede* (und ungebadet) aufgrund der Reden des Blasphemikers das Gebäude verlassen hatte.¹²³ Prinzipiell war die Spannweite protestantischer Blasphemie-Exempel jedoch wesentlich breiter, als es der Text von 1531 vermuten läßt. Zum einen wurden die mittelalterlichen Beispiele aufgenommen und fortgesponnen. Jene Geschichte vom Pfeilschuß in den Himmel, die im 13. Jahrhundert von den Dominikanern in Umlauf gebracht worden war, kursierte seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in einer aktualisierten, genau datierten Version. Im schweizerischen Städtchen Willisau hätten im Jahr 1553 drei Männer auf einem Platz *auff der Scheiben gespielet* (wohl geschossen oder mit Messern geworfen). Einer von ihnen, Ulrich Schrötler, habe viel Geld verloren und begonnen, Gott greulich zu lästern. Schließlich habe er geschworen, beim Verlust des nächsten Spiels Gott im Himmel zu erstechen, und sogar versucht, diese Drohung in die Tat umzusetzen, indem er den Doch mit der Spitze voran in die Höhe schleuderte. Die Waffe blieb verschwunden, doch fünf Blutropfen fielen herab. Der Lästere r wurde direkt vom Teufel hinweggeführt, doch auch die (untätigen!) Zeugen blieben nicht ungestraft: Der eine starb an einer rätselhaften Krankheit, der dritte wurde von der Obrigkeit mit dem Schwert gerichtet.¹²⁴

¹²² Vormanung aus unsers gnedigsten herrn des Chürfürsten zu Sachssen befehl. Tatsächlich wurde die Vermahnung in Erfurt bei Andreas Rauscher gedruckt. Benutzt wurde das Exemplar des Niedersächsischen Staatsarchives Osnabrück (Dep. 58 ADr. B. VI Nr. 16). Vgl. 450 Jahre Reformation in Osnabrück, S. 444; EKO Bd.1, S. 49 (Bestandsnachweise, keine Edition).

¹²³ Eine andere Version dieser (aus der Kirchengeschichte des Eusebius entnommenen?) Geschichte spielt zu Karthago und bei dem Lästere r handelt es sich um den arianischen Bischof Olympius, vgl. BECK: Beispielerzählungen, Nr. 510 (S. 105).

¹²⁴ Der Solothurner Bürger Heinrich Wirri will die Geschichte bei einer Übernachtung in Willisau erfahren haben

Auf der anderen Seite reicherte sich das Erzählgut mit der Zeit durch neue Geschichten an, auch sie oft genau lokalisiert und datiert. Anlässlich eines schweren Donnerns und Wetterleuchtens in einem Dorf bei Reichenbach am 17. Mai 1617, so wird z.B. berichtet, hätten einige Jungfrauen und Weiber angsterfüllt beieinandergestanden. Ein Saufruder habe sie rüde ermahnt, nicht so ein Geschrei zu veranstalten (*Das euch Gott plage/ ich kan ever winselen nicht hören*) und mit profanierendem Humor hinzugefügt, wenn der Herrgott so zeitig mit den Weinfässern hantiere, werde der Wein heuer wohl gut geraten und so manch guter Trunk anstehen. Prompt gab es einen harten Donnerschlag in den Dachstuhl, durch den der Spötter erschlagen wurde.¹²⁵ Andere Flucher und Schwörer erlitten ein ähnliches Schicksal.¹²⁶ Daß sich auch die gegenreformatorische Propaganda später des Strafexempels gegen (protestantische) Blasphemiker bedienen sollte, sei nur am Rande erwähnt.¹²⁷

Noch einmal zurück zur Vermahnung des sächsischen Kurfürsten: Als Verursacher des blasphemischen Verbrechens gegen die göttliche Majestät und seinen Namen - das ist ausgemachte Sache für die Verfasser dieser Schrift - komme nur der Teufel in Betracht. Als abgesagter Feind Gottes, der unermesslichen Zorn und Haß auf den Schöpfer mit sich trägt, versucht er den Menschen zur Lästerung anzureizen. Wer einen Gotteslästerer hört, der vernimmt deshalb nicht einen Menschen, sondern den Teufel selbst. Blasphemie sei keine menschliche Sünde wie andere, sondern eine rechte 'Teufelssünde'. Anders als noch bei Geiler von Kaysersberg birgt dieser Gedanke allerdings keinen Trost für den Sünder. Wo der Straßburger Prediger Geiler einige Jahrzehnte zuvor die Fremdbestimmung durch den Satan als mögliche Entlastung für den Redner hingestellt hatte, ist den Wittenbergern die teuflische Inspiration der Beleg für die höchste Verwerflichkeit der Gotteslästerung und für den teuflischen Charakter der Lästerer selbst. Der Bruch eines göttlichen Gebotes der ersten Tafel, die die Verbrechen gegen den Schöpfer selbst enthält, verlangt nach scharfen Sanktionen.

und veranlaßte die Darstellung des Falles auf zwei Flugblättern (Straßburg 1553, Nürnberg 1554). Sie findet sich schon 1556 in den Wunderzeichen des Jobus Fincelius und im 'Fluchteufel' des Andreas Musculus, in der Folge in zahlreichen anderen Sammlungen wie dem Promptuarium Exemplorum des Andreas Hondorff (ca. 1530-1572) und noch im zweiten 'Buch der Natur' des Hans Rudolf Grimm von 1727. Vgl. dazu vor allem DENEKE: Kaspar Goltwurm, S. 167f.; ALSHEIMER: Katalog, Nr. 481, S. 477 (mit Querverweisen); Musculus: Fluchteufel, S. 78f.; REHERMANN: Predigtexempel, S. 559 (und Nr. 45, S. 158); HALBLÜZEL: Hans Rudolf Grimm, S. 171f. u. 174f.- Für die protestantische Rezeption eines anderen mittelalterlichen Leitexempels zur Blasphemie (fünfjähriger Junge wird wegen seiner Gotteslästerungen von Gott bestraft, ursprünglich von Gregor dem Großen) vgl. ALSHEIMER: Katalog, Nr. 412, S. 469 und Nr. 822 S. 516.- Ein klassisches Spielerexempel in Rauscher's 'Papistischen Lügen' (1562) bei SCHENDA: Hieronymus Rauscher, S. 238 (nach Bernhardinus de Bustis).

¹²⁵ Concionum Poenitentialium De Tempore Dodecas, Hamburg 1637, zit. nach REHERMANN: Predigtexempel, S. 556f.

¹²⁶ Ein fluchender Heiratsschwinder (Gott solle geben, *das ihn der Donner auff tausent stücke zerschläge/ ja/ wie Stäublein in der Sonnen zermalmet*) wird 1611 in Böhmen auf dem ehelichen Beilager samt seiner Braut vom Blitz getroffen und getötet (Concionum Poenitentialium De Tempore Dodecas, Hamburg 1637, zit. nach REHERMANN: Predigtexempel, S. 556).- Als einmal während der Fastnacht zwei Jünglinge miteinander um die Wette fluchten, wurde der eine stumm, der andere rasend (BECK: Spielererzählungen, Nr. 512, S. 105).- Als ein gottloser Epikuräer hörte, daß ein falscher Eid nicht ungestraft bleibe, sagte er, er sehe nicht, daß der Arm, mit dem er den falschen Eid geschworen, kürzer würde. Darauf schlug der kalte Brand in seine rechte Hand, so daß man sie ablösen mußte (ebd. Nr. 587, S. 113).

¹²⁷ MOSER-RATH: Predigtmärlein, Nr. 217, S. 374.- VOLLMER: Wunderspiegel, Nr. 174 S. 33; Nr. 405 S. 56 (lutherischer Reiter bekehrt sich, als er erlebt, wie ein Bayer, der wegen seiner Flüche die Sprache verloren hatte, diese durch die Fürbitte Mariens zurückerhält); Nr. 444-450, S. 60f.

Die Teufelsobsessionen protestantischer Theologen sind in der Forschung schon häufiger zum Gegenstand der Betrachtung gemacht worden.¹²⁸ So verwundert es nicht, daß in vielen Exempla Flucher und Lästerer direkt vom Teufel geholt werden wie jene Frau, die 1551 in Weil der Stadt beim traditionellen Pfingstbier sich in *Gottslesterliches fluchen* verstiegen hatte.¹²⁹ Wer gedankenlos mit der Wendung 'Hol mich der Teufel' fluchte, mußte - so die Botschaft der Prediger - gewärtig sein, daß der Vater allen Übels diese Worte durchaus wörtlich nahm.¹³⁰ Bisweilen sucht der Teufel selbst in Gestalt eines Beichtkinds einen standhaften Pfarrer heim, um *grewliche Gottslesterung wider Christum den Son Gottes außzuspeyen*.¹³¹ Derartige Geschichten finden sich nicht zuletzt in den sog. 'Teufelsbüchern', in denen protestantische Theologen in der Mitte des 16. Jahrhunderts die Hauptlaster ihrer Zeitgenossen anprangerten. Einschlägig ist für unser Thema einmal der von Pfarrer Christoph Obenhin zu Ursel verfaßte 'Eidteufel', vor allem aber der 'Fluchteufel' des Andreas Musculus von 1556. Musculus (1514-1581), Prediger und Theologieprofessor in Frankfurt/Oder, gilt als der Hauptinitiator dieser Literaturgattung und verfaßte neben dem Fluch- z.B. noch den Hosen- und den Eheteufel sowie 'Des Teufels Tyrannei'.¹³²

25 Jahre nach Publikation der sächsischen 'Vermahnung' erschien mit diesem Fluchteufel des Musculus ein in vielem vergleichbares Werk auf dem Buchmarkt. Es war durchzogen von einem geradezu hysterisch-apokalyptischen Grundton, der schon auf den ersten Seiten angeschlagen wird. Nach den Weissagungen des Herren Christi soll in den letzten Tagen der Welt die Bosheit immer weiter überhand nehmen; nach dem Traum des Königs Nabuchodonosar wird das letzte Reich auf tönernen Füßen stehen. Heute nun stehe das Bild nicht mehr auf tönernen, sondern sogar *auff kotichen fuessen*. Die Welt sei bei den höchsten Graden der Bosheit aufgestiegen, zumal die Obrigkeit ihr Schwert niedergelegt habe und durch die Finger sehe. Die schlimmste der zahlreichen Sünden aber sei zweifellos das greuliche Laster der Gotteslästerung, *welche zuvor der massen als jetzunder / nit inn der Welt gewesen / oder je erhoeret worden ist*. Gewiß hätten auch die Heiden und die Vorfahren ihre Flüche und Lästerungen gehabt, aber der Strom von Lästerungen, der sich in jüngster Zeit über das Land ergieße, sei neu und beispiellos. Gerade in Deutschland und gerade dort, wo das wahre Evangelium gepredigt werde, sei dieses Laster so verbreitet, daß jedes dritte oder vierte Wort eine Lästerung sei. Die deutsche Sprache lasse sich ohne Flüche und Lästerungen nicht mehr gebrauchen, Kinder würden diese schon in die Wiege gelegt bekommen und mit dem ABC lernen, Hausväter achteten nicht auf ihr Gesinde. Schlimm sei vor allem, daß dieses größte aller Laster von kaum jemand für eine Sünde gehalten werde.¹³³

Die folgenden Kapitel handeln in scheinbar systematischer Ordnung die Gotteslästerung als Sünde gegen verschiedene Grundtatsachen des christlichen Glaubens ab: gegen die Menschwerdung Jesu, gegen das Erlösungswerk Gottes, gegen den Heiligen Geist, gegen die Taufe und gegen das Abendmahl. Tatsächlich aber variiert Musculus fortwährend die immergleichen Leitmotive. Zum einen kreist seine Darstellung um den Vergleich zwischen den historischen Gotteslästerungen der

¹²⁸ Vgl. nur ROOS: The devil.

¹²⁹ Die Geschichte findet sich z.B. bei Job Fincel 1556 (SCHILLING: Job Fincel, S. 347f.), bei Kaspar Goltwurm 1557 (DENEKE: Kaspar Goltwurm, S. 155) und bei vielen anderen Autoren (ALSHEIMER: Katalog, Nr. 57, S. 437; Nr. 159, S. 446 u.ö.). Für weitere, vergleichbare Geschichten ALSHEIMER: Katalog, S. 425 Anm. 17a; SCHADE: Promptuarium Exemplorum, S. 673 (ALSHEIMER: Katalog, Nr. 9b, S. 431); REHERMANN: Predigtexempel, S. 260.

¹³⁰ Vgl. auch die Exempel in Obenhin: Eidteufel, S. 505a.

¹³¹ DENEKE: Kaspar Goltwurm, S. 160 (ALSHEIMER: Katalog, Nr. 53 S. 437 u.ö.).

¹³² Vgl. das Nachwort des Herausgebers in Musculus: Fluchteufel, S. 271ff.

¹³³ Musculus: Fluchteufel, S. 42-45.

Juden, deren Gewicht er einerseits hervorhebt, um demgegenüber andererseits die Monstrosität der christlichen Blasphemien angemessen herausstellen zu können. Man habe sich verwundert, daß Gott die Juden, die seinen Sohn - *aus unwissenheit* - ermordet, nicht vom Erdball entfernt habe. Jetzt aber würden die Christen mutwillig und vorsätzlich den Sohn Gottes tausendmal grausamer martern, verwunden und verschmähen. Der Herr Jesus hatte immerhin noch einige Weiber, die seinen Tod beweinten, jetzt aber würden alle ohne Mitleid zuschauen, die Eltern eher mit Wohlgefallen als mit Widerwillen die Flüche ihrer Kinder hören. Wie soll erst das Strafgericht über die Christen aussehen, wenn Gott schon die Juden zur Strafe für ihre Lästerungen in alle Welt zerstreute?¹³⁴ Nicht nur das gotteslästerliche Volk der Juden wird benutzt, um den tausendmal schlimmeren Christen den Spiegel vorzuhalten. Auch 'der Türke' wird unter der Hand zum Strafwerkzeug Gottes, wenn er die ihm entgegengeschickten Kriegsknechte, in Wirklichkeit ein Haufen grausamer Gotteslästerer, tötet; wo die christlichen Obrigkeiten untätig bleiben, bedient sich der Herr der Ungläubigen, um die Lästerungen nicht ungestraft zu lassen.¹³⁵

Als Leitmotiv fungiert bei Musculus der schon aus dem Spätmittelalter bekannte Vorwurf, die Blasphemiker kreuzigten den Erlöser erneut mit ihren lästerlichen Worten. Eindrucksvoll verdichtet sich dieses Motiv schon im von Frantz Friderich geschaffenen Titelholzschnitt; er zeigt den gekreuzigten Christus umgeben von lästernden Männern vieler Stände, aus deren offenen Mündern Lästerpfeile wie Lanzen auf den blutüberströmten Leib zielen.¹³⁶ Suggestiv wird den Lesern die Metapher von der zweiten Kreuzigung Jesu durch die Reden der Gotteslästerer auch im Text vor Augen geführt. Die Christen marterten den Herren, der doch für sie gestorben sei, so gräßlich, das *jetzunder nu mehr keine gliedmas an dem Heiligen und Gebenedeiten Leib des Herren Christi sein (welche auch von den Juden unvorseret blieben) die jetzunder von den Christen nit zürissen / vorwundt / und zumartert werden / wie daß jederman besser bewust und bekannt ist / dann das es von noethen stueckweis zu erzelen*. Ja weil die anderen Lästerungen bei den Gliedern Christi nun etwas 'gebräuchlich und alt' seien, verlegten sich einige Blasphemiker darauf, *bey dem Ingeweid deß Herren Christi zu fluchen (Gott woell mirs gnediglich verzeihen / das ichs nennen mus)*.¹³⁷ Auch dies eingängige Bild wird mehrfach variiert, immer mit dem Ziel vor Augen, die Obrigkeit zum Eingreifen zu mahnen und die Umwelt zur sozialen Isolierung der Gotteslästerer anzuhalten.

All die angeführten Themen sind aus dem Spätmittelalter sattsam bekannt. Dem Inhalt nach bieten die protestantischen Theologen mit ihren Klagen über Schwörer, Flucher und Lästerer kaum etwas neues; verstärkt haben sich höchstens Intensität und Anzahl dieser Urteile. Daß die Gotteslästerungen qualitativ und quantitativ zugenommen hätten, dieses Urteil war ebenfalls schon in vorreformatorischer Zeit zu hören gewesen. Auch ihre altgläubigen Pendanten scheinen sich im übrigen vorwiegend auf die Variation traditioneller Motive konzentriert zu haben. So werden in einer 1685 gedruckten Predigt über die 'erschreckliche Sünde der Gotteslästerung' eine erkleckliche Anzahl von klassischen Autoritäten aus der Patristik, der mittelalterlichen Theologie und der Philosophie zitiert, die jedoch nachweislich fast alle aus der 'Bibliotheca Moralis Praedicabilis' des Josephus Mansi stammen.¹³⁸ Dennoch erschöpfte sich die Frühe Neuzeit nicht in der Pflege alter Traditionen, sondern setzte durchaus neue Akzente.

¹³⁴ Ebd. S. 45f. Vgl. auch S. 74f. der Vergleich mit den Hostienschändungen durch die Juden.

¹³⁵ Ebd. S. 62; vgl. ähnlich 71f.

¹³⁶ Musculus: Fluchteufel, S. 35 und S. 323f. zum Holzschneider und seinem Bild.

¹³⁷ Ebd. S. 47.

¹³⁸ Hermann Mayer, Favus Distillans. Die 43. Predig. Am eilfften Sonntag nach Pfingsten. Blasphemia in Deum

2.4.2. Ausweitung

1525, im Rahmen einer Auslegung des zweiten Gebots, unterschied Martin Luther zwei Formen von Mißbrauch des göttlichen Namens. Die erste Form bestehe in unnützen Schwüren, Flüchen und Lästerworten. Bisher habe man fast ausschließlich von derartigen Phänomenen gepredigt, wenn es um das zweite Gebot gegangen sei. *Welchs alles grobe eusserliche stücke sind und yederman wol bekant.*¹³⁹ Daneben aber, so der Wittenberger Reformator, existiere eine zweite Form des Mißbrauches, gegen die die erste geradezu ein 'Kinderspiel' darstelle. Sie komme wesentlich subtiler daher, ja sie erscheine sogar als Lob des Schöpfers und Gottesdienst, wo doch tatsächlich der Name Gottes geschändet werde. Der Reformator zielt auf jene Sünder, die unter dem Schein des Namen Gottes *eytel Teuffels leren und menschen gesetz* predigten - mithin auf die römische Kirche. Der Papst, der eine falsche Lehre im Namen Gottes verteidigt, sei *yyn dieser Gottes lesterung ganz ersoffen.*¹⁴⁰ Aber er ist keineswegs allein, sondern befindet sich in der Gesellschaft der *Secten und Rottengeister*, die sich des rechten Glaubens rühmen, *und ist doch nichts denn lautter Gottes lesterung.* Hinzu kämen auch die jüngst im Namen Gottes aufgestandenen Bauern, die vorgäben, die Ehre Gottes zu verteidigen (*Als were Gott zu schwach sein Euangelion zu verteydigen, müste solch gebülffen haben sein Euangelion handzuhaben*), ihn aber statt dessen aufs Höchste gelästert hatten.¹⁴¹

Der Papst, die radikalen Anhänger der Reformation und die aufständischen Bauern - sie alle werden von Luther mit dem Epitheton 'Gotteslästerer' bedacht. Dabei handelt es sich nicht um eine gelegentliche Laune Luthers, sondern um eine zentrale Argumentationsfigur des Reformators gegen gegnerische Positionen sehr heterogener Art. Mitte der 1520er Jahre war diese Argumentationsfigur, wie die Predigt zeigt, durchaus schon entwickelt. Ansätze gehen bis zum Anfang des Jahrzehnts zurück. Sie zeigten sich zuerst in seiner Auseinandersetzung mit der römischen Kirche.

Schon in der Verteidigung seiner Predigt über den päpstlichen Ablaß aus dem Jahr 1518 findet sich häufiger der Hinweis auf die *vorlesterungen* seiner Gegner. Er wirft ihnen vor, die Schrift zu verfälschen und *mit yhren falschen gloßen [zu] lesteren.*¹⁴² In der direkten Auseinandersetzung mit den Apologeten der Kurie findet er langsam zu seiner polemischen Grundlinie. Die Argumente des Franziskaners Augustin Alveld, der den Primat des Papstes in mehreren Pamphleten gegen Luther verteidigt hatte, werden z.B. oft als 'ketzerisch und lästerlich' gebrandmarkt. Indem dieser Christus nicht nur zum Herren, sondern zum Haupt aller Welt (auch der Türken, der Ketzer usw.) deklariere, erhebe er ihn zum Hurenwirt oder Mörderhauptmann und lästere ihn dadurch.¹⁴³ Ebenfalls 1518 erschien in Rom eine von Silvester Prierias OP verfaßte Streitschrift wider Martin Luther. Dieser hielt eine direkte Entgegnung nicht für notwendig, verbreitete die Schrift aber seinerseits, mit einem deftigen Vor- und Nachwort versehen, im Druck. In Prierias' Schrift, so Luther, seien von Anfang bis Ende nur satanische Blasphemien enthalten. Mehr noch

peccatorum gravissimum. Erschroekliche Suend der Gottslaesterung, in: Predigten der Barockzeit, S. 355, 367. Vgl. den Kommentar zu den Quellen von Heinrich KABAS u. Roswitha WOYTEK, ebd. S. 668ff.

¹³⁹ WA Bd.16, S.466. Bereits in einer Dekalogerklärung des Jahres 1518 hatte er geschrieben, das zweite Gebot breche u.a., *Wer ane notz oder aus gewonheit leichtlich schweret. ... Wer mit gottes namen flucht ...* (WA Bd. 1, S. 252; vgl. ähnlich im Jahr 1520, WA Bd. 6, S. 225 oder WA Bd. 7, S. 208).

¹⁴⁰ WA Bd. 16, S. 467.

¹⁴¹ Ebd. S. 469f.

¹⁴² WA Bd. 1, S. 383.

¹⁴³ WA Bd. 6 (Vom Papsttum zu Rom, 1520), S. 301f. u. 307.

als der ebenfalls aufscheinende Häresievorwurf wird hier die Gotteslästerung als summarisches Stigma verwendet. In starken Worten werden Parallelen zwischen Rom und Babylon gezogen, die römische Kurie als Synagoge des Satans angeprangert und der Papst als Antichrist bezeichnet. Offenbar speist sich die häufige Verwendung des Begriffs aus dem Wortgebrauch der Apokalypse.¹⁴⁴

Spätestens seit diesem Zeitpunkt hatte der Begriff der Gotteslästerung also eine zentrale Bedeutung im Denken und Schreiben Luthers. Es kommt immer dann zum Tragen, wenn es gegen die als falsch erkannten Bräuche der römischen Kirche und gegen die Kurie zu Felde zu ziehen gilt. So wendet er sich z.B. 1522 im Kontext einer Ablasspolemik gegen die Auffassung, unrecht erworbenes Gut dürfe behalten werden, wenn ein Teil davon der Kirche zugute komme. Gott werde so mit seinem Gebot 'Du sollst nicht stehlen' Lügen gestraft: *Sage du, Bapst, wo hastu her die gewallt, das unrecht gut deyn sey? Got selb, der alle ding geschaffen hat, wills nit annehmen noch billichen. Und du gotis höhister lesterer ferist ubir gott, anmassist dich boeber gewallt denn got selbs.* Es sei höchste Zeit, alle Ablassbullen samt den Türen und Orten, wo sie aushängen, *umb grosser gotis lestrung willen tzu pulver [zu] machen.* Das Versprechen der Vergebung der Sünden an alle die, die bereuen und gebeichtet haben, im Ablass sei eine *umvorschmapt, öffentlich wuetende gotis lesterung und tzu stoerung seiner gepot.*¹⁴⁵

Auch im Kampf der Jahre 1524/5 gegen die katholische Messe wurde der Blasphemie-Vorwurf als Waffe verwendet. Eine Predigt vom ersten Advent 1524 zeigt schon im Titel an, worum es geht, sie handelt nämlich *von der boechsten gottfleslerung, die die Papisten täglich brauchen, so sy lesen den Antichristlichen Canon in iren Messen.* Allein Christus, der sich einst für die Menschen aufgeopfert habe, sei für die Menschen der Weg des Heils, nicht aber Wallfahrten, Ablassbriefe, Fasten oder Stiftungen. Durch die angebliche Wiederholung der Opferung Jesu im altgläubigen Meßritus würde Jesus abermals gekreuzigt und sein Blut vergossen. In immer neuen Wendungen wird die Messe als *blasphemia* und *abnegatio Christi* dargestellt, der Wortlaut der Opferungsliturgie als *gottfleslerung* entlarvt. Das ganze gipfelt in ausufernder Rhetorik: *Ich glaub, wann got lautter feiir ließ regnen, so kund dise gottflesstrung den Papisten nitt gestrafft werden, das man Christum in der welt wol zehenmal*

¹⁴⁴ WA Bd. 6, S. 328f. (Vorwort) und 347f. (Epilog). Einige Kostproben aus dem Vorwort: *Ulturus enim homo miserabilis iocos meos ... Epithoma responsionis ad Martinum Luther edidit, tot tantisque blasphemis a capite ad pedes usque refertum, ut in medio tartaro ab ipsomet Santana aeditum libellum existimem. Si Romae sic sentitur et docetur scientibus Pontifice et Cardinalibus (quod non spero), libere pronuntio his scriptis, Antichristum illum verum sedere in templo dei et regnare in Babylone illa purpurata Roma et curiam Romanam esse synagogam Satanae. ... Sed quid confutem rabiem blasphemii Satanae tam manifestariam? ... Itaque lege, lector, et geme, gloriam Romanam Ecclesiae eo cecidisse, ut haec haeretica, blasphema, diabolica, tartarea vena non modo intra se concipiat et alat, sed in orbem quoque propaget. ... Nunc vale, infelix, perditat et blasphema Roma: pervenit ira dei super te...* Der letzte Satz des Nachwortes lautet: *Si principes, Episcopi et quicumque fideles Papam errantem quolibet crimine non monuerint, corripuerint, accusaverint, pro ethnico habuerint, esse omnes blasphemos viae veritatis et negatores Christi, cum Papa aeternaliter dammandos. Dixi.* - Vgl. auch 'De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium', ebd. S. 505.

¹⁴⁵ WA Bd. 10,2 ('Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe'), S. 136, 138.- In einer anderen Schrift über die Frage der Ehelosigkeit des Klerus konzidiert Luther, Hurerei und Unkeuschheit seien große Sünden, *aber gegen Gottis lestrung ist sie geringe.* Eher werden Huren und Buben in das Himmelreich kommen als Pharisäer und Schriftgelehrte (WA Bd. 12 ['An die Herren deutschs Ordens, daß sie falsche Keuschheit meiden', 1523], S. 237).- An anderer Stelle heißt es, Prediger seien keine Herren, sondern Knechte und Diener, die die Herzen der Gläubigen zum Glauben reizen sollen. Der Glaube ist zentral, denn ohne ihn nutzt alles Predigen nichts. Der Ungläubige tut nicht dem Prediger, sondern Gott selbst Unehre und Schmach, *drumb ist unglawb nichts denn ein Gottisleslerung, die Got lügen strafft. Denn wenn ich sag' dein sund seynd dir vergeben ym Gottis namen, und du glawbst nit, so thustu eben sovil, als wenn du sagt 'Wer weyßt, obs war sey und obs sein ernst sey', damit lügen straffestu Got und sein wort* (WA Bd. 12 ['Sermon am ersten Sonntag nach Ostern', 1523], S. 524).

*hundert tausent Creützigt unnd martert auff ain news*¹⁴⁶ - die Metapher von der zweiten Kreuzigung Christi durch die Gotteslästerer wird so von der 'traditionellen' Sphäre der Blasphemie in den erweiterten Sprachgebrauch transferiert. Als im folgenden Jahr das jahrelange Ringen um die Abschaffung der Messe in der Stiftskirche von Wittenberg einen für den Reformator erfolgreichen Abschluß fand, wiederholte Luther seine Invektiven gegen die 'Stillmesse' als Gotteslästerung. Daß er hier keinen rein metaphorischen Wortgebrauch pflegt, ist an der Aufforderung am Schluß abzulesen, die Messe abzuschaffen: *Denn die oeberkeit schuldig ist, solche öffentliche Gottes lesterung zu weren und straffen, leydet sie es aber und sibet zu, wo sie es weren kan, wird doch Gott nicht durch die finger sehen, und mit grewlichem ernst beyde die lesterer, und so dazu verwilligen, straffen, das yhn zu schwer werden wird.*¹⁴⁷

Unübertroffen und fast unübertrefflich an galliger Polemik gegen das Papsttum schließlich liest sich seine Spätschrift 'Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet' aus dem Jahr 1545. Dort zieht er maßlos gegen *seine hellischeit sampt seiner Bubenschule*, der statt Latein oder Deutsch in der Gaunersprache Rotwelsch redet, vom Leder, gegen den *verfluchten Antichristen* und ungläubigen Epikuräer in Rom, den Teufelsapostel und Sodomitenpapst. In diesem Kontext wirken Anklagen gegen den *schendlichen lügener und lesterer göttlichen Worts* fast ein wenig blaß. Aber auch hier läßt er sich nicht entgehen, die strafrechtliche Dimension der Blasphemie für seine Zwecke fruchtbar zu machen: *Darnach solte man im selbs, dem Bapst, Cardinal, und was seiner Abgötterey und Bepstlicher heiligkeit gesindlin ist, nemen, und inen (als Gottes lesterern) die zungen binden zum bals heraus reissen, und an den galgen an nageln...*¹⁴⁸

Zweifellos wurzelte der 'erweiterte' Gebrauch des Blasphemie-Begriffs, den Luther in seiner Dekalog-Erklärung von 1525 zugrunde legt, in seiner Auseinandersetzung mit der römischen Kirche. Aber er blieb dabei nicht stehen. Die Bauern hatte er wenig zuvor in seinem Pamphlet 'Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern' als Gotteslästerer abgefertigt. Dort brandmarkte er sie als dreifache Sünder wider Gott und die Menschen. Sie hätten das Treuegebot gegenüber der weltlichen Obrigkeit (Römer 13) gebrochen und seien so meineidige und ungehorsame Bösewichter. Sie plünderten Klöster und Schlösser, seien demzufolge öffentliche Straßenräuber und Mörder. Schließlich rechtfertigten sie diese beiden Sünden mit dem Evangelium und würden sich christliche Brüder nennen, was Luther als das größte Vergehen ansieht, *da mit sie die aller grosten Gottslesterer und schender seynes heyligen namen werden und ehren und dienen also dem teuffel unter dem scheyn des Evangelii*. Demzufolge habe die weltliche Obrigkeit das gute Recht, ja die Pflicht sie zu strafen. Die Bauern seien *öffentlich worden trewlose, meynydige, ungehorsame, auffrührische, mörder, reuber, gottslesterer, wilche auch Heydenische oberkeyt zu straffen recht und macht hat.*¹⁴⁹ Speziell als gotteslästerlich erscheint dem Reformator hier die Rechtfertigung unchristlichen Aufruhrs durch das Evangelium.

Zunehmend an Bedeutung gewann in der zweiten Hälfte der 1520er Jahre die polemische Auseinandersetzung Luthers mit radikaleren Positionen im eigenen reformatorischen Lager, vor

¹⁴⁶ WA Bd. 15, S. 769f.

¹⁴⁷ WA Bd. 18 ('Vom Greuel der Stillmesse', 1525), S. 36.

¹⁴⁸ WA Bd. 54, S. 213, 215, 217, 227, 231, 236 und 243 (letztes Zitat).

¹⁴⁹ WA Bd. 18, S. 358f.- Daß in der Kommentierung einiger Briefe Thomas Müntzers aus der Zeit nach der Schlacht von Frankenhausen auch dieser radikale Reformator als Gotteslästerer erscheint, verwundert kaum ('Eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Münzer', WA Bd. 18, S. 367).

allem mit den Spiritualisten und den Täufern. So bezog er 1527 entschieden Stellung gegen die Bestreitung der Realpräsenz im Abendmahl durch Zwingli, Oecolampad und andere ‘Schwärmgeister’. Ihre Meinung würde durch die Einsetzungsworte Jesu im Evangelium klar widerlegt. Durch diese Schwärmerereien sah er das Schriftprinzip gefährdet, auch blasphemische Äußerungen ‘im tollen Pöbel’ würden dadurch provoziert. Als Hauptanstifter allerdings macht er den Teufel dingfest, jenen Tausendkünstler, der im Christentum Zwietracht und Hader sät: *Eben der selbige teufel ists, der uns itzt durch die schwermer ansicht mit lesterunge des heiligen hochwirdigen sacraments unsers Herrn Jhesu Christi, daraus sie wöllen eitel brod und wein zum malzeichen oder denckzeichen der Christen machen.*¹⁵⁰

Mehr noch als die ‘Schwärmer’ lästerten die Wiedertäufer und verleugneten Gottes Gebot, indem sie die von ihm eingesetzte Taufe mißachteten. Sie hätten dafür keine Gründe zu bieten außer die vom Teufel suggerierten Lästerworte (indem sie die Taufe als ‘Hundsbad’, die Anhänger der Kindstaufe als ‘Baderknechte’ schmähen), ebenso wie die Sakramentierer ihre Lästerworte hätten (*unser Sacrament sey ein fleisch fressen und blut sauffen*).¹⁵¹ Welche Funktion der Gotteslästerungsvorwurf gegen die Täufer erfüllte, wird aus einem Gutachten Melanchthons von 1536 ersichtlich, dem sich Luther zusammen mit Crutziger und Bugenhagen anschloß. Adressat war der hessische Landgraf, der um Entscheidungshilfe für den Umgang mit gefangenen Sektenmitgliedern gebeten hatte. Im Gutachten wird zwischen zweierlei ‘Artikeln’ des Täuferglaubens unterschieden. Einige der Glaubensinhalte gingen das ‘leibliche Regiment’ an (Ablehnung des Schwörens, des Eigentums, der Obrigkeit etc.). Allein diese reichten schon, die Täufer als ‘Aufrührer’ und Zerstörer der weltlichen Ordnung mit dem Tode zu bestrafen. Zum anderen hätten die Wiedertäufer aber viele Artikel, die geistliche Sachen belangten, z.B. über die Kindertaufe oder die Erbsünde etc. Hier gelte: *Wie die weltlich Oberkeit schuldig ist, öffentliche Gottes lesterung, blasphemias und periuria, zu wehren und zu straffen, Also ist sie auch schuldig, öffentliche falsche leer, unrichten Gottesdienst und ketzereien im eigen gebieten und an personen, darüber sie zu gebieten hat, zu wehren und zu straffen.* Aus der Verpflichtung zur Verhütung von Gotteslästerung, so wird mehrmals betont, folge schließlich, daß auch Menschen, die allein in den geistlichen Sachen abweichende Meinungen verträten, mit dem Schwert zu strafen seien. *Item, so wir Gottes ehre hoch achten, sollen wir auch mit ernst wehren, das nicht Gottes lesterung und schedliche irthum ausgebreitet werden.*¹⁵² In der Täuferforschung (die allerdings die zentrale Bedeutung des Begriffs für das lutherische Denken nicht voll erfaßt) firmiert die hinter dem Gutachten stehende Auffassung als “Wittenberger Gotteslästerertheorie”.¹⁵³ Die Verschiebung vom Häresie- auf den Blasphemievorwurf sei für die evangelischen Theologen notwendig geworden, um nicht mit ihren eigenen früheren Positionen über die Illegitimität der Ketzerverfolgung durch die weltliche Gewalt in Konflikt zu geraten.

Papst und römische Kirche, aufständische Bauern, Spiritualisten und Täufer - Luthers Bestiarium der Gotteslästerer ist von einer sehr heterogenen Population bevölkert. Überdies ist damit die

¹⁵⁰ WA Bd. 23 (‘Daß diese Wort Christi “Das ist mein Leib” noch fest stehen, wider die Schwärmgeister’) S. 71, vgl. auch S. 40 und 83: *Das ist ja öffentlich am tage, das wir uber den worten Christi vom abentmal haddern ... So sagen wir nu auff unserm teyl, das lauts der wort Christus warhafftiger leib und blut da sey, wenn er spricht ‘Nemet, Esset, das ist mein leib’ etc. Gleuben und leren wir ynn dem unrecht, Rat was thun wir? Wir liegen Gott an und predigen das er nicht gesagt, sondern das widder spiel gesagt hat, So sind wir gewislich Gottslesterer und ligener müdder den heiligen geist, verretter Christi und mörder und verfuere der welt.*

¹⁵¹ WA Bd. 26 (‘Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn, 1528), S. 170ff.; vgl. WA 38, S. 144, 164, 171ff.

¹⁵² WA Bd. 50 (‘Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei’), S. 11 u. 14.

¹⁵³ So SCHRAEPLER: Die rechtliche Behandlung, S. 24ff.; mit einigen Modifikationen GOERTZ: Die Täufer, S. 136, 142.

Liste der Gotteslästerer keineswegs vollständig. Als die paradigmatischen Gotteslästerer überhaupt erschienen ihm in gut mittelalterlicher Tradition die Juden, die in ihren Schriften Jesus, Maria und die ganze Christenheit auf das Ärgste schmähen würden. Hinzuzufügen wären ebenso noch die ‘Epikuräer’, die lehrten, *das der toden auffstehen und ewigs leben odder helle nichts sey*¹⁵⁴, oder der Islam.¹⁵⁵ Einer genaueren Betrachtung bedürfte überdies der Gebrauch des Begriffs in Texten mit mehr ‘lebensweltlichen’ Bezügen. So postulierte er etwa in seiner Schrift ‘Vom ehelichen Leben’ 1522, dieses eheliche Leben sei ebenso Gottes Werk wie die Frau Gottes Geschöpf. Wer beide lediglich für notwendige Übel ansehe, lästere Gottes Schöpfung.¹⁵⁶ Auch Rache, so schrieb er zwei Jahre später, sei *unchristenlich und gotßlesterlich, wann man spricht: ich kann und will dem nit vertzeyhen, das er widder mich gesundiget hat, Ich wills rechenen etc.* Solche verblendete Menschen erkennen nicht, daß sie Gott seine Ehre stehlen.¹⁵⁷ Durchaus keine hohle Phrase, sondern tiefste Überzeugung war es also, wenn Luther in seiner Vorlesung gelegentlich die Meinung vertrat, die Welt sei nicht ein Weizenkorn wert, sie sei voll von Gotteslästerung und Unfrömmigkeit.¹⁵⁸

Die Frage, worin die Attraktivität des Blasphemie-Begriffs für Martin Luther bestand, läßt sich aufgrund des präsentierten Materials ein wenig aufhellen. Die Grundlage eines gottgefälligen Lebens bildete nach Luther, dem Prinzip der ‘sola scriptura’ gemäß, die geoffenbarte Botschaft des Schöpfers, das Evangelium. Alle Meinungen, Haltungen oder Taten, die der Schrift nach Meinung Luthers widersprachen, setzten sich somit in direkten Gegensatz zur göttlichen Offenbarung und konnten schon in diesem Sinn als Gotteslästerung verstanden werden. Die Polarität zwischen der Verehrung und der Lästerung Gottes ließ sich so auf die verschiedensten Lebens- und Glaubensbereiche übertragen. Luthers Hang zum bipolarem Denken und zur drastischen Sprache kam ein Begriff wohl gelegen, der im “Kriegsgewühl der Endzeit” die Fronten begradigte, indem er die heterogenen feindlichen Bataillone einem einigenden Verdikt unterwarf.¹⁵⁹ Daß sich der Terminus gerade im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Papsttum in Luthers polemisches Begriffsarsenal eingenistet hatte, ist kein Zufall. In derartigen Streitigkeiten über Grundsatzfragen des christlichen Glaubens waren die Positionen der Gegenseite bisher vor allem als Häresie, als Ketzerei gebrandmarkt worden. Die römische Kirche ging von diesem Usus zunächst nicht ab, Luther erschien ihr als ‘Erzketzer’. Für den Reformator selbst dagegen mußte der Ketzerbegriff zur Stigmatisierung des Feindes als wenig geeignet erscheinen. Er war gleichsam von den ‘Papisten’ besetzt und ließ sich nicht einfach herumdrehen. Gleichsam als Ausweichbegriff bot sich der weniger abgegriffene Terminus ‘Gotteslästerer’ an.¹⁶⁰ Er war einprägsam, hatte polemische Wirkungskraft und schloß gut an das theologische Denken Luthers an. Zudem bot der immer mehr als ‘Antichrist’ figurierende Papst sich als Projektionsfläche an; war es nicht das auf Betreiben des Antichristen von den Menschen verehrte Tier der Apokalypse, aus dessen Maul lästerliche Reden gegen Gott quollen (Off. 13, 5f.)? Nicht geringzuschätzen schließlich war die Mobilisierungskraft des Begriffes im Hinblick auf die

¹⁵⁴ WA Bd. 31,1, S. 208; vgl. MARON: Martin Luther und Epikur.

¹⁵⁵ LEVY: Blasphemy, S. 61.

¹⁵⁶ WA Bd. 10,2, S. 293f.

¹⁵⁷ WA Bd. 15, S. 732.

¹⁵⁸ ... *mundus non est dignus uno grano tridici, siquidem plenus est blasphemis et impietate...* (WA Bd. 44, S. 161).- Vgl. für weitere Belege nur das lateinische Sachregister zu *blasphemia, blasphemus, blasphemator* etc. (WA Bd. 64, S. 278ff.).

¹⁵⁹ Formulierung im Anschluß an OBERMAN: Luther, S. 242.

¹⁶⁰ So auch die Beobachtung von LEVY: Blasphemy, S. 60f., der allerdings die Austauschbarkeit des Begriffs mit ‘Häresie’ betont und zu dem voreiligen Schluß kommt, daß der Begriff so häufig verwendet werde, daß er jede Bedeutung verliere.

weltliche Gewalt, ein Gesichtspunkt, der in späterer Zeit vor allem in der Auseinandersetzung mit dem radikalen Flügel der Reformation an Bedeutung gewann. Mit der Argumentationsfigur der Gotteslästerung wurde die Kriminalisierung abweichender Glaubensüberzeugungen nachvollziehbar, eine Forderung mithin, die für einen von der alten Orthodoxie seinerseits ausgegrenzten und verfolgten Ketzer nicht leicht zu begründen war. Aber an der Pflicht der Obrigkeit zur Verfolgung der öffentlichen Gotteslästerer gab es nichts zu deuteln, wie Luther in einer Psalmenauslegung des Jahres 1530 klarlegt. Unter expliziter Analogiebildung zwischen gemeinen Fluchern und Schwörern auf der einen, den täuferischen oder katholischen Gotteslästerern auf der anderen Seite heißt es da: Die gegen einen öffentlichen Artikel des Glaubens, der klar in der Schrift gründet, lehren wollten, *die sol man auch nicht leiden, sondern als die öffentlichen lesterer straffen. Denn sie sind auch nicht schlecht allein ketzer, sondern öffentliche lesterer. Nu ist ybe die überkeit schuldig die öffentlichen lesterer zu straffen, als man die strafft, so sonst fluchen, schweren, schmehen, lestern, schelten, schenden, verleumbden etc. Denn solche lerer schenden mit ybrem lestern Gottes namen und nemen dem nehisten seine ebre für der wellt.* Mit öffentlichen Lästerern geziemt es sich ebensowenig zu disputieren wie mit heimlichen Winkelpredigern. (*Sonst mag einer bey sich selbs lesen und gleuben, was er wil. Wil er nicht Gott hören, so höre er den Teuffel.*) Nach dem Mosaischen Gesetz sollen derartige Leute gesteinigt werden.¹⁶¹ Kein Wunder also, daß in den Holzschnitten der Lutherbibeln das Steinigungsmotiv eine bisher unbekannte Prominenz erlangte.¹⁶²

Zumindest bei Martin Luther, so ist zu resümieren, tritt neben den traditionellen Bedeutungskern der Gotteslästerung ein wesentlich ausgeweiteter Sprachgebrauch, wo Blasphemie als universale verbale Waffe gegen Andersdenkende benutzt wird. Hier liegt der wahre Kern der mißverständlichen Rede Levy's von der 'Wiederentdeckung' der Blasphemie durch den Protestantismus. Dabei ist zum einen zu beachten, daß Luther mindestens einen prominenten Vorläufer hatte, der bereits im 15. Jahrhundert ein 'weites' Blasphemie-Konzept vertrat. Johann Wycliff verfaßte 1381, wohl kurz vor seinem Rückzug aus Oxford, seinen letzten großen Traktat. 'De Blasphemia' bildete (nach 'De Simonia' und 'De Apostasia') den letzten Teil einer Trilogie.¹⁶³ Als Gotteslästerung definiert er zunächst einigermaßen konventionell 'die unverständige Herabwürdigung der Ehre des Herren'¹⁶⁴ und referiert in enger Anlehnung an die pastoraltheologische Tradition die drei *modi* der Gotteslästerung. Auf dieses konventionelle Fundament aber baut Wycliff ein sehr weitläufiges Haus. Ebenso wie die Simonie und die Apostasie, mit denen sie vergleichbar sei, folge die Blasphemie zwangsläufig jeder Todsünde nach (... *quod, sicut simonia et apostasia consecuntur ad quodcunque mortale, sic et blasfemia, que convertibilis est cum illis*). Erstens wünsche jeder Todsünder von Gott implizit die Autorisation und Anerkennung seiner Sünde und schreibe so etwas Gott zu, was ihm nicht zukomme; zweitens hoffe er straflos davonzukommen und ziehe deshalb etwas von der göttlichen Gerechtigkeit ab; drittens billige er dem Menschen und nicht Gott den übergeordneten Willen (*voluntatem supremam*) zu, der allein Gott zukomme. Nicht nur in der Sprache, so macht Wycliff unmißverständlich klar, manifestiere

¹⁶¹ WA Bd. 31,1 ('Der 82. Psalm ausgelegt'), S. 208ff.

¹⁶² Auch in Bucer's kleinem Katechismus von 1537 wurde das zweite Gebot mit der Steinigungsszene illustriert (Bucer: Deutsche Schriften, Bd. 6,3, S. 206).

¹⁶³ Vgl. THOMSON: Latin Writings of John Wyclif, Nr. 37, S. 66f. Bereits in seiner Simonieschrift, zu Beginn des Jahres 1380 verfaßt, hatte er diese Trilogie avisiert (ebenda, S. 64). Allgemein LAMBERT: Ketzerei im Mittelalter, S. 322ff., hier bes. S. 329.- LEVY: Blasphemy, S. 77f. nennt den Traktat nicht.

¹⁶⁴ Wycliff: Tractatus de Blasphemia, S. 1: ... *insipiens detractio honoris domini*. Seine etymologische Ableitung (*a blas [quod est insipiens] et femina, que quasi rane blaterant, communiter nimis stulte*), als von den Frauen, die wie die Frösche und gemeinhin sehr blöde daherschwätzen, ist dagegen eigenwilliger.

sich die Gotteslästerung, sondern vor allem in den Werken. Ebenso, wie Augustinus im Anschluß an den Psalm 146 (147) 'Laudate dominum' schreibt, man solle den Herren nicht allein mit dem Mund, sondern auch durch gute Werke loben, könne er eben auch durch Sünden gelästert werden. Damit nun ist der Boden bereitet für die Feststellung, *quod in Curia romana sit radix huius blasfemie*. Dort, wo der Antichrist sich als Vikar Christi ausbe, werde Gott nur mit dem Mund, nicht aber mit dem Herzen gelobt.¹⁶⁵ Diese Überlegungen bilden den Rahmen, um in wortgewaltigen Attacken die 'zwölf Töchter des diabolischen Blutsaugers' bzw. die 'zwölf Peiniger der Kirche', angefangen von den Päpsten und den Kardinälen über die Archidiakone bis hinunter zu den Bettelorden und den einfachen Leutpriestern, anzugreifen, und um nebenbei auch seine Ansichten über Eucharistie und Bußsakrament auszubreiten.

Der Oxforder Magister griff nicht wahllos nach dem Begriff 'Blasphemie', um die von ihm abgelehnten Phänomene und Doktrinen der Kirche zu brandmarken. Akzeptiert man seine Prämissen, dann war z.B. die Qualifizierung der Meinung, im Wein und Brot des Abendmahls sei der Körper Jesu Christi leibhaftig präsent, als Gotteslästerung durchaus als logische Anwendung der bekannten Definitionen nachvollziehbar.¹⁶⁶ Kaum jemand vor Wycliff hatte den Begriff derart universalisiert und zur Waffe gegen die kirchliche Institution selbst gewendet. Und vielleicht sollte vor Martin Luther niemand mehr die polemische Durchschlagskraft des Engländers erreichen.¹⁶⁷ In dieser Hinsicht mag er tatsächlich seiner sprichwörtlichen Bedeutung als 'Vorläufer' oder 'Wegbereiter' der Reformation gerecht werden. Was hier am Ende seines Lebens in einem letzten großen Traktat aufscheint, sollte Martin Luther fast anderthalb Jahrhunderte später zu einer systematischen Argumentationsfigur ausweiten. An Systematik und Konsequenz allerdings - und das unterscheidet ihn (neben allen dogmatischen Unterschieden, etwa in der Frage der Realpräsenz) vor allem von Luther - mangelt es der Schrift des Oxforder Magisters. 'De Blasphemia' stellt vielmehr eine eilig komponierte und z.T. redundante Kampfschrift dar, die vom Titelbegriff nur notdürftig zusammengehalten wird. Dabei erscheint der Vorwurf der Gotteslästerung durchaus austauschbar mit anderen, wie Idolatrie, Apostasie und Häresie.

Auch in dieser Perspektive bleibt die Ausweitung der Blasphemie-Konzeption somit im wesentlichen eine originäre Leistung Martin Luthers. Paradigmatisch ist seine weite Konzeptualisierung des Gotteslästerer-Begriffs im Konzert der anderen protestantischen Stimmen des 16. Jahrhunderts allerdings nun keineswegs. Kein anderer Reformator, soviel läßt sich trotz fehlender Spezialuntersuchungen wohl sagen, verwendete derart umfassend und konsequent die Blasphemie als Stigma für den jeweiligen Gegner. Luther hatte entschlossen ein großes Feld abgesteckt, das von anderen nur zögernd und nie in seiner ganzen Fläche betreten wurde.¹⁶⁸ Johannes Calvin z.B. hatte offenbar weniger Vorbehalte als Luther, seine Gegner als

¹⁶⁵ Alle Zitate ebd. S. 1f.

¹⁶⁶ Wycliff: Tractatus de Blasphemia, S. 20f.; vgl. LAWTON: Blasphemy, S. 92f.

¹⁶⁷ Ein deutlicher Anklang auf Wycliff findet sich bei Jan Hus: De uthlegghinge, der in seinem cap. 60 (*Van sprekende ieghen den neghesten*) auch eine kurze Passage vom Sprechen gegen Gott einschließt. Die drei modi der Gotteslästerung werden ebenfalls am Beispiel der Juden und des Papstes erläutert. Nach der ersten Weise sündigten die jüdischen Priester, *seggende, dat de here ihesus bonslagbede, unde dat he ein sunder ist*. Nach der zweiten sündigten sie, indem sie dem Herren unterstellten, er habe nicht die Macht, Sünden zu vergeben. Auf die dritte Weise schließlich *bonslaghen de cristliken papen seggende, dat se mit erer macht de sunde vorbeuen vnde dat se to der helle senden weme se willen, vnde to deme hemmele wen se willen. vndd dese sundighen swarliker wen de iödischen prestere sundighen*.

¹⁶⁸ *Alle, so redend, das Euangelion sye nüt on die Benarnis der Kilchen, irrend und schmähend Got*, heißt es z.B. in der Auslegung der Disputationsthesen von Hulreich Zwingli vom 14. Juli 1523 (Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 21), einem Autor, der sich

Ketzer zu verdammen.¹⁶⁹ Auffällig ist die Zurückhaltung auf dem 'linken' Flügel der Reformation, der um starke Worte sonst nicht verlegen war. Vielleicht war der Wortgebrauch eines Andreas Karlstadt direkt von Luther beeinflusst.¹⁷⁰ Aber selbst der radikale Prediger Thomas Müntzer, der trotz seiner Vorwürfe gegen Luther wegen dessen Schmähreden dem Wittenberger an polemischer Schärfe nichts nachstand, verwendete den Begriff nur gelegentlich.¹⁷¹

Luthers Konzeptualisierung bezeichnet demzufolge eher ein Angebot, das - je nach Autor und Situation - zwar nur selten ausgeschöpft, aber doch rege benutzt wurde.¹⁷² Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang etwa auf die Verknüpfung des traditionellen mit dem 'neuen' Gotteslästerungsbegriff in manchen reformatorischen Zuchtordnungen, die in den 1520er und 1530er Jahren erlassen wurden. Hinzuweisen ist auch auf die 'erfolgreiche' Adaption des Begriffs in der antijüdischen Propaganda lutherischer Theologen. Weitere Beispiele können, trotz des weitherzigen Umgangs des Autors mit seinen Quellen, aus dem Buch von Levy geschöpft werden. John Knox z.B., der schottische Reformator, schrieb 1560 'An answer to a great number of blasphemous cavillations written by an Anabaptist', das einen durchaus reflektierten Umgang mit dem Blasphemie-Begriff erkennen läßt.¹⁷³

In Knox' Traktat findet sich auch der Name Michael Servet als eines zu Recht verurteilten Lästerers. Der Antitrinitarier Servet ist vielleicht der bekannteste im 16. Jahrhundert hingerichtete Blasphemiker, wofür nicht nur die Radikalität seiner Ansichten, sondern mehr noch die Umstände seines Verfahrens verantwortlich sein dürften.¹⁷⁴ Die Chronologie der Geschichte ist zu bekannt, als daß sie längerer Erörterung bedürfte: Ein junger Spanier veröffentlicht 1531 einen

ansonsten auf seine moderate Sprache auch gegenüber Gegnern wie Luther einiges zugute hält (vgl. z.B. Bd. 6,2, S. 27 [Aug. 1528]).

¹⁶⁹ So begründet er z.B. im Zusammenhang mit dem Verfahren gegen Michael Servet 1553 seine unnachgiebige und unduldsame Linie gegenüber religiösen Dissidenten unter der Überschrift, 'ob Häretiker durch christliche Richter bestraft werden dürfen'; die Gotteslästerung wird dabei durchaus als Argument verwandt, ragt aber nicht aus einer Reihe ähnlicher Begriffe heraus (Calvin: Opera Omnia Bd. 18, Sp. 461ff., bes. 476ff.).- In der - in verschiedenen Fassungen überlieferten, aber durchaus traditionell gehaltenen - Erklärung des (nach reformierter Zählung) dritten Gebotes über den Mißbrauch des Namens Gottes von Johannes Calvin spielt der Blasphemie-Begriff keine herausragende Rolle (Calvin: Institutio Religionis Christianae, Opera omnia, Bd. 1, Sp. 34f. u. Sp. 397ff.; Bd.2, Sp. 282ff.; Ders.: Commentarium in quinque libros Mosis, Opera Omnia Bd. 24, Sp. 573ff. [ad Levit. 24,15]); vgl. aber für eine Verwendung im Rahmen seiner Predigtstätigkeit NAPHY: Calvin, S. 157 u.160. Gerade für Calvin bedürfte es jedoch einer Spezialuntersuchung, wie nicht zuletzt die wenig spezifischen Bemerkungen und Hinweise bei LEVY: Blasphemy, S. 61f. zeigen.

¹⁷⁰ In einer Schrift über das "Schonen der Schwachen" von 1524 spricht er z.B. von der Götzenverehrung und der Messe als 'Gotteslästerungen' (Der linke Flügel, S. 254, vgl. auch S. 265f.).

¹⁷¹ So in seinem letzten Sendschreiben an die Erfurter vom 13. Mai 1525: Habt ihr nun Lust auf die Wahrheit, so heißt es darin abschließend, so macht euch mit uns an den Reigen (d.h., schickt uns Unterstützung nach Frankenhausen), *das nyrs den Gottis lesterer trenlich bezalen, das sye der armen christenheyt myt gespylet haben* (Müntzer: Schriften, Nr. 91, S. 471f.). Auch hier werden also alle Gegner pauschal als Gotteslästerer bezeichnet. Vgl. ebd. Nr. 72, S. 451 und zur Auseinandersetzung mit Luther die berühmte 'Hochverursachte Schutzrede', ebd. S. 322ff.

¹⁷² Die Straßburger Prediger z.B. prangern 1545 jene Papisten in der Stadt an, die sich vernehmen ließen, *wo sich meine herren nit beschempften, sie wurden das papstumb wider annemen... dardurch das evangeli gelestert, der recht, war gottesdienst gebindert vnd zerrettung vnder der gemein Christi angericht zu verderbung viler einfaltigen* (Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 54, S. 173); wenn sie 1547 in ihrer Demarche vor dem Magistrat vor Irrlehren warnen, dann sprechen sie von *der lesterung vnd zerstörung gesunder vnd jnführung falscher vnd verderblicher lehren vnnnd Religion* (Bucer: Deutsche Schriften, Bd. 17, S. 213).

¹⁷³ LEVY: Blasphemy, S. 89f.

¹⁷⁴ Vgl. zur Ereignisgeschichte BAINTON: Servet; für eine Analyse seines religiösen Systems FRIEDMAN: Michael Servetus; die wichtigsten Quellen in Calvin: Opera Omnia Bd. 8, Sp. 457-872. Ferner LEVY: Blasphemy, S. 63ff. und LAWTON: Blasphemy, S. 56ff. Für den Genfer Kontext zuletzt NAPHY: Genevan Reformation, S. 183f. Für weitere Literatur vgl. Art. 'Calvin, Johannes (1509-1564)', in: TRE Bd. 7, S. 568-592 (Willem NIJENHUIS).

Traktat ‘über die Irrtümer der Trinität’ und bestreitet darin die Verschiedenheit des Sohnes Jesus Christus von Gottvater. Nach Aufenthalt bei Oekolampad in Basel und bei Bucer bzw. Capito in Straßburg sieht er sich gezwungen, vor den heftigen Angriffen nach Frankreich auszuweichen und dort (vor allem in der Gegend von Lyon) als Herausgeber gelehrter Bücher und, nach einem Medizinstudium, als Naturwissenschaftler zu wirken, wobei er seine wahre Identität hinter dem Decknamen Michel de Villeneuve zu verbergen versteht. Daneben arbeitete er jedoch an seinem theologischen Hauptwerk ‘Restitutio Christianismi’, das Anfang 1553 gedruckt wurde. Wenig später aber wird sein Verfasser von der Inquisition in Vienne verhört und verhaftet - und zwar auf Denunziation jenes Johannes Calvin hin, mit dem Servet einige Zeit lang in kontroverser Korrespondenz gestanden hat. Zwar kann er entkommen, doch flieht er ausgerechnet nach Genf, wo er auf Betreiben Calvins hin verhaftet, zum Tode verurteilt und hingerichtet wird.

Von Beginn an wurde der Vorwurf der Gotteslästerung gegen Michael Servet erhoben. Anlässlich einer Unterredung zwischen den Basler, Zürcher und Straßburger Reformatoren im Jahr 1530, so erinnerte sich später Heinrich Bullinger aus der Rückschau, habe Zwingli Oecolampad aufgefordert, alles in seiner Macht Stehende zu tun, damit nicht *horribiles istae blasphemiae* des Spaniers der ganzen christlichen Religion schaden. ¹⁷⁵ Der Basler Prediger sah die Dinge genauso, wenn er sich auch in einem offiziellen Gutachten über ‘De Trinitate’ für den dortigen Rat zurückhielt. ¹⁷⁶ Im Briefwechsel mit Servet selber allerdings nahm er kein Blatt vor den Mund: Du gibst vor, so schreibt er an Servets Adresse, daß wir auf menschliche Weise über die Gottessohnschaft sprechen, daß wir den Sohn Gottes grausam behandeln und daß wir so die Ehre des Gottessohnes zerstören - genau das aber ist es, was du mit Deiner ‘Summa Blasphemia’ tust. ¹⁷⁷ Die Leugnung der Trinität erschien ihm als eine Lästerung Christi. Eine Lästerung zumal, die er als rufschädigend für die reformierten Kirchen der Schweiz ansah, wie er - Servet war unterdessen nach Straßburg weitergezogen - besorgt an Bucer schrieb; es bestehe die Gefahr, daß auswärts unterstellt werde, wir seien *quasi autores tantarum blasphemiarum*. ¹⁷⁸

Über zwanzig Jahre später sollte der Blasphemie-Vorwurf auch einen zentralen Bestandteil des Genfer Verfahrens bilden. In der Anklageschrift wird der Erstling von 1531 als ein Buch charakterisiert, das die Kirche durch *ses erreurs et heresies* verstört habe, während das zuletzt in Druck gegangene Buch *des blasphemies infini* enthalte - eine Unterscheidung, die allerdings kaum auf einen systematischen Wortgebrauch hindeutet. ¹⁷⁹ In einer Antwort des ‘procureur général’ Rigot auf die Einlassung Servets, die alte Kirche habe Ketzerei nicht bestraft, spricht dieser gleichrangig von den *crimes d’heresie et blaspheme*, dabei widerlegt er Servet unter anderem mit dem Verweis auf die Justinianische Novelle 77 (Ut non luxurietur), die die Todesstrafe für diejenigen vorsehe, *qui profèrent des paroles execrables contre Dieu*. ¹⁸⁰ Insgesamt schiebt sich der Vorwurf der Gotteslästerung im Verlauf des Verfahrens langsam etwas in den Vordergrund. Die um ihre Meinung angeschriebenen geistlichen Kollegien der Schweizer Städte heben öfter auf diesen Tatbestand ab: So spricht die Zürcher Geistlichkeit über Servet als *blasphemus in Dei filium*, die

¹⁷⁵ Calvin: Opera Omnia Bd. 8, S. 744 Anm. 1; BAINTON: Michael Servet, S. 39.

¹⁷⁶ Aktensammlung Basler Reformation Bd. 5, Nr. 358, S. 306ff.

¹⁷⁷ *Fingis, quasi nos humano more de filiatione Dei loquamur, et crudeliter facimus filium Dei aboleamusque honorem filii Dei, id quod tu cum summa blasphemia facis* (Briefe und Akten Oecolampads, 2. Bd., Nr. 765, S. 472).

¹⁷⁸ Ebd. Nr. 893, S. 628.

¹⁷⁹ Calvin: Opera Omnia Bd. 18, Sp. 727f. Servet gab im übrigen die Autorenschaft der ‘Restitutio Christianismi’ zu, *auquel il ne pense point avoir blasphemé. Et que sil luy montre les blasphemies il est pres a emender* (Sp. 732).

¹⁸⁰ Ebd. Sp. 772f.; vgl. BAINTON: Michael Servet, S. 123f.

Schaffhauser Prädikanten bezeichnen die Lästerungen der allerheiligsten Dreifaltigkeit als Krebsgeschwür, das unterdrückt werden müsse, und die Basler Geistlichen charakterisieren Servet als *multis iam annis horrendae impietatis et blasphemiarum in sacrosanctae Trinitatis mysterium assertor et renovator*.¹⁸¹

Das Urteil vom 27. Oktober konzentriert sich inhaltlich auf die Gegnerschaft zur Trinität und auf sein Eintreten gegen die Kindstaufe und läßt andere im Verlauf des Verfahrens erhobene Punkte als unsicher beiseite. Gegen einige der Anklagepunkte hatte sich Servet im übrigen selbst entschieden zur Wehr gesetzt. Vor allem die angebliche Leugnung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele erschien ihm als *choses horribles et execrables*. Das habe er niemals getan, denn wer das behauptete, glaube weder an die göttliche Gerechtigkeit, noch an Jesus Christus, noch an die heilige Schrift, noch an irgend etwas.¹⁸² Das Urteil kondensiert gleichsam die verstreuten Blasphemie-Vorwürfe auf engstem Raum.¹⁸³ Beiden inkriminierten Büchern werden nun viele und große Lästerungen gegen die Dreieinigkeit, gegen den Sohn Gottes, gegen die Kindertaufe und andere Grundlagen der christlichen Religion zugeschrieben. Dort und auch bei anderen Gelegenheiten habe er die Anhänger der Dreieinigkeit als ‘Trinitarier’ und ‘Atheisten’ bezeichnet, habe die Trinität als Monstrum bzw. Zerberus mit drei Köpfen bezeichnet und geleugnet, daß Jesus Gottes Sohn in Ewigkeit sei. Diese Blasphemien seien *contre l’honneur et maieste de Dieu, du filz de Dieu et du Sainet esprit* gerichtet. Dennoch stellt es eine unzulässige Vereinfachung dar zu sagen, Servet sei als Gotteslästerer hingerichtet worden.¹⁸⁴ Ebenso gut ist in der Urteilssequenz von seinen *faulses opinions* oder seiner *heresie* die Rede. Die Feuerstrafe, die Calvin angeblich vergebens in eine mildere Todesart umzuwandeln versucht hatte, war die typische Hinrichtungsform für Häretiker. Und so resümiert Bainton knapp: “Servet starb als Ketzler.”¹⁸⁵

Die katholische Seite, so bleibt anzufügen, macht gegen Servet vom Blasphemievorwurf noch weniger Gebrauch: In der Sentenz des Kriminalgerichts von Vienne, durch die er im Juni 1553 zum Feuertod verdammt und die in effigie vollstreckt wurde, taucht der Begriff überhaupt nicht auf; im posthum erlassenen Urteil des Wiener Inquisitionstribunals wird immerhin beiläufig von den vielen Gotteslästerungen und Ketzereien seiner Bücher gesprochen.¹⁸⁶ Mehr noch als Calvin sahen dessen katholische Gegner im Antitrinitarier Servet vor allem den Häretiker. Wahrscheinlich kann diese Beobachtung auf den Umgang der katholischen Orthodoxie mit abweichenden Meinungen überhaupt verallgemeinert werden. Sie hatte wenig Veranlassung, vom traditionellen Häresiekonzept abzulassen. So nahm die Blasphemie im meistgelesenen kontroverstheologischen Handbuch des 16. Jahrhundert, im ‘Enchiridion’ des Johannes Eck, nur einen bescheidenen Nischenplatz als Hilfsargument zur Begründung des Todesurteils gegen Ketzler ein.¹⁸⁷

¹⁸¹ Calvin: Opera Omnia Bd. 18, Sp. 557, 810, 821.

¹⁸² Ebd. Sp. 804f. Vgl. den Anklagepunkt 27, Sp. 730 bzw. die Leugnung durch Servet im Verhör Sp. 733.

¹⁸³ Ebd. Sp. 827ff.; vgl. BAINTON: Michael Servet, S. 134ff.

¹⁸⁴ GOERTZ: Religiöse Bewegungen, S. 42.

¹⁸⁵ BAINTON: Michael Servet, S. 135.

¹⁸⁶ Ebd. Sp. 784ff. (Die Anklagepunkte des weltlichen Gerichts lauten auf *heresie scandaleuse, dogmatisation, composition de nouvelles doctrines et livres heretiques, sedition, schisme et perturbation de l’union et repos publique, rebellion et desobeissance aux ordonnances faictes contre les heresies, effraction et evasion des prisons royales delphinales*, 784f.; daß BAINTON [Michael Servet, S. 109] davon spricht, der Spanier sei u.a. “der schimpflichen Gotteslästerung” für schuldig befunden worden, ist ein typisches Beispiel für den leichtfertigen Umgang der Forschung mit dem Terminus). Sp. 851ff., hier 854 (Inquisitionstribunal).

¹⁸⁷ Eck: Enchiridion, Kap. 27 (“De haereticis comburendis”), S. 272 (wortgleich S. 275f.) unter Bezug auf Lev. 24, 14: *Educ blasphemum extra castra, et lapidet eum omnis populus. Cur non et haeticum?*

Insgesamt kann also keine Rede davon sein, daß bereits im 16. Jahrhundert das Konzept der Gotteslästerung das der Ketzerei abgelöst habe. Langfristig führten die besonderen Bedingungen des konfessionellen Zeitalters dennoch zu einer Verschiebung der Gewichte. Das Nebeneinander mehrerer großer Glaubensgemeinschaften, die ihren Anspruch auf das Wahrheitsmonopol gegeneinander nicht mehr durchzusetzen in der Lage waren, entzog langfristig einem Konzept den Nährboden, das seine Stärke aus der Existenz eines eindeutigen orthodoxen Zentrums gezogen hatte. Damit gewann der Gotteslästerungsbegriff an Attraktivität, zumal religiöse Dispute jetzt zeitweilig offener, öffentlicher und polemischer ausgetragen wurden, sich somit die Zahl tatsächlicher ‘Schmähreden’ potenzierte. Es mag sein, daß im anglikanischen England jene Streitkultur am heftigsten blühte, bei der die religiösen Gegner sich gegenseitig der Gotteslästerung ziehen.¹⁸⁸ Aber auch in katholischen Gegenden Europas, das wird der Rundblick an entsprechender Stelle zeigen, gingen Obrigkeit bzw. Inquisitoren verstärkt gegen die ‘blasphemia haereticalis’ vor. Dominant werden sollte der Vorwurf der Gotteslästerung gegen Andersgläubige oder radikale Skeptiker erst im Zuge der Geburtswehen der Moderne im späten 17. und 18. Jahrhundert, während zuvor die ‘blasphemia simplex’, jene Melange aus Schwüren, Flüchen und Lästerungen, das Feld beherrschte.¹⁸⁹

2.5. Theologie und Recht

Kehren wir am Schluß dieses Kapitels noch einmal zum Straßburger Münsterprediger Geiler von Kaysersberg zurück. Seine Tätigkeit kann nicht zuletzt als Beispiel für eine enge Verzahnung von Theologie und Recht gewertet werden, die bereits im Spätmittelalter sehr deutlich ausgeprägt war und sich am Beginn des 16. Jahrhunderts noch steigern sollte. Der ‘Münsterdokter’ predigte nicht nur über die zeitlichen und ewigen Strafen der Sünder, sondern er hatte sich von Beginn seiner Tätigkeit an in die städtische Politik eingeschaltet. So braucht es kein Zufall zu sein, daß 1480, zwei Jahre nach dem Beginn seiner Predigtstätigkeit, ein Blasphemie-Verbot durch den Straßburger Rat beschlossen wurde, nachdem in früheren Jahren lediglich in Statuten zum Thema ‘Glücksspiel’ vor der Gotteslästerung gewarnt wurde.¹⁹⁰ Das bekannteste Beispiel für die Moralpolitik des wortgewaltigen Predigers sind die 21 Artikel, mit denen Geiler die Straßburger Obrigkeit konfrontierte.¹⁹¹ Zuvor hatte er in einer Kanzelpredigt die verantwortlichen Politiker

¹⁸⁸ Thomas Cranmer, vom Vertreter des Papstes wegen seiner Leugnung der Realpräsenz im Altarsakrament der Blasphemie beschuldigt, klagte seinerseits das Haupt der römischen Kirche der Lästerung wegen Errichtung einer neuen Religion an. Ähnlich äußerte sich der vormalige Archidiakon John Philpot, angeklagt wegen lästerlicher Worte gegen die Messe. Unduldsam erwies er sich aber auch gegen einen Mitgefangenen, der erklärt hatte, Gott sei nicht in Christus gewesen - er spuckte ihm ins Gesicht und rechtfertigte sich mit dem Argument, durch derartige arianische Lästerungen werde die Majestät Christi geschmälert (LEVY: Blasphemy, S. 87f.).

¹⁸⁹ Vgl. CHIFFOLEAU: Les justices du pape, S. 204: “Le blasphème n’est jamais l’expression d’une pensée hérétique ou d’un doute profond, radical.”

¹⁹⁰ *Wer nu fürbasz frevelich sweret by gottes glädern oder by Cristi wunden oder desgliche uncristisch swüre tuot, wo das ein ratherre oder schöffel oder ein stattknecht erfindet, der soll es, by sinem eide, meister und rat fürderlich riigen; so sollen es meister und rat, by iren eiden, unverzögenlich rehtvertigen und jeglichen freveln swur sunderlich bessern, noch irem erkennen, der geschit noch* (Straßburger Zunft- und Polizeiverordnungen, S. 462). Vgl. das erste Spielverbot aus dem Jahr 1447 mit der Begründung, daß *vil grosser übelere swüre gescheen sind, dadurch der almechtige got, sine würdige muotter Marie und die beiligen manigfaltlich enteret worden sind* (ebd. S. 470).- Vgl. aber die tabellarische Übersicht von ROT: Le magistrat, S. 64f.

¹⁹¹ Ediert erstmals bei Geiler: Die ältesten Schriften, S. 1ff.; jetzt in Geiler: Sämtliche Werke, Bd. 1, S. 155ff., vgl. auch die Kommentare und Materialien im Nachwort, ebd. S. 517ff. und ISRAEL: Johannes Geiler von Kaysersberg, S. 181ff.

ähnlich streng wie in der soeben zitierten Narrenschiff-Predigt gemahnt, ja sogar noch deutlichere Worte über die Ratsherren fallen lassen: *Sye weren alle des Teüfels/ unnd ir vorfaren und ir nachkomen*, so hatte er nach eigenen Worten gesagt. Aufgebracht forderten Vertreter der Obrigkeit im November 1500 zu wissen, was der Grund derartiger Invektiven sei. Geiler antwortete im Januar 1501 mündlich, im März dann schriftlich mit eben jenen in 21 Artikel unterteilten Gravamina über städtische Statuten und Gewohnheiten.¹⁹² Sie beschäftigen sich zum Teil mit Eingriffen der weltlichen Obrigkeit in das, was der Prediger als geistliche Freiheiten verteidigte, zum Teil auch mit Lastern wie Spiel, Trunksucht und Feiertagsentheiligung.

In unserem Zusammenhang interessiert vor allem der 18. Artikel. Er beginnt mit der Klage, daß ein Totschläger mit einer Geldbuße davonkomme, während ein Beutelschneider hingerichtet werde. Das Thema ist also die gerechte Strafe. Unvermittelt schließt sich die Frage der Gotteslästerung an. Auch hier geht es um die Verhältnismäßigkeit der Sanktionen im Vergleich zu einem anderen Delikt, nämlich zur Injurie gegen die Mitmenschen: *Also solt man ouch hefftiglichen stroffen die gots lesterung / die do ringer gestrofft wurt weder lesterung oder schmoch eynes zytlichen herrn und moenschen. So doch das von keiserlichen rechten und besundermm bevelh kuniglicher majestat befolen und gebotten ist.*¹⁹³ Der Artikel schließt mit dem Hinweis auf zu geringe Sanktionen gegen Vergewaltiger.¹⁹⁴ Über die direkte Resonanz der theologischen Initiative zur christlichen Verbesserung des Gemeinwesens kann aufgrund der Vernichtung der einschlägigen Quellen leider keine Aussage getroffen werden.¹⁹⁵ Immerhin bekräftigte der Rat im Jahr 1501 in einer gedruckten Statutensammlung das Verbot frevelhafter Schwüre.¹⁹⁶

Daß sich allerdings das Problem selbst auch nach einigen Jahrzehnten nicht 'gelöst' hatte, zeigt das Wirken des Straßburger Reformators Martin Bucers. Auch er versuchte durch Predigten und direkte Vorhaltungen an den Rat die städtische Sittenpolitik zu beeinflussen. In einigen bedeutenden Kirchenordnungen, deren (Mit-)Verfasser er war, wurden nicht nur die neuen protestantischen Lehrmeinungen und Gebräuche fixiert, nicht nur das Verfahren der Kirchenzucht geregelt, sondern auch einmal mehr die zu ahndenden Laster niederlegt. Schon in 'seiner' ersten Kirchenordnung, der Ulmer von 1531, nehmen Schwören, Fluchen und Gotteslästerung den ersten Platz in den Lasterkatalogen ein. Ähnlich war es in der Straßburger Disziplinarordnung von 1535, die eine - kurz vor Niederschrift des Katechismus fertiggestellte - Kirchenordnung des Vorjahres ergänzte.¹⁹⁷ Gerade die Blasphemie-Verbote sind aber alles andere als innovativ: Die Straßburger Ordnung von 1535 inkorporiert eine 'Constitution und Satzung' gegen Gotteslästerung, Fluchen, Spielen, Zu- und Volltrinken aus dem Jahr 1529. Die Ulmer Kirchenordnung greift nach eigenem Bekunden sogar noch weiter zurück: *Haben wir ain gesatz von unsern voreltern ... vor oder ob den anderhalb hundert jarn im Schworn fürgenommen und begriffen, vorhanden funden. Dieweil wir dann dasselb als vernünfftig, weißlich, erleydlich und wol bedacht zuo verboessern nit gewißt,*

¹⁹² Geiler: Sämtliche Werke, Bd. 1, S. 155f. und S. 518f.

¹⁹³ Gemeint sind das römische Recht, konkret die Justinianische Novelle 77, und der Reichsabschied von 1495/7; vgl. VOLTMER: Praesidium et pater pauperum, S. 430.

¹⁹⁴ Geiler: Sämtliche Werke, Bd. 1, S. 193f.; vgl. Geiler: Älteste Schriften, S. 36 und S. 74 (Hinweise auf städtische Statuten); ISRAEL: Johannes Geiler von Kaysersberg, S. 261f.

¹⁹⁵ Geiler: Die ältesten Schriften, S. 42.

¹⁹⁶ ISRAEL: Johannes Geiler von Kaysersberg, S. 262.

¹⁹⁷ Martin Bucer: Deutsche Schriften, Bd. 4, S. 181-305, hier S. 257f. (Ulmer Kirchenordnung 1531); RÖHRICH: Mitteilungen, S. 244ff., hier 265f. u. 270ff.; ABRAY: People's Reformation, S. 42f.- Vgl. allgemein den Art. 'Kirchenordnungen II/1', in: TRE Bd. 18, S. 670-703 (Anneliese SPRENGLER-RUPPENTHAL).- Für Bucer's Konzept der Kirchenzucht und den Straßburger Konflikten darum zuletzt DOBRAS: Ratsregiment, S. 338ff.

*So han wir daruff ... entlich entschlossen, dasselb hinfüro steiff zu halten und zu handthaben. Zum Lob und zur Ehre Gottes soll also das hundertfünffzig Jahre alte Schwörverbot endlich konsequent umgesetzt werden.*¹⁹⁸

Mit der Umsetzung der Straßburger Kirchenordnung waren Bucer und seine Mitstreiter alles andere als zufrieden. Schon Anfang der 1530er mit einer - als 'Epikuräer' geschmähten - kleinen Gruppe von pluralistisch und tolerant gesinnten Kirchenmännern konfrontiert¹⁹⁹, wurden sie bis zuletzt nicht müde, bei den Herrschenden vorstellig zu werden, um konsequente Bestrafung von Übertretungen wie der Gotteslästerung anzumahnen.²⁰⁰ In einer Demarche für die 'Abschaffung grober Laster und die Aufrichtung guter Ordnung und Disziplin' vom 11. April 1547 fordern sie z.B. den Erlaß strengerer Strafen *wider die gotslesterung in fluochen vnnnd schweren*.²⁰¹ Gott selber habe geboten, diejenigen zu steinigen, die seinen Namen schmähhlich gebrauchen. Einst, als dieses Gebot noch gehalten worden war, hätten die Hörer einer Gotteslästerung ihre Kleider zerrissen, gefastet und gebetet, damit Gott nicht *die gentze Gemeinden von wegen solcher lesterung plagete*; sie hätten schließlich der Obrigkeit die Lästerer angezeigt und waren die ersten, die bei der Steinigung halfen. Nun aber werde der Name Gottes schmähhlich mißbraucht durch das schwere Schwören und Fluchen beim Leiden, der Marter, dem Sakrament, dem Himmel und der Erde des allmächtigen Gottes, *vnd was die gotslesterlichen meüer nur erdencken könden. Welcher grewel durch nachlaßung der straffen erschrocklich hatt überhand genomen bey iung vnnnd alt, weib vnnnd man*.

Der Hinweis auf die moralpolitischen Initiativen Geilers und Bucers in Straßburg steht am Ende des vorliegenden Kapitels über die theologische Gotteslästerungsdebatte. Er zeigt, wie eng diese mit dem rechtlichen Diskurs verknüpft war, der auf den dort bereitgestellten Begriffsdefinitionen aufbaute und deren moralische Postulate in die Tat umzusetzen versuchte. Die angeführten Beispiele zeigen jedoch ebenfalls, daß sich mit einer wachsenden Zahl von Gesetzen und Bestimmungen gegen die Gotteslästerung zugleich die Unzufriedenheit mit ihrer Durchführung vervielfältigen sollte. 'Gar zu gelinde', so heißt es noch in einer 1652 gedruckten protestantischen Passionspredigt, seien die weltlichen Gesetze gegen die Gotteslästerer: *Was hilffts/ wann wir auff der Cantzel gleich viel sagen/ und mit S. Paulo die Gotteslaesterer dem Teuffel geben/ daß sie auffhoeren sollen? Wall die Obrigkeit nicht mit der Straffe nachdrucket/ so lachtet man unser nur*.²⁰² Eine nähere Analyse der Gesetze und ihrer Anwendung soll zeigen, ob dieses resignative Urteil gerechtfertigt ist.

¹⁹⁸ Bucer: Deutsche Schriften, Bd. 4, S. 255.

¹⁹⁹ Vgl. LIENHARD: Glaube und Skepsis, S. 168f.

²⁰⁰ Vgl. z.B. Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. 54, Nr. 1421, S. 125f. (4. Februar 1545); Nr. 1488, S. 172ff. (Mai/Juni 1545). Martin Bucer: Deutsche Schriften, Bd. 17, S. 196ff., hier S. 200 (Erinnerung der Prediger an den Rat vom 17. Juli 1546).

²⁰¹ Martin Bucer: Deutsche Schriften, Bd. 17, S. 230.- Vgl. für die Normengenerierung ROTT: Le magistrat, S. 64ff.

²⁰² Martin Bohemus: Die Sechzigste Passion-Predigt... Der Hohe Priester zerreißt seine Kleider/ und rufft Christi Wort fuer Gotteslaesterung aus, in: Predigten der Barockzeit, S. 339-354, hier S. 353.

3. Rechtliche Normen und Sanktionen

Unabhängig von den harten Strafen, die nach dem Zeugnis der Exempla bisweilen den Lästierer direkt aus dem Jenseits trafen, war den Gläubigen durch das mosaische Gesetz (Lev.24, 10-16) die harte Bestrafung des Blasphemikers aufgegeben. Die gesamte Gemeinschaft war gehalten, den Missetäter zu steinigen - frühes Sinnbild für die Tatsache, daß der Delinquent das Verhältnis zwischen Gott und Menschen insgesamt geschädigt hatte. Neben dem Diskurs der Theologen brachte deshalb die Rechtssphäre den zweiten großen Bereich einschlägiger Quellen hervor. Ebenso wie in der theologischen Literatur erhalten wir hier Auskunft über die Einstellung der Umwelt zu den Gotteslästerern; insbesondere Nachrichten über sanktionierte Delinquenz führen uns jedoch näher zu den Reden, Verhaltensweisen und Motiven der Täter selber. Sie werden deshalb die vornehmliche Grundlage für eine Analyse von Phänomenologie und Sozialgeschichte der Gotteslästerung darstellen. Zunächst aber sind die empirischen Grundlagen dazu bereitzustellen. Dabei steht Deutschland mehr als im zweiten Kapitel im Mittelpunkt; stärker als im theologischen Diskurs sind für den rechtlichen Umgang mit Gotteslästerern territoriale Grenzen relevant. Wo immer mit vertretbarem Aufwand möglich und geboten, werden aber auch hier Seitenblicke auf andere europäische Länder geworfen, schon um die deutsche Entwicklung vergleichend einordnen zu können.

Zu den zentralen Aufgaben dieses Kapitels gehört die Rekonstruktion einer Chronologie; die rechtsgeschichtliche Forschung stellte bisher zwar vielfältiges Material, aber keine hinreichende Analyse bereit. Die Prämisse, Gotteslästerung sei immer und überall strafbar gewesen, führt zu einer Enthistorisierung des Deliktes. Sind für eine Epoche z.B. kaum relevante Normen aufzuspüren, dann werden in der Literatur Hilfsannahmen eingeführt, die die Ausgangshypothese retten: Blasphemie wird dann entweder mit Zauberei, Unglauben oder Religionsfreveln identifiziert oder schlichtweg eine Bestrafung der Gotteslästerung auch ohne Gesetzesnorm unterstellt.¹ So werden entscheidende Wendepunkte unsichtbar gemacht. Unsere Untersuchung wird dagegen zeigen, daß ein solcher Wendepunkt - wiederum - im 13. Jahrhundert anzusiedeln ist. Bis auf wenige, wenn auch bekannte, Ausnahmen existiert zuvor keine Gesetzgebung gegen Gotteslästerung.²

Wie zu zeigen sein wird, vollzog sich dieses Vorgehen aber auf den verschiedenen Ebenen und in den verschiedenen Bereichen des Rechts sehr ungleichmäßig. Hauptarena der rechtlichen Auseinandersetzung bildeten die weltlichen, nicht die kirchlichen Gerichte. Und während in Deutschland, ebenso wie in Italien, vor allem die städtischen Obrigkeiten ein Blasphemie-Statut nach dem anderen ausgehen ließen und durchaus Lästierer in größerer Zahl verurteilten, betrieb in Frankreich vornehmlich der König ihre Verfolgung. Im Reich brachte erst das späte 15. Jahrhundert einen entscheidenden Wandel. Der Reichsabschied von 1495/7 zog eine Welle von territorialen und regionalen Verordnungen nach sich, mit den Reichspolizeiordnungen wurden dann, zuerst 1530, endgültig Normen mit dem Anspruch allgemeiner Geltung verabschiedet. Nicht zuletzt Reformation und Konfessionalisierung bewirkten zudem eine

¹ Pahud DE MORTANGES: Archetypik der Gotteslästerung, S. 123f.; WEBERSINN: Die geschichtliche Entwicklung, S. 19f.

² Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt 7.1.

erneute Offensive gegen die Blasphemie auf breiter Front. Was das Recht betrifft, wurde das (lange) 16. Jahrhundert so zu dem klassischen Jahrhundert der Gotteslästerung.

3.1. Die neue Gesetzgebung des 13. Jahrhunderts

Eine der ersten rechtlichen Normen in Sachen Blasphemie ist die von Papst Gregor IX. (1227-1241) - zwischen 1227 und 1234 erlassene³ - Dekretale c.2 X de maledicis V. 26, die zum Angelpunkt aller kirchenrechtlichen Bestimmungen gegen Gotteslästerung werden sollte. Dort werden die Kirchenstrafen der Bischöfe gegen denjenigen spezifiziert, der es wagen sollte, öffentlich gegen Gott, seine Heiligen und besonders gegen die heilige Jungfrau seine Zunge gotteslästerlich zu gebrauchen. An sieben Sonntagen soll der Blasphemiker während des Hochamtes vor den Türen der Kirche verharren, am letzten Sonntag zudem ohne Mantel und Schuhe, mit um den Hals gebundenen Schuhriemen, nachdem er die vorangegangenen sechs Wochentage bei Wasser und Brot gehalten worden war. Keineswegs solle er die Kirche betreten. An drei der erwähnten Tage solle er, wenn er könne, einen oder zwei Arme speisen. Wenn das seine Möglichkeiten überstiege, solle diese Strafe in eine andere umgewandelt werden. Weise er die verhängte Strafe zurück bzw. wolle er sie nicht erfüllen, dann sollen ihm der Zugang zur Kirche und ein kirchliches Begräbnis verweigert werden. Ferner soll der Gotteslästerer durch die weltliche Gewalt - wenn notwendig durch Hinzuziehung des Zwangspotentials der Diözesanbischöfe - ohne Mitleid mit Geldbußen belegt werden, deren Höhe nach dem Vermögen der Delinquenten gestaffelt werden soll.⁴

Wegen der bereits angesprochenen Datierungsprobleme der päpstlichen Dekretale ist momentan nicht zu klären, wem die Vorreiterrolle im Kampf gegen die Blasphemie zukam, dem geistlichen oder dem weltlichen Oberhaupt der Christenheit. Denn ungefähr gleichzeitig mit Gregor IX. nahm sich auch Kaiser Friedrich II. der Sache an. Die im September 1231 veröffentlichten Konstitutionen von Melfi, eine "umfassende und erschöpfende Rechtskodifikation" (Conrad) des Kaisers für Sizilien, besagten, daß mit dem Abschneiden der "Lästerzunge" bestraft werden soll, wer Gott und seine glorreiche Jungfrau lästere.⁵ Die betreffende Bestimmung wird eingerahmt von einer Infamieerklärung für gewohnheitsmäßige Spieler und der Drohung, Meineidigen die Hand abhauen zu lassen.⁶ Ihre Vorgeschichte reicht hinein in die Sphäre der Ketzergesetzgebung.

³ Eine genauere Datierung ist derzeit nicht möglich; die Dekretale ist nicht in den einschlägigen Papstregesten bzw. -registern (POTTHAST, AUVRAY) zu finden; vgl. dazu KUTNER: Raymond of Peñafort.

⁴ Corpus Iuris Canonici, Bd. 2, Sp. 826f.: *Statuimus, ut, si quis contra Deum, vel aliquem sanctorum suorum, et maxime beatam Virginem, linguam in blasphemiam publice relaxare praesumpserit, per episcopum suum poenae subdatur inferius annotatae, videlicet, ut septem diebus dominicis prae foribus ecclesiae in manifesto, dum aguntur missarum solennia, blasphemus existens, ultimo illorum die dominico pallium et calcamenta non habeat, ligatus corrigia circa collum, septemque praecedentibus sextis feriis in pane ieiunet et aqua, ecclesiam nullatenus ingressurus. Quolibet quoque praedictorum dierum tres, si poterit, alioquin duos reficiat pauperes sive unum. Et, si nec ad hoc eius suppetant facultates, id in poenam aliam commutetur; cui etiam, si renuerit recipere ac peragere poenitentiam supra dictam, ecclesiae interdicatur ingressus, et in obitu ecclesiastica careat sepultura. Per temporalem praeterea potestatem, coactione, si necesse fuerit, episcopi dioecesani adhi[b]ita contra eum, blasphemus, si dives fuerit, quadraginta solidorum, alioquin triginta sive viginti, et, si ad id non sufficiat, quinque solidorum usualis monetae poena mulctetur; nullam in hoc misericordiam habiturus; quod etiam inter alia communitatum statuta ponatur.*

⁵ Die Konstitutionen Friedrichs II., lib. III, tit. XCI, S. 348: *De blasphemantibus Deum et virginem Mariam. (Imperator Fredericus). Blasphemantes Deum et virginem gloriosam linguae maliloquae mutilatione punimus.* Im entsprechenden Kapitel der griechischen Handschrift (lib. III, cap. 68, ebd. Ergänzungsband Teil 1, S. 149) fehlt eigenartigerweise die Muttergottes.

⁶ Die Strafe des Handverlustes bei Meineid wird in einer späteren Interpolation, deren Datierung unklar ist, mit dem Verweis auf das 'crimen laesae maiestatis' im römischen Recht begründet (...nisi ipsorum perjurium in crimen laesae maiestatis

1224 hatte der Kaiser in einer Konstitution gegen die lombardischen Ketzer bestimmt, diese sollten verbrannt werden, zumindestens aber die Zunge verlieren, mit der sie den kirchlichen Glauben geschmäht und Gott gelästert hatten.⁷ Als Rechtsgrundlage von Todesstrafe bzw. Zungenverlust im Fall von Ketzerei wird in dieser Konstitution schlicht *auctoritas nostra* angeführt. Natürlich existierten Vorbilder für diese Bestimmung⁸, aber letztlich stellte die Drohung mit dem Abschneiden der Zunge bei (als Gotteslästerern gebrandmarkten) Häretikern eine originäre gesetzgeberische Neuerung Friedrichs II. dar.⁹ Ebenso steht es mit der Herauslösung dieser Strafbestimmung aus dem Kontext der Häresie und der Schaffung eines eigenständigen Blasphemie-Artikels in den Konstitutionen von Melfi.¹⁰

Die auffällige zeitliche Nähe von Friedrichs Statut zur Dekretale ‘de maledicis’ von Papst Gregor IX. kann kaum als Zufall gewertet werden. Im ganzen folgt die Ketzerpolitik des Kaisers in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts wohl den päpstlichen Vorgaben und Forderungen, sei es, um eine Kompensation für aufgeschobene Kreuzzugsverpflichtungen zu schaffen, sei es, um die nach einer ersten Runde heftiger Auseinandersetzung mit Gregor IX. im Frieden von San Germano-Ceprano wiederhergestellte Eintracht zwischen *sacerdotium* und *imperium* zu festigen. Natürlich dürfen auch konkrete Einflüsse aus der alltäglichen Praxis nicht ausgeschlossen werden; die Konfrontation mit lästernden Ketzern oder fluchenden Sizilianern (über die Erscheinungsformen der Lästerungen schweigen die Konstitutionen), denen strafrechtlich zu begegnen an der Zeit erschien.

Wie dem auch sei: Friedrichs Initiative brachte ihm keinen Nachruhm als entschiedener Kämpfer gegen die Gotteslästerung. Im Gegenteil: Papst Gregor IX. brandmarkte denselben Friedrich, der Jahre zuvor für Blasphemiker das Abschneiden der Zunge gefordert hatte, seinerseits als Gotteslästerer. Den im Zuge einer zweiten, sehr viel heftigeren Auseinandersetzung abermals gebannten Kaiser bezeichnete der Papst im Juli 1239 als das aus dem Meer aufgestiegene apokalyptische Tier der Lästerung (*Ascendit de mari bestia blasphemie...*). Schlußstein und Gipfelpunkt seiner Angriffe bildete die Unterstellung, Friedrich habe von Christus, Moses und Mohammed als drei Betrügern gesprochen, die die Welt hintergangen hätten. Damit war der Blasphemie-Vorwurf (neben dem der Häresie) zu einer probaten Waffe in der politischen Auseinandersetzung zwischen weltlicher und kirchlicher Gewalt geworden.¹¹

inciderit, in quo iura vetera et divorum principum instituta servamus). Die Passage bezieht sich wohl kaum auf einen beim Namen des Kaisers geleisteten Meineid, sondern auf einen falschen Eid zum Nachteil des Herrschers (vgl. SCHMINCK: *Crimen laesae maiestatis*, S. 88f.). Eine ohnehin durch die räumliche Nähe beider Bestimmungen nur sehr indirekte Qualifizierung der Blasphemie als ‘*crimen laesae maiestatis divinae*’ erscheint unwahrscheinlich.

⁷ Texte zur Inquisition, S. 37: *...eum lingue plectro deprivent, quo non est veritus contra ecclesiasticam fidem invehi et nomen Domini blasphemare.*

⁸ Vgl. zu den Motiven und Vorbildern SELGE: Die Ketzerpolitik Friedrichs II., S. 324ff. Während die Herleitung der unerbittlichen Strafnormen aus den römischen Majestätsverbrechen geklärt sei (vgl. unten den Exkurs), so sei die Herkunft der konkreten Ausformungen der Strafen - Verbrennung und Zungenverlust - offen.- Zumindest in einem generellen Sinn kommt vielleicht auch der Justinianischen Novelle 77 eine Vorbild- oder Anregerfunktion zu.

⁹ Vgl. Die Konstitutionen Friedrichs II., S. LXXXIV.

¹⁰ In der Ketzergesetzgebung der Konstitutionen verblieb einzig die Todesstrafe für hartnäckige Ketzer, der Zungenverlust wurde dort nicht mehr erwähnt; ebenso verhält es sich mit den Reichsgesetzen vom Februar und März 1232, vgl. ebd.

¹¹ Vgl. für das Rundschreiben Gregor IX. Politische Propaganda, Nr. 10, S. 30ff., bes. 30f. u. 41; weiterhin SEPPELT: Geschichte der Päpste, Bd. 3, S. 436; ebd. 411ff. eine umfassende Schilderung des Verhältnisses zwischen Papst und Kaiser; KANTOROWICZ: Kaiser Friedrich II., S. 455f., 553f. (Ergänzungsband S. 229); zuletzt zur Auseinandersetzung und ihren Hintergründen SEGL: Die Feindbilder.

Ein glücklicheres Nachleben war in dieser Hinsicht der anderen überragenden Herrscherfigur des 13. Jahrhunderts, dem französischen König Ludwig IX (1226-1270) beschieden. Daß er bereits 27 Jahre nach seinem Tod heiliggesprochen wurde, verdankt er vielen Qualitäten: Der ‘rex iustus’ Ludwig betrieb entschiedene Reformen der Verwaltung und der Gerichtsbarkeit, der ‘rex christianissimus’ Ludwig profilierte sich durch Missionsinitiativen wie durch Zwangsmaßnahmen gegen Ketzer, Juden und Heiden als Vorkämpfer der Christenheit und der ‘rex pius’ Ludwig schaffte es, durch sein sittenstrenges und frommes Verhalten allgemeine Moralprinzipien und persönliche Lebensführung stärker als gemeinhin zur Deckung zu bringen.¹² Diesem König nahm man, anders als Friedrich II., sein persönliches Engagement im Kampf gegen die Gotteslästerung ab. Spätmittelalterliche Prediger wußten ein Exempel aus seiner Biographie zum Besten zu geben, um seinen Eifer zu veranschaulichen. Der heilige König habe einst angeordnet, die Lippen eines Bürgers, der Gott gelästert hatte, mit einem glühenden Eisen zu durchstechen. Von einigen darob entrüsteten Rittern und Edlen gerügt, habe der Herrscher entgegnet: Ich will eine solche Strafe und Unanständigkeit an meinen Lippen gern freiwillig auf mich nehmen, solange ich lebe, damit dieses Laster in meinem Reich nicht geduldet wird und damit fürderhin der allmächtige Herr durch keinen Menschen mehr gotteslästerlich verletzt werden soll.¹³

Vom Engagement dieses Königs gegen die Gotteslästerung legt bereits die sog. “grande ordonnance” vom Dezember 1254 Zeugnis ab, die zur Reformation der königlichen Verwaltung im Süden Frankreichs beitragen sollte. Dort wird den königlichen Amtleuten nicht nur der Besuch von Tavernen und Bordellen sowie das Glückspiel, sondern auch die Gotteslästerung verboten.¹⁴ Erst 1268 erließ dieser Herrscher das erste umfassende Spezialmandat gegen die Blasphemie für das gesamte Königreich.¹⁵ Es richtete sich gegen diejenigen, die bei den Gliedern Gottes, Marias oder der Heiligen schwören bzw. diese durch rüde Sprache, Eide oder in anderer Weise durch Wort und Tat verächtlich machen. Den Kern des königlichen Gesetzes bildet ein differenzierter Strafkatalog, der nach der Schwere des Vergehens unterscheidet. Für drei, allerdings inhaltlich nicht näher bestimmte, Kategorien von Blasphemie werden die Beträge der fälligen Geldbußen festgesetzt: Für schwere Lästerungen sind zwischen 40 und 20 Livre fällig, für leichtere zwischen zehn Livre und 20 Solidi, für noch leichtere sollen zwischen 40 und mindestens fünf Solidi bezahlt werden. Zahlungsunfähige sollen für die gravierendsten Blasphemien eine Stunde an einem öffentlichen Platz an die Leiter (*l’echelle*) gestellt und danach für sechs oder acht Tage bei Wasser und Brot in Haft genommen werden. Für die kleineren

¹² Vgl. Ludwig VONES: Ludwig IX. (1226-1270), in: Die französischen Könige, S. 176ff. (mit ausführl. Bibliographie S. 396ff.), hier vor allem S. 182f.

¹³ Johannes Herolt: Sermones, Sermo CXXIII de blasphemia, B: *Et legitur quod sanctus Ludonicus rex francie quendam civem qui blasphemavit in penam sui peccati et in terrorem aliorum ferro candenti in labijs suis cantericari precepit. Et cum aliqui milites et nobiles indignati ex hoc sanctum Ludonicum arguerent, Respondet eis dicens: Vellem ego talem penam et indecentiam sustinere libenter in labijs meis quemdiu vixero, ut hoc vitium de regno meo tolleretur, ut amplius dominus omnipotens per nullum hominem sic per blasphemiam offenderetur.*- Fast wortgleich bei Gottschalk Hollen: Sermonum Opus exquisitissimum, Sermo 22 I. Vgl. zum Ursprung in St. Denis BEAUNE: The Birth, S. 94.- Auch in seinen ‘Enseignements à son fils’, einem knappen Fürstenspiegel für Philipp den Kühnen, wird die Ahndung der Gotteslästerung angesprochen. Ein Augsburger Einblattdruck aus dem Jahr 1614, zugleich ein Zeugnis für die Popularisierung des Textes, überliefert die entsprechende Bestimmung wie folgt: *Leyde nicht dz jemand von Gott und seinen lieben Heiligen/ was spoettlichs und Gottslästerlichs rede/ und so du erfäbrest/ lasse es ungestrafft nicht hingehen* (Deutsche illustrierte Flugblätter, Bd. 2, I 63, S. 142f.).

¹⁴ Ordonnances, Bd. 1, S. 70, Art.12: Die Amtleute sollen abstecken *ab omni verbo, quod vergat in contumeliam vel contemptum Dei, Matris sue et sanctorum eius*. Blasphemie spielt auch in einer anderen Passage der Ordonnanz eine Rolle, die von der Aufsicht über die Juden handelt (ebd., S. 75, Art. 32).

¹⁵ Ordonnances, Bd. 1, S. 99-102.

Lästerungen wird die Strafe entsprechend vermindert, d.h. die Haft wird auf drei Tage bzw. einen Tag verkürzt, wobei im letzteren Fall die Ehrenstrafe entfällt. Das alles gilt für Übeltäter über 14 Jahre; Minderjährige im Alter zwischen zehn und vierzehn sollen für entsprechende Vergehen ausgeprügelt werden. Auch mit dem Verfahren der Überführung beschäftigt sich die Verordnung. Noch ist die Denunziation von Blasphemikern nicht verpflichtend; immerhin werden Zwangsmaßnahmen zur Sicherstellung von Zeugenaussagen festgeschrieben, falls der Angezeigte leugnet. Vor allem aber schafft die Ordonnanz einen Anreiz zur Denunziation. Fällige Geldbußen sollen geviertelt werden: Neben dem Richter und dem Seigneur kommen auch die Denunzianten in den Genuß eines Teiles; der vierte Teil soll eine Rücklage bilden und bei Gelegenheit als Lohn für Denunzianten gegen die Habenichtse unter den Übeltätern benutzt werden. Schließlich werden auch den säumigen Richtern Geldbußen angedroht, die ebenfalls zum Teil den entsprechenden Angebern zugute kommen sollen.

Das Brennen durch die Lippen, von denen das Exemplum erzählt, wird in Ludwigs Mandat nicht erwähnt. Dennoch muß es sich nicht unbedingt um einen Mythos handeln. Es gibt Berichte, nach denen der König die Gotteslästerer ursprünglich mit Körperstrafen belegen wollte, jedoch an einem Einspruch des Papstes Clemens IV. scheiterte. Jedenfalls betont Ludwig in einer Begleitadresse an die königlichen Justizbeamten, die sich explizit auf *quandam ordinationem de amovendis blasphemis & enormibus juramentis* bezieht, daß die Sanktionierung von schweren Gotteslästerern sich nicht unbedingt auf Geldbußen beschränken müsse.¹⁶ Seine Entschlossenheit zur Ahndung der Verbrechen gegen die göttliche Majestät (*ad ulciscendas summae Majestatis injurias, illas maxime quae vergunt in contemptum, & contumeliam Redemptoris*) bekräftigte Ludwig schließlich in einem Brief an seine Statthalter in Frankreich, den er kurz vor der Einschiffung zu seinem zweiten Kreuzzug Ende Juni 1270 in Aigues Mortes schrieb.¹⁷ Offenbar wollte der König das heimatliche Feld gut bestellen, bevor er zum Kampf gegen die Ungläubigen aufbrach, wollte auch die Feinde Gottes im Inneren in die Defensive bringen und zugleich damit den Segen Gottes für sein Unternehmen sichern.

Der französische Monarch war in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht der einzige, der gesetzlich das Laster der Blasphemie zu bekämpfen suchte, wie ein Blick auf die iberische Halbinsel zeigt. In Kastilien-León, der dortigen Hegemonialmacht, verbindet sich mit den großen Gesetzen des 13. Jahrhunderts vor allem der Name von König Alfons X. († 1284) von Kastilien.¹⁸ In seinem ersten Gesetzgebungswerk, dem 'Fuero Real', fand die Blasphemie lediglich im Zusammenhang mit den Juden Erwähnung.¹⁹ Als das zentrale von ihm inspirierte Werk gelten

¹⁶ *Et si forte contigerit aliquem de vestra Bailliviâ aliquid dicere, seu facere contra Deum, aut beatissimam virginem Mariam matrem ejus, adeo horribile, quod de poenis in praedictâ ordinatione positâ, ad illud non sufficet vindicandum, volumus quod inflictâ eidem propter hoc graviori poenâ in eadem ordinatione contentâ, res deferatur ad nos, & ipse in prisione nostra nibilominus teneatur, quousque nostram super hoc rescripserimus voluntatem* (ebd. S. 100, Anm. 1; dort auch Informationen zur Papstbulle; vgl. Les registres de Clément IV., Nr. 1350).

¹⁷ Ebd. S. 104ff. Darin ermahnt er seine Richter, das einschlägige Gesetz gegen ehrverletzende Blasphemien gegen die göttliche Majestät in Wort, Tat und Schwur zu halten (...*specialiter adjuramus, ut in blasphemos, illos videlicet qui facto, dicto, vel juramento ausi fuerint contumeliosi esse in Dominum Majestatis, aut beatam Virginem Dei matrem, à nobis esse ordinata dignoscuntur*) und bestimmt, daß der königliche Anteil an den Bußsummen unter die Armen verteilt werden soll.

¹⁸ Vgl. LdM, Bd. 1, Sp. 396ff.

¹⁹ El Fuero Real, lib. IV, tit. II, ley II (Los Códigos Españoles Bd. 1, S. 405): *Si el Judio dixere denuestro ninguno contra Dios, b contra Sancta Maria, b contra otros Sanctos, peche diez maravedis al Rey por cada vengada que lo dixere, è fagale el Rey dar cient azotes*. Auch die knappen Hinweise auf die Entehrung Gottes bei MADERO: *Manos violentas*, S. 119f. beziehen sich vorwiegend auf die Juden und Mauren.

jedoch die zwischen 1256 und 1265 ausgearbeiteten, 1272 überarbeiteten und 1290 nochmals revidierten 'Siete Partidas', eine in kastilischer Sprache verfaßte Rechtskodifikation. Sie erlangte allerdings aufgrund des Widerstandes der Stände zunächst keine offizielle Anerkennung; erst 1348 konnte sein Enkel Alfons XI. durchsetzen, daß die Siete Partidas subsidiär geltendes Recht im Königtum wurden.²⁰ Die Gotteslästerer - präziser: diejenigen, die schlecht über Gott reden (*que denuestan a Dios*), der Terminus 'Blasphemie' wird nicht verwendet - werden in einem eigenen Abschnitt des siebten Teils behandelt.²¹ Explizit wird hier ein Zusammenhang hergestellt mit den Abhandlungen über Juden, Mauren und Häretiker; diese, so rekapituliert der Text, bemühten sich zwar, an Gott zu glauben und ihn zu loben, tatsächlich aber glaubten sie nicht und redeten schlecht von ihm. Diejenigen, von denen jetzt die Rede sein soll, redeten dagegen aus Zorn (*con saña*) vorsätzlich schlecht über ihn.

Ansonsten verzichtet die vorliegende Bestimmung weitgehend auf eine Rhetorik des Abscheus und der Verurteilung. Ebenso wie die in etwa zeitgleiche französische Ordonnanz Ludwigs steht auch hier die Fixierung eines differenzierten Strafkataloges im Mittelpunkt des Interesses. Unterschieden wird aber zunächst einmal nach gesellschaftlichen Ständen (ley 2-4); genannt werden erstens Menschen von großer Abstammung und edlem Blut, zweitens Ritter und Junker (*el Cauallero o el Escudero*) und drittens Bürger oder Bauern, die noch einmal nach Besitzenden und Habenichtsen unterteilt werden. Die jeweiligen Strafen werden dann wiederum nach dem - aus späteren französischen Verordnungen bekannten - Prinzip der Strafhäufigkeit unterschieden: Hochadlige verlieren ihr Land beim ersten Mal für ein Jahr, beim zweiten Mal für zwei Jahre, beim dritten auf ewig; Ritter verlieren auf Zeit oder dauerhaft ihr Landlehen oder ersatzweise Waffen, Pferde, Zuggespanne oder neue Kleider bzw. sie werden mit Geld gebüßt. Bürger oder Bauern wird beim ersten Mal ein Viertel, beim zweiten ein Drittel und beim dritten Mal die Hälfte ihres Besitzes genommen; lästern sie weiter, werden sie verbannt. Gehören sie zu den Habenichtsen, sollen sie peinlich gestraft werden, beim ersten Mal mit Prügeln, beim zweiten mit einem heißen Eisen, das durch die Lippen gebrannt wird und bei dritten Mal mit dem Abschneiden der Zunge.

Als besondere Gruppen von Ungläubigen, die zwar nicht zwangsbekehrt werden sollen, denen aber die Lästerung der christlichen Heiligen verwehrt sein soll, werden Juden, Mauren und Häretiker genannt, die arbiträr mit strengen Körperstrafen oder Geldbußen sanktioniert werden sollen (ley 6). In diesem Zusammenhang finden auch Praktiken der Entehrung Gottes und der Heiligen Erwähnung (Spucken auf Kreuz oder Altar oder Treten, Hauen und Steinewerfen gegen Kirchtüren). Zuvor hatte bereits ein eigener Abschnitt (ley 5) das Thema der tätlichen Angriffe auf Abbildungen oder auf das Kreuz durch Anspucken oder Messerattacken aufgegriffen; besondere Berücksichtigung finden dort diejenigen, die im Zorn gegen den Himmel spucken. Derartige tätliche Angriffe sollen entsprechend dem Vorgesagten bestraft werden, bei den Habenichtsen aber mit dem Abschneiden ihrer Hand. Bleibt noch zu erwähnen, daß auch die 'Siete Partidas' das Verfahren regelt. Der potentielle Ankläger wird auch hier durch die Tatsache motiviert, daß er den dritten Teil der Geldstrafe eines überführten Lästerers einstreichen darf; schlägt der Beweis allerdings fehl, gilt er als Lügner und muß die Kosten tragen.

²⁰ Vgl. SCHAPPACH: Las Siete Partidas, S. 42ff. und 190ff.; jetzt LdM Bd. 7, Sp. 1878f. (J. Lalinde ABADÍA).

²¹ Los Códigos Españoles, Bd. 4: Las Siete Partidas III, part. 7, tit. 28, ley 1-6, S. 443-446: *De los que denuestan a Dios, e a Santa Maria, e a los otros Santos*; vgl. den kurzen Schlenker im Zusammenhang mit der züchtigen Rede ebenda, Bd. 2: Las Siete Partidas I, part. 2, tit. 4, ley 4, S. 339.

Entgegen der frühen, eher lakonischen Strafandrohung gegen die Blasphemiker in den Konstitutionen von Melfi zeichnet sich der entsprechende Abschnitt in der kastilischen Rechtskodifikation des Königs Alfons ebenso wie die Ordonnanz Ludwigs des Heiligen insgesamt durch ein hohes Maß an Differenzierung aus. Beide Verbote wurden in etwa zur gleichen Zeit erlassen, und beide gehen überdies mehr oder weniger auf die persönliche Initiative engagierter Herrscher zurück. Diese persönliche Initiative war es wohl, die König Ludwig in den Augen der zeitgenössischen Prediger exemplarisch machte.

Allerdings: Weder dem Papst noch einem europäischen Monarchen kam nach dem derzeitigen Erkenntnisstand die Pionierrolle beim Erlaß von Blasphemie-Gesetzen zu. Man wird kaum ein früheres Statut mit einem klaren Verbot der Blasphemie finden als das Wiener Stadtrecht Herzog Leopolds VI. vom 18. Oktober 1221.²² Wer den Herrgott oder seine Heiligen tadelt (der *Terminus Technicus* hier ist nicht *'blasphemare'*, sondern *'vituperare'*), dem soll die Zunge abgeschnitten werden, und zwar ohne daß dem Übeltäter die Gelegenheit zur Ablösung dieser Strafe geboten wird.²³ Dem betreffenden Artikel geht eine verwandte Bestimmung voraus, die besagt, daß wenn jemand mit sieben ehrlichen Personen des Meineids (*falsum testimonium*) überführt wird, diesem ebenfalls die Zunge abgeschnitten werden soll, wobei diese Strafe mit einem hohen Geldbetrag abgelöst werden kann.²⁴ Diese Zwillingsverordnung gegen Meineid und Blasphemie sollte fortan fester Bestandteil des Wiener Stadtrechts sein.²⁵

Die Wiener Satzung gegen Gotteslästerung weist inhaltlich eine besondere Verwandtschaft zum zehn Jahre später erlassenen Gesetzeswerk Friedrichs II. auf; beide sehen das Abschneiden der Zunge vor. Über die Herkunft der Blasphemikerstrafe in den Konstitutionen wurde spekuliert, ohne zu einer schlüssigen Antwort zu gelangen.²⁶ Vielleicht sollte man nach einer solchen Antwort auf die Herkunft dieser 'spiegelnden Strafe' nicht nur in den verschiedenen

²² Allerdings verweist LÜTTENBERG (Blasphemieverbote, S. 8) auf ein Blasphemieverbot aus Arles vom Ausgang des 12. Jahrhunderts, das - sollte sich die Datierung bestätigen - die früheste mir bekannte normative Regelung einer Kommune gegen Gotteslästerung darstellte. Die Quelle (Statuta sive leges municipales Arelatis [1162-1202], in: C. GIRAUD: Essai sur l'histoire du droit française au Moyen Age, Paris 1846, Bd. 2, S. 185-245, für die Blasphemie 196) war mir bisher nicht zugänglich.

²³ *Qui dominum deum et sanctos suos vituperaverit, absindatur ei lingua et non liceat sibi redimere eam ullo pretio* (Rechtsquellen der Stadt Wien, Nr. 4, Art.15, S. 36; vgl. für die Quellen im folgenden, wenn nicht besonders vermerkt, die Angaben zur vorstehenden Übersicht).

²⁴ Ebd. art. 14.

²⁵ Sie wurde 1244 fast wortwörtlich wiederholt (Stadtrecht Herzog Friedrichs II., ebd. Nr. 8, S. 54), 1278 unter dem Rubrum 'De Blasphemia' reformuliert (König Rudolfs Freiheitsbrief für Wien, Art. 38/39, ebd. Nr. 11, S. 70: [39] *De blasphemia. Item qui dominum deum nostrum, gloriosam virginem, vel sanctos vel principes Romanorum blasphemaverit, absindatur ei lingua, et non liceat ei eam redimere pretio vel pecunia aliquali*) und 1340 in deutscher Sprache erlassen, wobei die Vorlage für diese Übersetzung das Stadtrecht von Krems und Stein aus dem Jahr 1305 darstellte, das wiederum ursprünglich eine Übernahme des Wiener Stadtrechts war (Handfeste Herzog Albrechts II., Art. 45/46, ebd. Nr. 20, S. 116f: [46] *Sver unsers herrn gotes und der suezzen magt sand Mareyn oder der heiligen spott und ubel gedencht, dem sol man die zung absneiden, und enhab dhain urlaub si ze losen mit dbainer slachtguot*; vgl. dazu das Stadtrecht I für Krems und Stein durch Herzog Rudolf III. vom 24. Juni 1305 (Rechtsquellen der Städte Krems und Stein, Nr. 21,1, Art. 38, S. 15). Die Bestimmungen des Wiener Stadtrechts wurden während des 15. Jahrhunderts öfter bestätigt, z.B. durch Kaiser Friedrich III. (1460 Juli 5), Rechtsquellen der Stadt Wien, Nr. 64, S. 237ff.

²⁶ SELGE: Die Ketzerpolitik Friedrichs II., S. 327, konzediert, die Herkunft der Strafe des Zungenverlustes (ebenso der Verbrennung bei den Ketzern) sei eine offene Frage und weder aus dem germanischen noch aus dem römischen Recht herzuleiten; überzeugender sei vielleicht der Hinweis auf die byzantinische Rechtssphäre als Vorbild, konkret auf eine Ekloge Leons III., die den Zungenverlust bei Meineid vorsieht. - Viele weitere Belege zur 'Zungenstrafe', aber keine Klärung der Genese bei HIS: Strafrecht, Bd. 1, S. 517f. u. Bd. 2, S. 8f.

europäischen Rechtskreisen²⁷ suchen, sondern auch im pastoraltheologischen Diskurs über die ‘peccata linguae’. Die Zunge, mit dem der Lästere Gott verunehrt, so lautete ein Gemeinplatz der Theologen, diene eigentlich zu seinem Lob.²⁸ Deswegen war es nur folgerichtig, daß spätestens seit Beginn des 13. Jahrhunderts die angeschwollene, herausgestreckte oder verfärbte Zunge als sichtbares Zeichen für die göttliche Vergeltung gegen Lästeredner figuriert.²⁹ Es lag nahe, diese vom Schöpfer selbst angewandte Sanktion in den Strafrechtskanon zu übernehmen.

Kirchliches Recht, kaiserliche bzw. königliche Gesetzgebung, städtische Statuten - auf allen drei Ebenen finden sich seit den 1220er Jahren Bestimmungen gegen die Blasphemie. Dieser Befund ist signifikant, wenn auch etliche Einzelfragen nach Datierung, Kontext und auch Interdependenz der Bestimmungen derzeit noch offen bleiben müssen. Der für den theologischen Diskurs entscheidende Zeitraum brachte somit auch im Recht wichtige Umbrüche. Die rechtlichen Normen reflektieren eine wachsende Sensibilität gegenüber der Wortsünde der Blasphemie. Vielleicht bedurfte es einer theologisch-theoretischen Durchdringung, bevor stimmige Gesetzesnormen geschaffen werden konnten. Sicherlich sind aber noch andere Gründe maßgeblich gewesen. Das Vorgehen Friedrichs II. gegen die Blasphemiker steht in enger Nachbarschaft zu dem gegen die Ketzer. Die Formierung einer christlichen Orthodoxie, die sich ihrer Grundlagen vergewisserte und gleichzeitig mögliche Gegenpositionen konsequent auszugrenzen versuchte, bewirkte offenbar auch für das Vorgehen gegen die Gotteslästerer einen entscheidenden Schub. Parallel zur Bekämpfung der Häresien wurde schließlich auch die Auseinandersetzung mit den Juden intensiviert; im Gefolge der Pariser Disputation von 1240 wurde der Talmud für ‘blasphemisch’ erklärt und es kam zu öffentlichen Bücherverbrennungen. Schließlich werden in den angesprochenen Strafnormen die ersten Ansätze zu einer ‘Polizierung’ des Verhaltens aller Untertanen sichtbar, die sich später zu einem umfassenderen Disziplinierungsanspruch auswachsen sollten.

3.2. Das späte Mittelalter

Kirchliches und weltliches Recht, Herrscher und Kommunen prägten chronologisch und regional in höchst unterschiedlicher Intensität die Normenoffensive gegen die Gotteslästerung. Nachdem für die Anfänge der Blasphemie-Bestimmungen in einem synoptischen Zugriff die drei Normengeber zugleich in den Blick genommen wurden, soll für den weiteren Gang der Erörterung hier eine analytische Trennung vorgenommen werden. Trotz der markanten Strafnorm Papst Gregors IX., so wird im folgenden zu zeigen sein, beschäftigte sich die kirchliche Gerichtsbarkeit im Spätmittelalter mit der Blasphemie eher wenig. Treibende Kräfte bei der Bekämpfung der Gotteslästerung im Reich waren eindeutig die städtischen Kommunen. Der Übergang der Initiative auf die Fürsten oder gar das Reich markiert demgegenüber bereits den Beginn des ‘langen’ 16. Jahrhunderts.

²⁷ Die Angaben bei MONTAGUE: *Anatomy*, S. 108, über das Abschneiden der Zunge als Strafe für profanierende Schwüre in den Statuten von Donald VI. und Kenneth II. (gemeint ist der schottische König Kenneth II. [†995], vgl. *LdM*, Bd. 5, Sp. 1105 [D. J. CORNER]) konnte ich nicht verifizieren.

²⁸ Ulrich von Pottenstein: *Auslegung der zehn Gebote*, fol. 97vb: *Ist das nicht ain schamleicher mensche, der got mit dem gelid vneret, mit dem er in fur alle tyt geeret hat, daz ist mit der ezungen...*

²⁹ Caesarius von Heisterbach: *Dialogus Miraculorum*, XI, 51; Stephan von Bourbon: *Anecdotes Historiques*, Nr. 131, S. 112; ebd. Nr. 390f., S. 343; *Recull de eximilis*, Nr. 98, S. 95f.; *Alphabet of Tales*, Nr. 118, S. 83f.; vgl. CASAGRANDE/VECCHIO: *Les péchés de la langue*, S. 180.

3.2.1. Zurückhaltung der kirchlichen Gerichtsbarkeit

Zum Angelpunkt der kirchenrechtlichen Erörterungen wurde seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die Dekretale c.2 X de maledicis V 26 von Papst Gregor IX. Durch ihre Kommentare trugen zunächst die Dekretalisten zur Verbreitung dieser Bestimmungen bei. Zwar ging noch Innozenz IV., dessen Werk zwischen 1246 und 1254 entstand, über diesen Text seines Vorgängers ohne Kommentar hinweg³⁰; aber bereits die ‘Summa’ des Goffredus de Trano (1241/3) hatte wichtige Erläuterungen angebracht³¹. Wenig später, wahrscheinlich zu Beginn der 1250er Jahre und auf Goffredus Bezug nehmend, diskutierte Heinrich von Segusio (Hostiensis, †1271) in seinen berühmten Kommentarwerken ausführlich das Problem der Gotteslästerung und ihre Bestrafung.³² Damit scheinen die entscheidenden Vorgaben für die Kanonistik geschaffen zu sein, an denen sich spätere Kommentarwerke wie das des Antonius von Butrio (†1408) orientierten.³³ Auch Poenentialien des späteren Mittelalters rezipierten die Gregorianische Dekretale über Hostiensis.³⁴

Was die Kanonisten heftig bewegte, war die Frage nach der Gewichtsverteilung zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt bei der Ahndung der Blasphemie. Zunächst scheine nach dem Wortlaut der Dekretale die weltliche Gewalt zuständig zu sein, meinte Goffredus; andererseits handele es sich schließlich um ein *crimen ecclesiasticum*, dessen Buße allein dem Bischof zur Unterstützung der Armen zukommen müsse. Schließlich entscheidet er sich für den Kompromiß, daß die Strafe für lästernde Geistliche dem Bischof, die für Blasphemie von Laien aber der weltlichen Gewalt zufallen soll (*vt pena clerici blasphemi soluaturs episcopo et pena laici soluaturs potestati*).³⁵ Hostiensis kann seinem Vorgänger in diesem Punkt nicht folgen. Er plädiert für Eindeutigkeit: Wer die Geldstrafe verhängt (die weltliche Gewalt nämlich), solle auch kassieren - alles andere sei widersinnig und widerspreche der Weisheit der päpstlichen Verordnung.³⁶ Vielleicht seien die Sanktionen der weltlichen Macht eher als geistliche Zensuren in der Lage, die Gotteslästerer zur Umkehr zu bewegen. Außerdem berühre die Dekretale klerikale Blasphemiker gar nicht explizit, weswegen der Kompromiß des Goffredus nicht sachgerecht sei.³⁷

³⁰ Sinibaldus Fliscus: Commentaria, S. 520A. Vgl. allgemein den Artikel ‘Dekretalisten, Dekretalistik’ (H. VAN DER WOUW), in: LdM Bd. 3, Sp. 658-661.

³¹ Goffredus de Trano: Summa, S. 228A [S. 456 neu].

³² Heinrich von Segusio: Summa, S. 257-257A; Ders.: In Quintum Decretalium librum Commentaria, S. 65A-66.

³³ Antonius von Butrio: In Librum Quintum Decretalium Commentarij, S. 74.

³⁴ Vgl. etwa die ‘Canones poenitentiales Astesani’, die der ‘Summa de casibus’ des Minoriten Astesanas von Asti (†1330) entstammen (Schmitz: Bußbücher I, S. 797ff., hier 802, Art. 19); oder das ca. 1410 entstandene ‘Poenitientiale Civitatisense’ (Wasserschleben: Bußordnungen, S. 698; vgl. VOGEL: Les libri paenitentiales, S. 92).- Auch im ‘Manuale Curatorum’ des Basler Pfarrers Ulrich Surgant wird 1514 die päpstliche Dekretale fast wörtlich zitiert, PFLEGER: Sühnewallfahrten, S. 149.

³⁵ Goffredus de Trano: Summa, S. 228A [S. 456 neu].

³⁶ Heinrich von Segusio: Summa, S. 257A, 7: *...puto quod hec pena soluaturs illi qui condemnat hoc est potestati seculari. .. absurdum enim videtur mihi quod iudex temporalis multaret et episcopus multam reciperet.*

³⁷ In seinem Dekretalenkommentar (Heinrich von Segusio: Commentaria, S. 66, 10) spricht Hostiensis vorsichtiger von der gegenseitigen Unterstützung der beiden Gewalten (*quod una iurisdictione per altam inuatur*) und der Ergänzung ihrer Sanktionen. Was die Geldbußen angeht, so ist die Richtung der Unterstützung jedoch sehr einseitig: Die Kirche könne durch die ‘coactio’ der Exkommunikation einen Zahlungsunwilligen gefügig machen.

Auch wenn die Autorität des Hostiensis in diesem Punkt nicht ausreichte, um alle Zweifel zu zerstreuen (Antonius von Butrio z.B. referierte die drei möglichen Positionen, ohne sich zu entscheiden³⁸): Das Kirchenrecht bot keinen Schutzwall vor dem Zugriff der weltlichen Gewalt auf Blasphemiesachen. Im Gegenteil: Der letzte Halbsatz der Dekretale sieht ja sogar eine Festschreibung der weltlichen Bestrafung *inter alia communitatem statuta* vor. Hostiensis führt als Begründung an, die weltlichen Machthaber hätten sich durch ihren Schwur auf diese *statuta civitatis* verpflichtet³⁹, die Festschreibung biete also die Gewähr, daß ihr auch tatsächlich gerichtliche Sanktionen gegen Gotteslästerer folgten. Er geht sogar so weit zu fordern, daß der Bischof die weltliche Gemeinschaft zum Erlaß entsprechender Statuten zwingen soll.⁴⁰ Wenn Berthold von Regensburg also Mitte der 1240er Jahre bereits in seiner Predigt dazu aufforderte, Gotteslästerer vor den geistlichen wie vor den weltlichen Gerichten zu denunzieren, dann befand er sich in guter Übereinstimmung mit den 'fortschrittlichen' Kirchenrechtlern seiner Zeit. Bis in die frühe Neuzeit hinein wurde die Blasphemie als *crimen mixtum* behandelt, das prinzipiell vor dem geistlichen wie dem weltlichen Forum zu verhandeln war.⁴¹

Noch in einem anderen Punkt sind die Kommentare der Dekretalisten aufschlußreich: Sie zeigen die theoretisch reflektierte Bandbreite möglicher Sanktionen gegen Blasphemie. Da waren zunächst die abgestuften Kirchenbußen bis hin zum Zwangsmittel der Exkommunikation und der Verweigerung eines christlichen Begräbnisses. Diese Kirchenbußen besaßen bereits deutlich den Charakter öffentlicher Schand- und Ehrenstrafen. In *manifesto*, so Hostiensis, soll ein Blasphemiker nach dem Grundsatz büßen, *qui publice peccavit, ... publice debeat poenitere*. Ohne Mantel und Schuhe soll er auftreten *in signum maioris humilitatis atque contritionis*, die um den Hals geschlungenen Schuhriemen seien *ad modum latronis* zu verstehen.⁴² Im Fall hochgestellter oder adliger Personen, die auch höhere Geldbußen zahlen wollten, um der Demütigung zu entgehen, könne trotz des Wortlautes der Dekretale, die Gnade ja ausdrücklich ausschließt, eine Ausnahme von der öffentlichen Strafe gemacht werden. Der Griff nach dem Geldbeutel der Delinquenten wurde von den Kommentatoren überhaupt für ausgesprochen wirksam gehalten, fürchteten doch viele Leute ihn mehr als eine Körperstrafe, wie Goffredus bemerkte bzw. als die Exkommunikation, wie Hostiensis düster ergänzte. Gleichwohl wurde schon von Goffredus unter dem Stichwort 'commutatio' der Geldstrafe durch andere Sanktionen auch die Prügelstrafe, die der geistliche Richter verhängen konnte, erwähnt. Nimmt man die Verweise auf das 'supplicium' hinzu, die in der Justinianischen Novelle angedrohte Todesstrafe, zu denen die Stilisierung der Blasphemie zu einem Delikt, das die Verletzung der weltlichen Majestät an Schwere übertrifft, paßt, dann sind in den Kommentaren alle Sanktionsvarianten präsent, denen wir in Normen und der Strafpraxis der weltlichen Gerichte begegnen werden.

³⁸ Antonius von Butrio: In Librum Quintum Decretalium Commentarij, S. 74, 6.

³⁹ Heinrich von Segusio: Summa, S. 257A, 7: *Iurant enim iudices et consules et potestates servare statuta civitatis sive aliquando et in aliquibus locis de consuetudine quando ad regimen assumuntur...*

⁴⁰ Heinrich von Segusio: Commentaria, S. 66, 13: *Quid si communitas non vult ponere? Per episcopum compellatur...*

⁴¹ Unter explizitem Bezug auf die Dekretale 'Statuimus' z.B. Damhouder: Praxis rerum criminalium, cap. 61, S. 125, 10: *Vbi monstratur blasphemiam esse mixtum crimen, sive mixti fori: eoque non minus seculari, quam canonico iure puniendam.*- Vgl. MAY: Die geistliche Gerichtsbarkeit, S. 198.

⁴² Heinrich von Segusio: Commentaria, S. 65Af., 7.- Es ist in diesem Zusammenhang von Interesse, daß die weltliche Justiz später den Charakter der Blasphemie als *delictum partim Ecclesiasticum, partim Civile* benutzte, um die öffentliche Ausstellung eines Delinquenten vor der Kirche, gedacht als weltliche Ehrenstrafe, zu begründen (so die Nürnberger Ratskonsulenten im Juli 1604, StaatsAN Ratschlagbuch Nr. 46, fol. 40vf.).

Über den Umgang dieser weltlichen Gerichte mit dem ‘gemischten’ Vergehen der Gotteslästerung lassen sich, wie zu zeigen sein wird, mühelos zahlreiche Quellenbelege beibringen. Spärlicher fließen die Informationen über die Befassung geistlicher Instanzen und Institutionen mit diesem Delikt. Die Zahl einschlägiger Konzilsbestimmungen erscheint auf der Ganze gesehen dagegen eher gering. Für das 13. Jahrhundert fehlen weitgehend entsprechende Belege.⁴³ Erst im 14. Jahrhundert trifft man auf Kenntnisnahme und Bekräftigung der päpstlichen Bestimmung.⁴⁴ Am ausführlichsten beschäftigte sich wohl ein Konzil der Erzdiözese Narbonne im Jahr 1374 mit der Frage der Blasphemie. Nicht nur werden hier wortreich die verschiedenen Varianten der Lästerung Gottes, Jesu Christi, der Jungfrau Maria und der Heiligen beklagt, der Pfarrklerus angewiesen, die Gläubigen von derartigen Praktiken abzuhalten und den Widerspenstigen diejenigen Strafen angedroht, *quae per ordinarium ecclesiasticum executioni demandentur*.⁴⁵ Überdies werden alle Zuhörer der Lästerung verpflichtet, den Wortlaut der Lästerung und Namen des Lästerers binnen 15 Tagen dem zuständigen Offizial anzuzeigen, und auch ihnen eine Strafe angedroht, sollten sie dies unterlassen.⁴⁶ Im 15. Jahrhundert sollten sich weitere französische Provinzialsynoden mit der Materie befassen; ihre abgestuften Strafkataloge sind sicherlich durch das Vorbild der königlichen Gesetzgebung beeinflusst.⁴⁷

Im Gegensatz zum romanischen Raum lassen sich in deutschen Konzilsakten vor dem 15. Jahrhundert kaum Hinweise auf eine Beschäftigung mit Blasphemie finden. Wenn etwa eine Naumburger Kirchenversammlung 1350 *omnes haereticos, scismaticos, sacrilegos, incantores, homicidas, & usurarios publicos & manifestos* bzw. in einer anderen Wendung *haereticos, & eorum fautores, sacrilegos, nigromanticos, homicidas, bannitos, proscriptos* auführt, dann fehlen hier eben die Gotteslästerer.⁴⁸ Als erste werden Verbote von Lästerungen und bösen Schwüren im Zuge der Reglementierung des Verhaltens von Geistlichen genannt.⁴⁹ Erst 1447 beschäftigt sich ein Eichstätter Konzil im Zuge der Verdammung von Häretikern und Abergläubischen auch mit *homines perditii, qui Majestati Dei, & in Sanctos ejus publice blasphemias inferre non vereantur*. Die Kirchenvorsteher, so wird gefordert, sollen dieses Übel in Predigt und Beichte entschieden bekämpfen und Kirchenbußen verhängen. Wo diese nicht greifen und zu gering erscheinen, sollen die Übeltäter der weltlichen Gewalt überstellt werden, die schwerere Strafen verhängen kann.⁵⁰ Mit diesen und wenigen weiteren Quellenbelegen⁵¹ sind die deutschen Konzilsakten zunächst für unser Thema erschöpft.

⁴³ Eine Ausnahme bei HEFELE: Conciliengeschichte, Bd. 6, S. 240: Die Synode von Forlì 1285 beschließt die Reservation des Absolutionsrechtes von der Blasphemie für den Bischof.

⁴⁴ Ein Provinzialkonzil zu Tarragona 1357 beschließt, daß die Konstitution ‘Statuimus’ Gregors IX. erneuert werden und den Gläubigen an den vier Hauptfesten bekannt gegeben werden soll (ebd. S. 705). Bereits 1311 hatte eine Synode von Ravenna zusätzlich zu den kanonischen Strafen einen einmonatigen Kirchenbann gegen Gotteslästerer verhängt (ebd. S. 511). Auch eine Diözesansynode von Benevent 1378 verbot Lästerungen von Gott und den Heiligen (ebd. S. 936).

⁴⁵ MANSI, Bd. 26, Sp. 600, can. XV (*De blasphematoribus*).

⁴⁶ Ebd. Sp. 601, can. XVI: ... *ut quicumque qui audiet aliquem seu aliquos, aliquam seu aliquas, linguam suam publice laxantem seu laxantes in blasphemiam Dei, ejusque filii domini nostri Jesu Christi, Spiritus sancti, & beatae Mariae semper virginis & sanctorum, blasphemiam & nomen blasphemantis, infra XV. dies a die prolationis blasphemiae officiali illius dioecesis, seu ejus locum tenenti, in qua blasphemia dicta fuerit, revelet & revelet. Quod si non fecerint, contra scientes & non revelantes, & contra blasphemantes praedictos, & eorum quemlibet, procedetur ut juris fuerit & etiam rationis.*

⁴⁷ So HINSCHIUS: Kirchenrecht, Bd. 5, S. 700 Anm. 4; vgl. darüber hinaus HEFELE: Conciliengeschichte, Bd. 7, S. 416 (Synode zu Paris od. Sens im Jahr 1429) und ebd. Bd. 8, S. 156 (Synode von Sens 1461).

⁴⁸ Concilia Germaniae, Bd. 4, S. 357. Ähnlich z.B. ebd. S. 423ff. oder ebd. Bd. 5, S. 36. Bei dem Artikel *contra Blasphemos* des Eichstätter Konzils von 1364 bleibt unklar, ob er in Wirklichkeit nicht erst in das 15. Jahrhundert gehört (ebd. B. 4, S. 408).

⁴⁹ Concilia Germaniae, Bd. 5, S. 225 (Trier 1423) und S. 248, art. 72 (Straßburg 1432).

⁵⁰ Concilia Germaniae, Bd. 5, S. 364: *statuimus, ut ubicunque tales blasphemii reperiantur, hi ab Ecclesiarum Rectoribus in*

Eine allgemeine Kirchensynode nahm sich erst 1514 des Problems der Gotteslästerung an.⁵² Die Bestimmungen des V. Laterankonzils richteten sich gegen denjenigen, der *Deo palam seu publice maledixerit, contumeliosisque atque obscenis verbis dominum nostrum Iesum Christum vel gloriosam virginem Mariam eius genitricem expresse blasphemaverit*. Entsprechend dem inzwischen erreichten Maß an Differenzierung im weltlichen Recht enthält sie einen nach Status des Täters und Häufigkeit des Vergehens differenzierenden Strafkatalog. Wer ein öffentliches Amt bekleidet, soll beim ersten und zweiten Mal einen dreimonatigen Einkommensverlust erleiden, beim dritten Mal seines Amtes verlustig gehen. Ein Kleriker soll beim ersten Mal den Ertrag seiner Pfründe für ein Jahr nicht genießen können, im Wiederholungsfall eine Pfründe verlieren und schließlich beim dritten Mal aller Ämter und Würden dauerhaft entsetzt werden. Adelige Laien zahlen beim ersten Mal 25, beim zweiten Mal 50 Dukaten Strafe zugunsten der Peterskirche; lästern sie noch ein drittes Mal, dann sollen sie ihr Adelsprädikat verlieren. Ein *ignobilis ac plebeius* dagegen soll beim ersten Mal in den Kerker geworfen werden; bei mehr als zweimaliger Lästerung soll er den ganzen Tag mit einer *mitra infami* vor den Toren der Hauptkirche stehen. Bei häufigerer Lästerung droht lebenslanger Kerker oder die Galeerenstrafe. Die Schmähung von Heiligen ist nach Ermessen der Richter geringer zu bestrafen.

Das Konzil begnügt sich nicht mit der Aufzählung von Strafnormen, sondern gibt zusätzlich einige Anweisungen für das Verfahren. Kein Lästerer ist ohne strenge Buße zu absolvieren. Richter, die nicht gegen Blasphemie einschreiten, sind selber den nämlichen Strafen zu unterwerfen. Umgekehrt erhalten eifrige Richter einen Ablass von zehn Jahren und ein Drittel der Geldbußen. Wer einen Lästerer hört, soll ihn, wenn es ohne Gefahr möglich ist, zurechtweisen oder ihn innerhalb von drei Tagen beim weltlichen oder geistlichen Richter anzeigen. Wenn mehrere ihn gehört haben, sollen sie ihn gemeinsam anzeigen. Alle Herrscher und alle Christen, so heißt es abschließend, sollen diese Vorschriften *pro divini nominis reverentia et honore* beachten. Die detaillierten Sanktionsanweisungen des Laterankonzils erscheinen beeindruckend. Typisch ist aber auch der späte Zeitpunkt derartiger Beschlüsse, die damit gleichsam als Echo der weltlichen Gesetzgebung erscheinen. Fragwürdig schließlich ist ihre Fernwirkung, wenn spätere Partikularsynoden des 16. Jahrhunderts diese Beschlüsse doch wieder ignorieren und auf ältere kanonische Bestimmungen zurückgreifen.⁵³

Für die Zeit vorher, für das 14. und 15. Jahrhundert, ist die tatsächliche Befassung geistlicher Gerichte mit dem Blasphemievergehen noch wesentlich schwieriger zu beurteilen. Klar ist, daß viele Theologen die Gotteslästerung als eine Materie ansahen, die vor das geistliche Gericht gehörte.⁵⁴ Überliefert ist ebenfalls, daß in den zahlreichen Konflikten zwischen der geistlichen

predicationibus, & confessionibus severius prohibeantur: Ecclesiasticis penitentis prout facti, & personarum qualitas permittit; quod si sic minime desistant, deferant illos ad Potestates, & Rectores seculares, ibidem gravioribus penis affligendos...

⁵¹ Bekräftigung der früheren Beschlüsse durch eine Eichstätter Synode 1453 (ebd. S. 434f.); Übernahme durch eine Bamberger Synode 1491 (ebd. S. 627); Klage über Blasphemie im Kontext von Superstitionen, Idolatrien etc. durch eine Konstanzer Diözesansynode 1483 und Androhung von Kirchenstrafen (ebd. S. 546).

⁵² Der einschlägige Abschnitt der 'Bulla reformationis curiae' (*Ad abolendam ... execrabilem blasphemiam...*) wird hier referiert nach Conciliorum Oecumenicorum Decreta, S. 621f.; vgl. HEFELE: Conciliengeschichte, Bd. 8, S. 608.

⁵³ Vgl. zur weiteren Entwicklung der päpstlichen Gesetzgebung gegen Blasphemie im 16. Jh. HINSCHIUS: Kirchenrecht, Bd. 5, S. 700f. Das von Karl Borromäus zwischen 1564 und 1584 erstellte 'Poenitentiale Mediolanense' (vgl. VOGEL: Le libri paenitentiales, S. 92) nimmt auf das V. Laterankonzil Bezug, obwohl es auf ältere Bestimmungen (etwa das angebliche Dekret Papst Pius) rekurriert (SCHMITZ: Bußbücher I, S. 813).

⁵⁴ Vgl. Johannes von Freiburg: Libellus quaestionum casualium, fol. 18rab: *Nota Hostiensis dicit istos casus esse episcopales:*

und der weltlichen (insbesondere der städtischen) Gerichtsbarkeit die Gotteslästerung gelegentlich eine Rolle spielte. Im Zuge der Streitigkeiten zwischen dem Bischof und dem Rat in Straßburg um die juristischen Kompetenzen machte Bischof Friedrich 1393 dem Magistrat zum Vorwurf, er ziehe Sachen, die nach Recht und Gewohnheit billig vor das geistliche Gericht gehören, vor sein Forum; dabei nennt er neben geistlichen Stiftungen, Wucher und Ehebruch auch die *sachen von sweren*.⁵⁵ Bereits 1315 hatte der Straßburger Bischof eine Verordnung *contra blasphematores* erlassen, die - wie die Eichstätter Synode 1447 - einen konkreten Anzeigemodus für Gotteslästerer vorsah: Dieser solle binnen drei Tagen beim Pfarrer denunziert werden, der die denunzierten Personen auf dem nächsten Ruralkapitel zur Anzeige bringen sollte, worauf das Kapitel ebenfalls innerhalb von drei Tagen per Boten dem bischöflichen Offizial Meldung zu machen habe.⁵⁶

Klagen über Kompetenzüberschreitungen indizieren jedoch ebensowenig wie die - offenbar nicht sehr zahlreichen - bischöflichen oder synodalen Normen gegen Blasphemie, daß vor geistlichen Gerichten gegen Gotteslästerer auch wirklich in nennenswertem Umfang verhandelt worden ist. Sowohl in Straßburg als auch in Eichstätt ist davon nichts bekannt⁵⁷, ebensowenig in Erfurt.⁵⁸ Das mag zunächst im schon früh beklagten "ausserordentlich trümmerhafte(n) Zustand der handschriftlichen Überlieferung" dieser geistlichen Gerichte seine Begründung finden.⁵⁹ Das mag aber ebensogut durch Verfahrensprobleme und allgemeine Defekte dieser Gerichte zu erklären sein. Vom Prinzip her waren zweifellos die regelmäßig tagenden und mittels der *testes* bzw. *scabini synodales*, die zur Denunziation eidlich verpflichtet wurden, systematisch nach Vergehen forschenden Sendgerichte zur Inquisition gegen Gotteslästerer am besten geeignet. Als die Blasphemie aber im 13. Jahrhundert als abgrenzbarer Tatbestand auf der geschichtlichen Bühne erschien, hatten diese Sendgerichte ihre Blüte vielerorts schon hinter sich.⁶⁰ Eine Zuständigkeit derartiger Gerichte läßt sich zwar für eine Vielzahl von Vergehen wie Ehebruch und Unzucht, Meineid, Wucher, Ketzerei und Zauberei, schließlich diverse Verstöße gegen die kirchliche Ordnung wie die Feiertagsheiligung u.ä. feststellen, nur in Ausnahmefällen jedoch auch für

Primo blasphemacio Dei et sanctorum...; ähnlich Johannes Herolt: *Sermones Discipuli: Isti sunt Causa Episcopales [B]lasphematores dei et sanctorum qui iurando blasphemant...*, zitiert nach Kataloge Frankfurt, S. 417 (Ms. Carm. 9, fol. 2va-3ra).- Auch eine Breslauer Synode zählte 1446 unter die Delinquenten, die vor ein bischöfliches Gericht gehören, auch den *blasphemator Dei & Sanctorum* (Concilia Germaniae, Bd. 8, S. 295).

⁵⁵ Urkundenbuch Straßburg, Bd. 6, Nr. 722, Art. 17, S. 409; vgl. zum Hintergrund STENZEL: Die geistlichen Gerichte, S. 388.

⁵⁶ PFLEGER: Sendgerichte, S. 81.

⁵⁷ PFLEGER: Sendgerichte; BUCHHOLZ-JOHANEK: Geistliche Richter, S. 146ff. - dabei muß allerdings berücksichtigt werden, daß die Eichstätter Synode zwar von Kirchenbußen spricht, aber keine bestimmte Sanktionsinstanz, also etwa den Offizial, explizit erwähnt.

⁵⁸ Die nach wie vor exzeptionelle, weil auf einem 'Gerichtsbuch' basierende und damit die praktische Arbeit des Erfurter Generalgerichts beleuchtende Arbeit von MAY nennt zwar die Gotteslästerung unter den 'delicta mixti fori', für die dieses Gericht Zuständigkeit beanspruchte, führt dann aber nur einen Fall von Blasphemie an, einen Lästlerer der heiligen Katharina von Siena, der vom Jenaer Stadtrat (!) zur Fertigung eines Bildes dieser Heiligen verurteilt wurde; seine spätere Zitation vor ein geistliches Gericht wurde vom Fürsten wegen drohender Doppelbestrafung vereitelt (Die geistliche Gerichtsbarkeit, S. 198 u. 209).

⁵⁹ HANSEN: Jahresrechnung, S. 35. Vgl. mit Literatur Winfried TRUSEN in: Handbuch Privatrechtsgeschichte, S. 467ff.

⁶⁰ Was Straßburg betrifft, sieht PFLEGER: Sendgerichte, S. 81, gerade im angeordneten Vorgehen des Bischofs Johann gegen Blasphemiker ein Indiz, daß die Sendgerichtsbarkeit "in Abgang" gekommen war; allgemein zum "Verfall" der Sendgerichte HINSCHIUS: Kirchenrecht, S. 445ff.

Gotteslästerung.⁶¹ In den deutschen Sendrechten des späten Mittelalters erscheinen Blasphemie und Flüchen ebenfalls nur vereinzelt als Delikte.⁶²

Als potentiell involvierte geistliche Instanz muß eher das bischöfliche Offizialatsgericht angesehen werden, in Deutschland als ständiges geistliches Gericht kaum vor dem 13. Jahrhundert bezeugt und zuständig neben der Jurisdiktion über Geistliche auch für eine nicht genau bestimmte Menge von *causae spirituales*.⁶³ Dazu gehörte prinzipiell auch die Blasphemie. Die praktische Umsetzung des Jurisdiktionsanspruches aber gestaltete sich schwierig. Die Eichstätter und Straßburger Vorschriften der Denunziation von Lästerern binnen einer gewissen Frist verweisen auf das Kardinalproblem bei einem Vergehen, das nicht zu den klassischen Akkusationsdelikten gehörte. Der neuralgische Punkt war also die Frage, wie der Richter an Informationen über lästerliche Reden gelangen sollte, selbst wenn er befugt war, ex officio gegen einen potentiellen Straftäter vorzugehen. Für eine selbständige Nachforschung, für eine Befolgung der Instruktionsmaxime, hatte er - zumindest im Fall der Laien, wenn nicht auch im Fall unchristlich lebender Kleriker - kaum die nötigen personellen Ressourcen. Informanten aus der Bevölkerung, wie sie den Sendgerichten in Gestalt der Synodalzeugen zur Verfügung gestanden hatten, fehlten.

Somit weisen viele Hinweise - die normativen Bestimmungen des kanonischen Rechts, die Stimmen geistlicher Zeitgenossen, das Fehlen einschlägiger Quellen sowie ergänzende Plausibilitätsüberlegungen - in die gleiche Richtung. Ohne leugnen zu wollen, daß Blasphemie im Spätmittelalter gelegentlich auch vor geistlichen Instanzen verhandelt worden ist⁶⁴, darf die These gewagt werden, daß die übergroße Masse von Schwüren, Flüchen und Lästerungen von weltlichen Gerichtsinstanzen geahndet worden sind. Wenn ein Kenner wie Paul Hinschius allerdings davon spricht, daß die weltliche Gerichtsbarkeit in diesem Punkt die geistliche verdrängt habe, dann ist das nur die halbe Wahrheit.⁶⁵ Tatsächlich handelte es sich ja, was er nicht realisierte, um ein 'neues' Delikt des 13. Jahrhunderts, bei dem die weltliche Justiz von Beginn an das weitaus nachhaltigere Engagement entfaltete.

3.2.2. Offensive der Städte

Ganz selbstverständlich geht die Dekretale 'De maledicis' des Papstes Gregor IX. von der Fixierung der weltlichen Strafen gegen Blasphemie in den kommunalen Statuten aus. Ebenso selbstverständlich sprechen Kommentatoren des kirchlichen Rechts wie Hostiensis von der Verpflichtung der weltlichen Herrscher, bei ihrem Schwur auf diese *statuta civitatis* die Lästerer

⁶¹ So der Befund von LAMBRECHT: De parochiale synode, S. 255ff. der die Entwicklung in Tournai und anderen 'belgischen' Bistümern mit deutschen, englischen und französischen Quellen vergleicht. Die Ausnahme, wo *godslastering* explizit auftaucht, ist das Bistum Maastricht, ebd. S. 259.

⁶² HINSCHIUS: Kirchenrecht, Bd. 5, S. 319 Anm. 4 und S. 441f. Anm. 1.

⁶³ TRUSEN in: Handbuch Privatrechtsgeschichte, S. 469.

⁶⁴ CHIFFOLEAU: Les justices du pape, S. 104 weist z.B. einige Blasphemieverfahren von den Offizialaten von Avignon bzw. Noves im 14. Jahrhundert nach, wobei das Gewicht der kirchlichen Gerichtsbarkeit in dieser päpstlichen Einflußzone ohnehin stärker als anderswo gewesen sein mag; die Zahl der Verfahren vor weltlichen Gerichten überwog dennoch auch hier (vgl. ebd. S. 204ff.).- FINCH: Women and Violence, S. 24, behauptet, daß vor dem Offizialatsgericht von Cerisy im 14. und 15. Jahrhundert auch Blasphemiefälle verhandelt worden seien.

⁶⁵ HINSCHIUS: Kirchenrecht, Bd. 5, S. 318f.

strafrechtlich zu verfolgen.⁶⁶ Und Bernardino von Siena unterstrich die Bedeutung der städtischen Normen, indem er sie in seiner Predigt als dritten *punitor* nach dem mosaischen Gesetz und nach der Justinianischen Novelle 77 anführt, wenn er auch gleich die übliche Klage darüber führt, daß die Ausführung der zahlreich erlassenen Statuten heutzutage ‘eingeschlafen’ sei; ähnlich äußert sich Bischof Antoninus von Florenz.⁶⁷

Kein Zweifel: Ob Papst, ob Rechtskommentatoren oder Prediger, sie alle beziehen sich auf die kommunale Welt Ober- und Mittelitaliens, wenn sie über die weltlichen Strafen gegen Gotteslästerung sprechen. Spätestens in den 1280er Jahren, vielleicht schon früher, begannen sich in den Kommunen entsprechende Bestimmungen *de pena blasphemantis* bzw. *de la pena di chi biastemasse Dio o vero li santi* zu etablieren.⁶⁸ Ihr Wortlaut und ihre Strafandrohungen lassen, bei aller regionalen Spezifik, eine zunehmende Standardisierung erkennen. Als Regelstrafe wird zunächst eine hohe Geldsumme fällig, wobei häufig zwischen Adligen und Popularen differenziert wird; so hat ersterer in Florenz zwanzig, letzterer zehn Pfund zu zahlen, wobei sich Kommune und Denunziant das Geld teilten (auch das keine ungewöhnliche Regelung). Kann der Delinquent die Summe nicht innerhalb einer Frist (meist binnen zehn Tagen) erbringen, werden Ersatzstrafen fällig: öffentliche Auspeitschung und Zurschaustellung in Ketten (Florenz 1285, Bologna 1288), dreimaliges Untertauchen im Fluß (Verona 1327, Rovereto 1425), Abschneiden der Zunge (Siena 1309/10, Imola 1334) oder Kerkerhaft (Piacenza 1391).⁶⁹ Auch wenn Studien zur Strafrechtspraxis weitgehend fehlen, kann kein Zweifel bestehen, daß die Bestrafung der Gotteslästerung südlich der Alpen zum kommunalen Zuständigkeitsbereich gehörte.⁷⁰

Frühe deutsche Bestimmungen: Zungenverlust und andere Strafen

Jenseits dieser impressionistischen Befunde aus dem Kernland der Stadtkommunen soll im folgenden die Blasphemie-Gesetzgebung der Städte des Deutschen Reiches näher in den Blick genommen werden. Denn auch für diese Region gilt, daß der gesetzliche Kampf gegen die Gotteslästerung lange Zeit fast ausschließlich eine Angelegenheit der Städte war. Ausgangspunkt unserer Erörterungen bildet die chronologische Übersicht über ‘frühe städtische Rechtsbestimmungen gegen Gotteslästerung im Gebiet des deutschen Reiches’ (Anhang, S. 282).

⁶⁶ Auch der Florentiner Bischof, der 1327 seiner Kurie das Recht zwies, Blasphemiker und Flucher statt mit Kirchenbußen mit Geldstrafen zugunsten des Dombaus zu belegen, tat das ausdrücklich vorbehaltlich einer weltlichen Strafe (DAVIDSOHN: Geschichte, Bd. 4,1, S. 344).

⁶⁷ Bernardino von Siena: De orrendo peccato blasphemiae, art. III, cap. 11, S. 16: *Tertius punitor est municipalis; leges enim municipales et communitatum statuta contra blasphematores multipliciter ordinata sunt; sed in executione hodie consopita videntur.* Antoninus von Florenz: Summa Theologica, pars II, tit. VII, cap. V, S. 840: *In omni etiam civitate bene regulata statutis ponitur poena pecuniaria vel alia contra maledicentes Deum. Et officiales in talibus locis, qui omittunt ex negligentia tales punire, graviter peccant.*

⁶⁸ Für Pisa 1280 DAHM: Strafrecht Italiens, S. 403 (zahlreiche weitere Nachweise für das 14. Jahrhundert); für Florenz 1285 vgl. DAVIDSOHN: Geschichte, Bd. 2,2, S. 284f.; ferner: DORINI: Il diritto penale, S. 129f. Statuti di Bologna 1288, S. 191. Il costituito 1309-1310, S. 345; bereits 1262 war in den Statuten von Siena die Rede von *officiales, quos ponam super inveniendis lusoribus et prestatoribus ad ludum et blasphemantibus nomen domini et sanctorum, et ad expellendum pultrones, ludentes prope ecclesias civitatis* (Il costituito 1262, S. 183). Statuti di Verona del 1327, S. 495.

⁶⁹ Vgl. neben den Nachweisen in der vorigen Anm. Statuti di Imola, S. 190; Statuta Civitatis Placentiae, S. 365; Statuti di Rovereto, statuta antiqua, art. 4; darüber hinaus DAHM: Strafrecht Italiens, S. 406f.

⁷⁰ In Brescia befanden sich unter insgesamt 420 Delinquenten zwischen 1414 und 1417 10 Gotteslästerer, vgl. BONFIGLIO DOSIO: Criminalità, S. 115 u. 126f.; vgl. ZORZI: Aspects, S. 452 und, mit einigen Kriminalfällen und weiterführenden bibliographischen Angaben, DERS.: Battaglie, S. 96ff.

Sie kann - gerade für das 14. Jahrhundert - keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, doch spiegeln sich die wichtigsten Trends und Entwicklungen sicher wider.⁷¹

Vom Pioniercharakter des Blasphemie-Verbots im Wiener Stadtrecht von 1221 war bereits oben die Rede. Bemerkenswert ist auch die Härte dieser Strafbestimmung, die sich - anders als beim *falsum testimonium* - ausdrücklich gegen eine Ablösung der peinlichen Strafe im Fall der Gotteslästerung verwahrt. Die zeitlich nächstfolgende Bestimmung, König Wenzels I. Stadtrecht von Brünn 1243, eindeutig von der Wiener Vorlage abhängig (wobei jetzt eindeutig von 'blasphemare' die Rede ist), teilt diesen Rigorismus nicht und läßt die Möglichkeit offen, mit einem hohen Geldbetrag das Zungeabschneiden abzuwenden.⁷² Diese ausdrückliche Ablösbarkeit der peinlichen Strafe ist allerdings eher die Ausnahme, in anderen Statuten - in Würzburg und Passau am Ende des 13. Jahrhunderts, später in Regensburg - ist davon nicht die Rede. Sie wird allerdings insofern variiert, als die Zunge nicht mehr abgeschnitten werden soll; vielmehr soll der Delinquent mit der Zunge (oder, so die Würzburger Ordnung, an den Ohren) an einen eisernen Nagel am Pranger aufgehängt oder angenagelt werden.⁷³ Auch das umfassendste und am weitesten verbreitete Stadtrechtsbuch des 14. Jahrhunderts, das zwischen 1357 und 1387 entstandene 'Meißener Rechtsbuch', aufgeschrieben zum Gebrauch in denjenigen Städten, die sächsisches und Magdeburger Recht anwenden, beinhaltet eine entsprechende Regelung.⁷⁴

Mit dem Zungeabschneiden haben wir eine weltliche Strafnorm behandelt, die in der päpstlichen Dekretale 'De maledicis' nicht angesprochen worden war; dort waren hohe Geldbußen für Blasphemiker verlangt worden. Rezipiert wurde die Dekretale im Iglauer Stadtrecht aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, allerdings auf bezeichnende Weise. Wer den Herrgott, den Herren Jesus Christus, die heilige Jungfrau Maria, die Heiligen Gottes oder die Sakramente der Kirche lästere, *der sal nach bebstlichem gepote vnd gesezze vorpüset werden (statuto papali puniatur)*: nämlich an sieben Sonntagen barfuß mit einem Strick um den Hals vor der Pfarrprozession um die Kirche gehen, sechs Tage bei Wasser und Brot fasten und in dieser Zeit keine Kirche betreten. Verweigere er die Buße, soll ihm kein kirchliches Begräbnis zuteil werden; *wil er sich aber apledigen,*

⁷¹ Am Ende des 14. Jahrhundert gab es wohl auch in Memmingen (KÖHLER: Züricher Ehegericht, 2. Bd. S. 146) oder in Schaffhausen (Rechtsquellen Schaffhausen, S. 11f.) einschlägige Rechtsbestimmungen gegen Blasphemie.- Als Materialsammlungen nach wie vor zentral OSENBRÜGGEN: Das alamannische Strafrecht, S. 383ff. und besonders HIS: Das Strafrecht des deutschen Mittelalters, Teil 2, S. 1ff.

⁷² Stadtrechte von Brünn, S. 350: *Si quis convictus fuerit per septem viros credibiles et honestos, quod falsum testimonium perhibuerit, et vel deum vel sanctos blasphemaverit, excindetur lingua illius, vel redimet eam quinque talentis.* In einer wohl späteren deutschen Bearbeitung wird der Zusammenhang zwischen Meineid und Blasphemie und damit der zum Wiener Stadtrecht unmittelbar: *Um valsche gezeugnusse. Ist daz iemant unwaren wirt mit siben erwern mannen um valsche gezeugnusse und daz er got und die heiligen geunert hab, dem schol man di czungen absneiden oder ledig sein mit funf phunten.*

⁷³ Vgl. für Würzburg die Stadt- und Landfriedenssätze des Bischofs Manegold von Neuenburg 1296/7: *Wir wollen ouch unde ban daz geboten, daz man einen isenen haken machen suolen unde slaben in den stoc, umme daz ob keiner boser lichter man oder einbuobe spreche die wort, die an gotes oder an der heiligen ere ge, daz man denselben an den haken mit der zungen oder mit dem oren henke, ob ers mit zwen unversprochenen mannen uoberseit wirt* (Würzburger Polizeisätze, Nr. 7, 7j, S. 40). Für Passau den Rechtsbrief des Bischofs Bernhard 1300, Art. 12: *Wer Got oder die heiligen schilt oder vater vnd muter, dem sol man die Zung an das hügkel legen* (Deutsche Stadtrechte des Mittelalters, S. 350). Bei dieser Strafe wurde der Delinquent auf einen Stuhl gestellt, ihm die Zunge angenagelt und danach der Stuhl weggezogen (HIS: Strafrecht, Bd. 1, S. 517f.).

⁷⁴ Das Rechtsbuch nach Distinktionen, cap. XXVIII, S. 308: *Wer der ist, der god schildet adder sine heyligen in wickbilde, der rechter vornufft ist, dem sal man dy czungen slan durch eynen spiczigen gesliffen hacken, der an der stogsul an eyn gemeynen marte sted.* Übrigens bestimmt der vorstehende Paragraph über den Meineid (ebd. cap. XXVII), daß man dem Delinquenten nach *keyserwickbilde... die czungen binden czu deme nacken uszin* soll. Vgl. Art. 'Meißener Rechtsbuch' im HRG, Bd. 3, Sp. 461-463 (D. MUNZEL).

*so schol er geben czu dem kirchgepewde fierczik schillinge oder dreisik ader noch dem als seyn vormugen ist.*⁷⁵ Im städtischen Recht wird damit die Kirchenbuße als Sanktion verankert, womit diese Buße den Charakter einer öffentlichen Schand- und Ehrenstrafe annimmt - eine zukunftsweisende Regelung! Zugleich kann diese Schandstrafe aber durch Geldleistungen abgegolten werden, was dem Wortlaut und dem Geist der päpstlichen Dekretale widerspricht, die von einer Ergänzung der Kirchenstrafe durch weltliche Geldbußen ausgegangen war.

Mit den Strafbestimmungen des ‘Geschworenen Briefes’ in Luzern aus dem Jahr 1252 als frühestem Nachweis setzen die Belege für Statuten ein, die ausschließlich oder vorwiegend Geldbußen für Blasphemiker vorsehen.⁷⁶ Hier präsentiert sich ein zweiter Typus von Sanktionen, jedoch sollte man sich hüten, gleich von einem chronologischen Entwicklungsprozeß weg von der schweren Leibstrafe hin zu einer Geldbuße zu sprechen. Dieser Eindruck täuscht aus vielerlei Gründen, unter denen die fragwürdige Repräsentativität des ausgewerteten Materials am leichtesten wiegt. Zu warnen ist vor allem vor einem anachronistischen Normenverständnis, dem die Rechtsgeschichte lange Zeit aufgesessen ist. Was wir vor uns haben, sind Gewohnheiten oder Satzungen, die zu einer bestimmten Zeit aus bestimmten Gründen schriftlich fixiert worden sind und durch den Zufall der Überlieferung erhalten geblieben sind.⁷⁷ Die Erstnennung einer Tatsache bedeutet dabei nicht, daß die entsprechende Norm nicht schon früher erlassen bzw. in die Praxis umgesetzt worden sein kann. Ebenso wenig kann man davon ausgehen, daß diese Norm solange ‘gültig’ blieb, bis eine neue an ihre Stelle trat. Die Zürcher Normen gegen unstatthafte Eide wurden ausdrücklich zunächst für ein Jahr erlassen und verschiedentlich erneuert und bekräftigt, was auf gewisse Abnutzungserscheinungen hindeutet.⁷⁸ Auch vom neuzeitlichen Verständnis, allen Sanktionen müsse eine geschriebene Norm vorausgehen, die alle Aspekte der Sache umfassend regelt, müssen wir uns lösen. Wenn etwa aus Augsburg seit 1432 Ratsgebote gegen das Schwören bei Gott, Maria und den Heiligen und die Einsetzung von “Rüger”, die diese Vergehen zu melden hatten, überliefert sind, so ist zu bedenken, daß dort bereits 1368 einem Mann am Pranger wegen seiner großen und unerhörten Schwüre ‘die Zunge aus dem Hals geschnitten’ worden war.⁷⁹

Was sich trotz dieser Vorbehalte belegen läßt, ist einmal eine Verbreiterung der Überlieferung im 15. Jahrhundert. Viele Städte, aus denen bisher keinerlei Lästerungsverbote überliefert sind, holen das jetzt nach. Diese Tendenz geht über die gesamte Periode⁸⁰, verdichtet sich aber besonders gegen Ende des Jahrhunderts. Schon etliche Jahre vor dem Erlaß der Reichsordnung 1495 wurden in vielen Städten entsprechende Gesetze erneuert oder erstmals erlassen.⁸¹ Diese

⁷⁵ Lateinischer Text und deutsche Redaktion in TOMASCHEK: Deutsches Recht in Österreich, S. 237f.

⁷⁶ SEGESSER: Rechtsgeschichte der Stadt Lucern, Bd. 2, S. 657: *Darnach dem Almehtigen Gotte ze lobe und ze rechenne sin unreht, sezen wir, swer gegen unsern herren Gotte, ald siner muoter, ald sinen heiligen dehein smehte, ald dehein scheltwort getar gesprechen ald getuon innerhalb unsers vrides cile, das soll er beszeren mit zwelf schillingen.*

⁷⁷ So beruht etwa die Datierung des ersten Colmarer Blasphemie-Verbotes nicht auf einer Rechtsquelle, sondern auf einer Notiz in den ‘Annales Maiores’.

⁷⁸ Die zuerst 1344 erlassene ‘Ratserkenntnis’ wurde 1348, 1399 und 1407 bekräftigt, dann 1415 modifiziert und 1417 wiederum eingeschränkt, vgl. Die Zürcher Stadtbücher Bd. 1, Nr. 340, S. 164f.; ebd. Bd. 2, Nr. 60, S. 37f.

⁷⁹ KIEBLING: Bürgerliche Gesellschaft, S. 294; BUFF: Verbrechen und Verbrecher zu Augsburg, S. 166; SCHNEIDER-FERBER: Das Achtbuch als Spiegel, S. 80.

⁸⁰ Vgl. z.B. Nördlinger Stadtrechte, IX Nr. 20, S. 215f. für das Jahr 1447, oder Rechtsquellen Bern, Bd. 1, S. 40f. für das Jahr 1463.

⁸¹ Z.B. in Straßburg 1480 (Straßburger Zunft- und Polizeiverordnungen, S. 462); in Esslingen 1489 (KÖHLER: Zürcher Ehegericht Bd. 2, S. 124), in Neustadt 1493 (SPIESS: Stadtordnung Philipps des Aufrichtigen, S. 217) oder in Danzig nach 1479 (SIMSON: Danziger Willkür, S. 70).

Reichsordnung hat in den Städten nicht, wie in den Territorien, als entscheidender Impuls gewirkt, sicher aber zusätzlichen Rückenwind gegeben.⁸² Ein verstärktes normatives Engagement gegen Gotteslästerung lag schon vor der Reformation gleichsam in der Luft, wie die neuen Bestimmungen so weit auseinanderliegender Städte wie Hamburg und Überlingen zeigen.⁸³

Zweitens ist die Tendenz zu einer genaueren Abstufung von Sanktionsandrohungen in den normativen Quellen zu beobachten. Für leichtere Schwüre und Lästerungen werden Geldbußen festgesetzt, bei Zahlungsunfähigkeit oder -willigkeit treten Ehrenstrafen wie das Halseisen (Pranger) an deren Stelle. Ungewöhnlich grobe Schwüre und Gotteslästerungen können aber direkt mit Halseisen, Schwemmen oder anderer arbiträrer Strafe ('nach Erkenntnis des Rates', wie es manchmal heißt) sanktioniert werden.⁸⁴ Wenn also in Luzern 1425 ein neues Statut erlassen wird, nach dem diejenigen, die ungewöhnlich lästerliche Eide schwören, in das Halseisen geschlossen und geschwemmt werden sollen, besonders grobe Gesellen sogar am Leib gestraft werden können (*als denn ein rat düchte*), so ist das nicht als Beleg für eine 'Tendenz zur Strafverschärfung am Ende des Mittelalters' zu nehmen.⁸⁵ Allenfalls handelt es sich um eine Ausdifferenzierung des Sanktionskataloges, um dem heterogenen Deliktpektrum besser gerecht werden zu können.

Blasphemieverbote als Schwörverbote

Unübersehbar nämlich ergeben sich auch Verschiebungen und Erweiterungen dessen, was hier unter der Bezeichnung 'Bestimmungen gegen Gotteslästerung' zusammengefaßt worden ist. Die ältesten Regelungen stellen die als Kern der theologischen Definition herausgearbeitete Ehrverletzung Gottes in den Mittelpunkt, wobei die Begriffe durchaus variieren konnten. Neben den lateinischen Verben 'blasphemare', 'vituperare' oder 'dehonorare' findet sich die Wendung 'gegen Gott schmähen', ihn 'übelreden' oder 'schelten', ihm 'spotten', 'fluchen' und 'übel gedenken', schließlich Worte reden, die 'ihm an die Ehre gehen'. Ungefähr seit den 1320er Jahren wird jedoch ein anderer, konkreterer Tatbestand in den normativen Quellen formuliert: unzüchtige und herabwürdigende Schwüre bei den Gliedern Gottes. In Nürnberg wendet sich die erste einschlägige Bestimmung eines Satzungsbuches gegen diese Praxis. Auch in Städten, die zuvor schon Blasphemie-Verbote formuliert hatten, treten später Schwörverbote hinzu. So war in Speyer schon 1314 in der Monatsrichterordnung ein Verbot des Gottscheltens festgeschrieben und als Sanktion eine halbjährige Haft oder eine Geldstrafe von fünf Pfund Haller angedroht

⁸² Deutlich der Einfluß etwa im Heilbronner Ratsmandat von 1503 (Urkundenbuch Heilbronn, Bd. 3, S. 39f.).

⁸³ Vgl. die umfangreiche Schwörordnung von 1516 (Oberrheinische Stadtrechte Überlingen, S. 326). Für Hamburg die zwischen 1515 und 1518 zu datierende Bursprake, die beklagt, bei jung und alt in dieser Stadt sei es leider eingerissen, Gott, seine gebenedeite Mutter Maria und die Heiligen *tho hanspottende, sveren, floken, vormaledigen vnde myth lichijferdigen lastergem floke vnnuten, vnredeliken wurden beschympen, ock dobbelspel, vnnatige kaertenspell vnde andere der geliken, dar durgh Gade ... swarlich vortornet, ock sust mort, dotschlacht vnde jungen vnnorstendigen luden vorderff dagelikes erwasset*, all das wird vom Rat ernstlich verboten, im Extrem bei peinlicher Strafe (Hamburgische Burspraken, Nr. 23, S. 243).

⁸⁴ Urkunden Speyer, Nr. 282, S. 219, Anm. 1: *Wer ouch die pene nit zegebenne hat, den sol man an der suele dar umbe slaben*; MOSER-NEF: St. Gallen, S. 378; Vom Richtebrief zum Roten Buch, Nr. 35, S. 139f.; Schlettstädter Stadtrechte, S. 314. Geldstrafe und ersatzweise öffentliche Schandstrafe (*pena colaris*) auch regelmäßig in Genf (Le sources du droit, Nr. 418, S. 122 u.ö.).

⁸⁵ Wie es PAHUD DE MORTANGES: Archetypik der Gotteslästerung, S. 144f. tut; vgl. SEGESSER, Rechtsgeschichte der Stadt Luzern, Bd. 2, S. 658f. u. 659f., für ein Statut von 1430, das sich ganz auf Geldbußen für Schwüre beschränkt. Schon früher war übrigens für Zahlungsunfähige bestimmt worden, sie zu schwemmen und aus der Stadt zu weisen, ebd. S. 657 Anm. 2.

worden.⁸⁶ Vierzehn Jahre später, im April 1328, wird dieses Verbot wiederholt und um einen neuen Passus ergänzt: Dieser beinhaltet vor allem einen Katalog von unziemlichen Schwüren (nicht nur bei Gottes Stirn, Nase oder Bart, sondern auch bei seinem Gedärm, Arsch oder Penis?), die noch am Tag des Schwurs mit fünf Schillingen gebüßt werden sollen. Säumige Zahler sollen den doppelten Betrag geben, zahlungsunfähige an die Säule (in das Halseisen) gestellt werden.⁸⁷ Eine ähnliche Entwicklung läßt sich in Würzburg beobachten. War 1296/7 in den Stadt- und Landfriedenssätzen des Bischofs Manegold von Neuenburg allgemein von entehrenden Worten gegen Gott die Rede, so beklagt eine Bestimmung des Jahres 1343, daß beim Spiel *vil boeser, uppiger, verlaßzener, schemlicher und unredelicher eide geswoern werden*, weswegen das Würfelspiel in den Weinhäusern sowie auf den Plätzen inner- und außerhalb der Stadt verboten wird, während eine andere *alle boese, ueppige, verlaßzene, schemliche und auch unredliche eyde und auch besunder und mit namen alle die eyde, die unsern lieben herren got an kein sin gelidern oder auch mit dem minstem woerte mohte berueren* bei einer Geldbuße verbietet.⁸⁸ Aber auch diese Reihenfolge vom Allgemeinen zum Besonderen ist nicht zwangsläufig; in Köln lassen sich zuerst, wie wir sehen werden, Verbote des Überschwörens nachweisen, während erst später, im 15. Jahrhundert, die Blasphemie in allgemeinen Wendungen gebrandmarkt wird.

Die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts erlebte eine Blüte von Schwörverböten, in denen zum Teil noch detaillierter als in der zitierten Speyrer Ordnung die entsprechenden Eide reproduziert wurden. Auch im 15. Jahrhundert blieb das Thema auf der Tagesordnung, wenn auch die Obrigkeiten jetzt etwas widerstrebender und zurückhaltender die bösen Schwüre in ihren zahlreicher werdenden Normen reproduzierten. Sehr offenherzig formuliert noch die Stadtordnung Philipps des Aufrichtigen, Pfalzgraf bei Rhein, für Neustadt aus dem Jahre 1493: Niemand solle *gott, den almechtigen, sin liebe muttere und alle gottes heiligen mit unwirrszer, ußlaufendere stimme oder sust unzymlicher nyse an iren glidern als heupt, hirne, augen, antlitze, darne, buche, krose, fuß oder ander glidere by dem heiligen blut, by gots lichnam macht, craft oder derglichen unordenlich swure thu*.⁸⁹ Andere Ordnungen wie die von Murten 1472 oder Nördlingen 1503 erwähnen nur noch wenige Beispiele, in Straßburg 1480 ist nurmehr von ‘Schwüren bei Gottes Gliedern oder Christi Wunden’ die Rede.⁹⁰ Auch wo, wie in Überlingen 1516, eine sehr ausführliche Taxordnung für die gewöhnlichen Schwüre und Flüche bzw. die dagegen zu verhängenden Geldbußen aufgestellt wird, werden die Glieder Gottes nur noch summarisch genannt.⁹¹ Im 16. Jahrhundert dann sollten andere ‘Schwörmoden’ die Gliederschwüre ablösen.

⁸⁶ Urkunden Speyer, Nr. 282, S. 219: *Wer wider got und sin belegen unzymeliche und unzelliche an spiele, bi deme wine eder anderswo, wo daz ist, ubelret eder schiltet, den sol men legen ein halp iar in die prisune, eder er engebe denne funf phunt ballere zuo bewendene in nuotze der siechen in deme spitale.*

⁸⁷ Ebd. Anm. 1: *Wer wider got und sine heiligen unzymelichen swert oder ubel retde, und mit namen wer da swert bi gotes stirnen, hirne, sweiz, schmeische, ougen, nasen, barte, darm, gedermede, lungel, leber, goteze schedel, goteze ars oder lus, oder anders schemelich bi gotes gelidern, der git als dicke er daz tuot funf schillinge spirscher, wirt er dez beretd mit zwein personen, oder er sol sich dez entslahen mit sime eide, und sol die pene vallen den siechen in dem nuwen spitale. Wer ouch die pene verbricht, der sol sie dez selben tages geben, oder dez andern tages zuwrunt als vil. Wer ouch die pene nit zugebenne hat, den sol man an der snele dar umbe slahen. Ez soellent ouch alle die, die in den rat gent, schuldig sin zuo ruenne die oder den, von den sie der vorgenanten unzymelichen worte etzliche verbohret hant.*

⁸⁸ Würzburger Polizeisätze, Nr. 96 u. 97, S. 67f.

⁸⁹ SPIESS: Stadtordnung Philipps des Aufrichtigen, hier S. 217.

⁹⁰ Rechtsquellen Murten, S. 258f.: Strafe für denjenigen, der *jurauerit corpus domini nostri Ihesus Christi...*; Strassburger Zunft- und Polizeiverordnungen, S. 462: *Wer nu fürbasz frevelich sweret by gottes glidern oder by Cristi wunden oder desgliche uncristisch swüre tuot...*; Nördlinger Stadtrechte, IX, Nr. 85, S. 283f: *Kein Mensch soll bei dem namen gotze, bein, hailigen glidern, marter, kraft, macht, wunden noch in ander weg üppigklich oder fräfenlich nit mer schweren.*

⁹¹ Oberrheinische Stadtrechte Überlingen, S. 326.

Diese Entwicklung ist an anderer Stelle eingehender zu analysieren. Vorweggenommen sei lediglich, daß es durchaus starke Unterschiede zwischen einzelnen üblen Schwüren gab. Es wurde zwischen gewöhnlichen und ungewöhnlichen verbotenen Schwüren differenziert. Demzufolge variierte auch die Höhe der Strafe stark. Ein 'gewöhnlicher' Gliederschwur (z.B. beim Haupt Gottes) wurde, wenn überhaupt, lediglich mit einer Geldbuße geahndet, ein ungewöhnlicher, böswilliger Schwur etwa bei Gottes 'Zers' (Penis) konnte dem Sprecher unter Umständen schwere Leib- oder Lebensstrafen einbringen. In Rechnung zu stellen sind nicht nur Abstufungen zwischen einzelnen Schweregraden der Gotteslästerungen, sondern auch Modifikationen der Strafnormen in der Zeit, wie die gut dokumentierten Beispiele der Reichsstädte Frankfurt und Konstanz zeigen.

In der Mainmetropole wurden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhundert in schneller Folge einschlägige Bestimmungen erlassen. Wer über Gott, die Jungfrau Maria und die Heiligen *schemliche unde ubel reddit*, so ein vor dem Januar 1354 erlassenes Statut, den soll man vor den Bürgermeister bringen, der eine Strafe nach Wortlaut der Schmähung verhängt. Wer aber böse Eide schwört, soll einen Schilling Heller geben. Jeder Frankfurter soll derartige Schwüre bei den Bürgermeistern rügen. *Unde ensullen auch die birgermeistere den nicht nennen, der es in saget*. Wer aber einen bösen Schwur nicht rügt, der soll dieselbe Strafe leiden wie der Übelschwörer selbst.⁹² Im November 1363 werden in einer Ordnung die betreffenden Schwüre einzeln aufgeführt und Bußen festgesetzt; für jeden 'einfachen' Eid (etwa *bockisbard*, *bockisnase* u.a.) soll der Übertreter einen Schilling (später: einen Heller) zahlen, für besonders üble Schwüre (*bokisknodelloch*, *bockisknoden* u.a.) drei Schillinge bzw. Heller. Wer das Geld nicht hat, soll ein- bzw. zweimal auf die Schupfe (später: Halseisen) gesetzt werden.⁹³ Nach einer Reihe von nur unwesentlich modifizierten Einschärfungen und Wiederholungen dieser Bestimmungen schweigen die Normen für das ganze 15. Jahrhundert. Erst unter dem Eindruck des Reichsmandates wird dann im Jahr 1509 erneut gegen die Gotteslästerung statutarisch vorgegangen.⁹⁴

Umfassend und auch inhaltlich in vielen Punkten vergleichbar war die Gesetzgebung des Konstanzer Rates gegen die Gotteslästerung. Ein Ratserlaß vom Januar 1363⁹⁵, Bestandteil der jährlich von der Bürgerschaft zu beschwörenden Satzungen, enthält eine Auflistung der Schwüre, die mit zwei (einfache Schwüre) bzw. zehn Schilling Haller (besonders unziemliche Schwüre) zu büßen waren, auch solche gegen bestimmte Heilige; ungewöhnliche Schwüre dagegen können - härter - nach Erkenntnis des Rates gebüßt werden. Auch hier wird dem Zahlungsunfähigen mit dem Pranger gedroht.⁹⁶ Weitere Punkte betreffen die Pflicht der Ratsherren und anderer Amtsträger zur Meldung von Übertretern und die Möglichkeit, sich durch einen Eid vom Vorwurf der Gotteslästerung zu reinigen; können Zeugen den Schwörer trotzdem überführen, soll er umso härter gebüßt werden. Daß mit dieser Ordnung in der Praxis wirklich gearbeitet

⁹² Die Gesetze der Stadt Frankfurt am Main, A 27, S. 96; ähnlich Bestimmungen von 1356 November 6 (ebd. A 43, S. 105) und von 1357 Juli 20 (ebd. A 50, S. 110).

⁹³ Ebd. A 71, S. 119f.; ähnlich 1373 Juli 20 (Nr. 2, S. 127); 1395 Dez. 13 (Nr. 55, S. 166), wobei die Strafe pro Eid jetzt fünf Schilling Pfennig beträgt; 1402 Jan 29 (Nr. 86, S. 185).

⁹⁴ RAU: Beiträge zum Kriminalrecht, S. 128, vgl. 190.

⁹⁵ Vom Richtebrief zum Roten Buch, Nr. 2, S. 1 bzw. Nr. 35, S. 139f. Vgl. MAURER: Konstanz, Bd. 1, S. 275.

⁹⁶ Ebd. S. 140: *Und wer ain soelich man ist, der die buosse nit hat zericthen, den sol man in das halsysen legen*; die Angabe bei Wielandt: Prangerstrafe in Konstanz, S. 253, der Pranger werde in Konstanz erstmals 1436 erwähnt, ist somit unzutreffend.

wurde, verdeutlichen einige Nachträge zur Schwurliste aus dem Jahr 1370, in denen auch besonders das Schwören im offenen Rat unter Strafe gestellt wird.

In den Jahren 1385 und 1389 wird das Übelschwören im Zusammenhang mit dem Verbot von Karten- und Würfelspielen mehr oder weniger ausführlich erwähnt.⁹⁷ Die Verlegung des Spielplatzes vom Brühl an den Oberen Markt im Jahre 1429 leitet eine neue normative Offensive gegen die blasphemischen Schwüre und Flüche ein; sie geschieht ausdrücklich, um die Kontrolle über die groben Flüche beim Spiel zu verstärken.⁹⁸ Das sog. 'Rote Buch' (um 1436) ist in seinen Klagen beredter, in seinen Bestimmungen summarischer, aber zugleich schärfer. Weil Gott *und die koeniglich muoter Maria mit schelten, fluoehen und schwieren schwarlich mißbandelt unnd enteret wirdet*, droht der Rat je nach Qualität des Schwurs harte Strafen an. *Es mochte och ainer so fraevenlichen schwieren, ain rante wurde in dermassen stroffen, das ers nitmer taette*, heißt es vieldeutig. Explizit werden Strafen gegen Leib und Leben angedroht.⁹⁹ Eine Bestimmung von 1432 befaßt sich weniger mit den Strafen als mit der Aufdeckung der Tatbestände. Es wird vom Beschluß des Großen Rates berichtet, daß die Heimlicher in jeder Zunft *zwen haimlich lüsnere kiesen* sollen; diese sollen sämtliche böse Schwüre den Heimlichen oder dem Rat vorbringen, die dann eine Ermessensstrafe verhängen sollen.¹⁰⁰ Die Reihe der einschlägigen Statuten in Konstanz wird mit einer neuen, summarischeren Bußordnung von ca. 1436 weitergeführt. Interessant ist hier u.a. die Tatsache, daß nicht nur die Geldbeträge, sondern für die Zahlungsunfähigen auch die Zeit auf dem Pranger genau bemessen wird: Für fünf Schilling soll er eine halbe Stunde, für zehn Schilling eine, für ein Pfund zwei und für zwei Pfund vier Stunden im Halseisen stehen.¹⁰¹ Die letzte mittelalterliche Bestimmung gegen die Entehrung des Allmächtigen, Mariens und der Heiligen, entstanden um 1500, verzichtet dagegen ganz auf konkrete Strafzumessungen, beschwört dagegen die Drohung göttlicher Klage und Strafe.¹⁰²

Die beiden Beispiele Frankfurt und Konstanz haben unter anderem deutlich gemacht, welche Probleme sich beim Vorgehen gegen Gotteslästerer ergaben. Die Veröffentlichung der einschlägigen Statuten war dabei noch das geringste Problem. In Zürich sollte z.B. alljährlich anlässlich der Erneuerung des Bürgereides vor Weihnachten im Münster verkündet werden, *dz sich die lüte vor semlichen boesen swieren und fluechen bueten...*¹⁰³ Wie aber der Gotteslästerer habhaft werden bzw. sie überführen? Die möglichen Lösungen dieses Problems sind durch das Frankfurter und das Konstanzer Modell bereits angesprochen. Zum einen konnte jeder Bürger bei seinem Eid rügefällig gemacht und ihm bei Unterlassung eine Strafe angedroht werden, wie es das Frankfurter Statut von 1354 vorsah. Dann konnte die Obrigkeit mehr auf ihre Amtsträger und deren Rügebefugnis setzen (Konstanz 1363) oder sie konnte schließlich eigene (heimliche) Kundschafter einsetzen, die mit dem Spezialauftrag zur Überführung der Gotteslästerer versehen waren. All diese Modelle wurden, zum Teil in Kombination, zum Teil in zeitlicher Abfolge, in vielen Städten erprobt. So sah eine Würzburger Ordnung bereits 1343 vor, daß jeder Hörer eines

⁹⁷ Ebd. Nr. 88, S. 30 und Nr. 166, S. 53.

⁹⁸ Ebd. Nr. 317, S. 96.

⁹⁹ Das Rote Buch, S. 100 und 139f.

¹⁰⁰ Vom Richtebrief zum Roten Buch, Nr. 349, S. 105.

¹⁰¹ Ebd. S. 176f. Daß die alte große Schwörordnung aus dem 14. Jahrhundert dennoch in Kraft blieb, ihre öffentliche Verlesung aber nicht mehr funktional zur Bekämpfung des Lasters erschien, ist eine interessante, aber wohl kaum belegbare Hypothese (vgl. Otto FEGER in seiner Einleitung zu ebd. S. 51*).

¹⁰² Das Rote Buch, S. 139f.

¹⁰³ Die Zürcher Stadtbücher, Bd. 2, Nr. 60, S. 37.

unredlichen Eides bei Strafe verpflichtet sein sollte, vom Lästlerer *mit guoten zuobten* zwei Heller Geldstrafe oder ein Pfand zu verlangen; weigerte sich der Betreffende, so sollte er vor den Rat geführt und mit einem Schilling gebüßt werden. Derartige Bestimmungen waren ebenso zukunftsweisend wie die Mahnungen an Wirte und Haushaltsvorstände, unzüchtige Reden ihrer Gäste bzw. ihres Gesindes zu verhindern.¹⁰⁴ Eine eindeutige Tendenz aber läßt sich dem verstreuten Quellenmaterial nicht abgewinnen. Wo in Ulm etwa die Entwicklung weg von der allgemeinen Anzeigepflicht hin zur Einsetzung von heimlichen Kundschaftern ging, scheint man in Bern am Ende des 15. Jahrhunderts den umgekehrten Weg zu gehen und statt der "Heimlicher" eine allgemeine Rügepflicht einzuführen.¹⁰⁵ Aus der Vogelperspektive ergibt sich der Eindruck eines verzweifelten Experimentierens, um eine bessere Lösung zu finden.

Nur zu erahnen sind für das Spätmittelalter - für das 16. Jahrhundert gibt es einige Einzelzeugnisse zum Beleg - hinter der Vielzahl von Anzeigemodalitäten die Probleme, die eine Überführung von Blasphemikern bereitete. Wo niemand individuell und unmittelbar geschädigt wurde, scheint es schwierig gewesen zu sein, Zeugen oder Denunzianten für eine Verhaltensweise aufzutreiben, die vielfach - zumindest in ihren leichteren Ausprägungen - doch als Kavaliersdelikt galt. So ist es zu erklären, daß in Regensburg schon vor 1348 eine Art 'Kopfprämie' von einem halben Pfund für den Denunzianten eines Gotteslästerers festgeschrieben wurde.¹⁰⁶ Andere Städte wie Nürnberg (bereits in den 1320er Jahren) oder Köln (spätestens ab 1479) setzten für ihre Richter bzw. Gerichtsbüttel Erfolgsprämien aus; sie sollten jeweils die Hälfte der fälligen Buße einstreichen dürfen. Man kann derartige Quellenbelege allerdings auch unter einem anderen Gesichtspunkt lesen. Sie verweisen auf den Charakter der Blasphemie als Offizialdelikt par excellence. Gewiß handelte es sich auch beim verbotenen Kleiderluxus und beim untersagten Spiel um Tatbestände, die dem Rat nicht auf dem Klageweg zur Kenntnis kamen, über die er sich folglich durch Denunziation oder eigene Kundschafter ins Bild setzen mußte. Keines dieser Delikte aber besaß einen derart flüchtigen Charakter wie die Gotteslästerung; ein aufwendiges Kleidungsstück oder eine Runde von Spielern bildete eine solidere Urteilsgrundlage als das gesprochene Wort. Und keine dieser Verhaltensweisen wurden von Strafen bedroht, die sogar die Möglichkeit der Leib- und Lebensstrafen einschloß. Als symbolischem Exerzierfeld obrigkeitlicher Moralpolitik kam der Blasphemie somit eine herausragende Bedeutung zu, auch wenn die praktische Umsetzung der Normen oft nicht oder nur ansatzweise gelang.

Peinliche Strafen, Ehrverlust und Geldbußen: tatsächliche Sanktionen

Wie wol von göttlichem gepot christenlicher ordnung und mentschlicher vernunft dhain mentsch den namen gottes üppelich noch frävenlich in seinen mund nemen noch dabei schwern solle, und obwohl der Rat diese Dinge vor diser zeit insonderhait verpoten hat, langt doch ain rat an, das solichs von etlichen nicht vermiten werden. Diese Klage aus Nördlingen vom Mai 1503 steht nicht allein; die Einleitung einer im Januar desselben Jahres in Heilbronn erlassenen Verordnung schlägt genau den gleichen pessimistischen Ton an: *Wiewoll burgermeister und beyd rette, new und alt, ... Got dem almechtigen zu lob und zu furkomen*

¹⁰⁴ Würzburger Polizeisätze, Nr. 97, S. 67f.- Eidliche Verpflichtung der Wirte in Bern 1463, vgl. Rechtsquellen Bern, Bd. 1, S. 40f.

¹⁰⁵ NÜBLING: Die Reichsstadt Ulm, Bd. 2, S. 304; Rechtsquellen Bern, S. 105 (1481: Einsetzung von Heimlichern) und S. 107f. (1493: Anzeigepflicht für alle).- Vgl. für Rothenburg BEZOLD: Verfassung und Verwaltung, S. 90.

¹⁰⁶ FREYBERG: Sammlung 5. Bd., S. 77.

*allerley ubels und unthate das gotzlestern, zutrincken und spylen zu dickermall verboten haben, würdt dennoch solichs durch ungehorsame iamergklich verbrochen und uberfarn...*¹⁰⁷ Derartige stereotype Negativurteile über die mangelnde Durchschlagskraft obrigkeitlicher Verordnungen auf die alltägliche Lebenspraxis und damit zugleich über die eigene Nutzlosigkeit begleiten nicht nur die Schwör- und Blasphemieverbote, sondern auch verwandte Materien wie Spiel und Zutrinken, aber auch die Kleider- und Luxusgesetzgebung. Von der Forschung wurden derartige Klagen, ebenso wie die häufige Erneuerung der Ordnungen, als Indiz für ihre Wirkungslosigkeit genommen.¹⁰⁸

Nun ist die Wirkung gesetzlicher Verordnungen schon heutzutage ein kaum präzise zu bestimmender Sachverhalt. Fragen wir deshalb etwas bescheidener nach einer der zentralen Voraussetzungen zur Wirksamkeit der Normen, nach dem Vorhandensein tatsächlicher Sanktionen. Denn auch ihre Existenz kann, zieht man die diskutierten Schwierigkeiten bei der Denunziation und Überführung der Gotteslästerer in Betracht, durchaus bestritten werden.¹⁰⁹ Derartige prinzipielle Skepsis aber wäre unangebrachter Fundamentalismus, wie das zusammengetragene Material über bestrafte Gotteslästerer zeigt. Auch in Heilbronn blieb die Ordnung von 1503 nicht folgenlos: 1506 wurde der Bürger Hans Weldner verhaftet, weil er öffentlich *den almechtigen Gott mit jamerlichen grossen schmuieren gelestert* hatte; auf Fürbitte einflußreicher Bürger wie etwa eines alten Bürgermeisters kam er mit einer Geldbuße von 20 Gulden davon.¹¹⁰ Oft sind es lediglich derartige Einzelfälle, von denen wir Kenntnis haben, für einige Städte lassen sich zusammenhängendere Beobachtungen machen.

Allerdings ist hier auch der dürftige Forschungsstand in Erwägung zu ziehen. An eingehenderen kriminalhistorischen Studien für das deutsche Spätmittelalter fehlt es bisher. Einzige Ausnahme ist die Arbeit von Susanna Burghartz über Zürich, die für die Blasphemie interessante Aufschlüsse vermittelt.¹¹¹ Zwischen 1376 und 1385 fand sie in den Richtbüchern des Züricher Rates 62 Blasphemiefälle, die damit ca. 2-3% der Gesamtdelikte in den untersuchten zehn Jahren repräsentieren. Diese schon erstaunlich hohe Zahl wird noch durch die Tatsache aufgewertet, daß sie immerhin in 73% der Fälle zu einer Verurteilung führten. Die Sanktionsquote für Blasphemie lag damit hinter den Gewaltdelikten und den politischen Vergehen an dritthöchster Stelle. Das ist umso beachtlicher, als es sich hierbei ausschließlich um Nachgänge handelt, um Verfahren also, die der Rat ohne die Initiative eines Klägers "ex officio" einleitete.¹¹² Das spezielle Interesse der Obrigkeit wird schließlich darin deutlich, daß in den Strafbüchern zeitweilig eigene Rubriken für *plaspbemi*-Vergehen angelegt wurden. Die Strafen beschränkten sich im Untersuchungszeitraum fast ausschließlich auf Geldbußen. Ihre Spannweite reichte von fünf Schillingen für den Fluch *boks gesniat* (= Gotts Fick) bis zu 5 Mark und mehr (für Aussprüche wie *dz gott sin muoter gesniti*).¹¹³ In drei Ausnahmefällen mußten die Delinquenten ins Halseisen. All diese Fakten führen die Autorin zu einer Einschätzung der Blasphemie als reale Bedrohung der städtischen

¹⁰⁷ Nördlinger Stadtrechte, IX, Nr. 85, S. 283; Urkundenbuch Heilbronn, Bd. 3, Nr. 1909, S. 39.

¹⁰⁸ Vgl. dazu kritisch für den Bereich der Kleider- und Luxusgesetzgebung BULST: Kleider-, Aufwands- und Luxusgesetzgebung, hier S. 51ff. und DERS.: Feste und Feiern unter Auflagen, hier S. 43ff.

¹⁰⁹ Vgl. grundsätzlich zum Verhältnis von Norm und Sanktionspraxis SCHWERHOFF: Devianz, S. 388ff.

¹¹⁰ Urkundenbuch Heilbronn, Bd. 3, Nr. 1909, S. 40; zehn Jahre später mußte ein anderer Gotteslästerer einen halben Gulden für den Bau der Kilianskirche geben, ebd. S. 299.

¹¹¹ Für das folgende vor allem BURGHARTZ: Leib, Ehre und Gut, S. 134-137 und 267-9, ergänzend 55ff. für die Quellen und die Deliktstruktur.

¹¹² Ebd. S. 79.

¹¹³ Vgl. die Aufstellung ebd. Anm. 63, S. 267f. für die Schwüre und Anm. 64 für die Prangerstrafen.

Gemeinschaft. Auf der anderen Seite konstatiert sie jedoch eine eigenartige Ambivalenz in der Verfolgung des Blasphemiedeliktes: Viele aktenkundige Schwüre und Flüche wurden ganz einfach ignoriert und nicht weiterverfolgt. Die Angst vor der göttlichen Strafe sei also doch nicht so "omnipräsent und umfassend" gewesen, wie die Lektüre normativer Quellen manchmal glauben machen möchte.¹¹⁴

Zürich ist ein besonders gut dokumentiertes und untersuchtes Terrain, aber kein Einzelfall. Neben Basel, Nürnberg und Köln, für die später Fallstudien vorgelegt werden sollen, ergeben sich - sieht man einmal von den zahlreichen verstreuten Einzelbelegen ab¹¹⁵ - für eine Reihe von anderen Städten allein aufgrund edierter Quellen und älterer rechts- und kulturhistorischer Veröffentlichungen Indizien für eine zwar nicht massenhafte, aber doch mehr als punktuelle Sanktionspraxis. So vermittelt etwa eine Rubrik des Schlettstädter Stadtbuches ('Von denen, die in der Stadt Besserung sind') einen zahlenmäßigen Eindruck, der dem Züricher Beispiel nahekommt. Von den 282 Einträgen zwischen den Jahren 1387 und 1420 beziehen sich acht (=2,8%) auf böse Schwüre und Gotteslästerung.¹¹⁶ Ein vergleichbares Ergebnis könnte sich in Konstanz ergeben, wo 1380 bzw. 1384 der erste Blasphemiefall dokumentiert ist¹¹⁷ und sich eine Kontinuität der Sanktionierung von Lästerern für das 15. Jahrhundert nachweisen lassen sollte.¹¹⁸ Eine im Ratsbuch überlieferte Liste¹¹⁹ von ca. 20 Delinquenten und ihren üblen Schwüren zum Jahr 1423 deutet darauf hin, daß es in Konstanz - wie in Zürich - zu regelrechten Kampagnen gegen Gotteslästerer kam, die allerdings schnell im Sande verliefen. Nach den außergewöhnlich umfangreichen Extrakten von Moser-Nef nahmen in St. Gallen, wo ebenfalls schon 1377 der erste Delinquent wegen ungewöhnlicher Schwüre für fünf Jahre der Stadt verwiesen wurde, in der zweiten Hälfte des 15. und am Beginn des 16. Jahrhunderts die (zum Teil schweren) Fälle von Gotteslästerung zu.¹²⁰ Daß es aber bereits nach der Mitte des 14. Jahrhunderts zu kleineren Kampagnen gegen die Blasphemie kommen konnte, zeigen die in den Achtbüchern einiger Städte nachweisbaren Fälle: In Speyer sind es mindestens fünf zwischen 1345 und 1361, in Augsburg mindestens vier zwischen 1363 und 1378; in Straßburg ist lediglich aus der Zeitspanne 1389-1400 das Fragment eines 'Achtbuches' erhalten, das die Verweisung vier einschlägiger Delinquenten dokumentiert, aber im 'heimlichen Ratsbuch' lassen sich schon für die Jahre 1357 bzw. 1359 entsprechende Verbannungen entdecken.¹²¹ Juristische Arbeiten, die entsprechend ihrer rechtsdogmatischen Absicht typologisch bzw. exemplarisch vorgehen und nicht quantifizieren, geben bisweilen Beispiele aus städtischen Quellen, deren serielle Auswertung sicherlich weitere

¹¹⁴ Ebd. S. 137.

¹¹⁵ Vgl. etwa den Fall des Fleischhackers Fritz Hirn, der an Walpurgi 1415 auf drei Jahre zehn Meilen aus der Stadt Bamberg schwören mußte, weil er Gott gescholten hatte (Bamberger Echtbuch, S. 15) oder den des Eberhard Störcher in Coburg aus dem gleichen Jahr (Coburger Stadtbuch, Nr. 1573, S. 275f.).

¹¹⁶ Schlettstädter Stadtrechte, S. 604ff. (Nr. 33, 36, 156, 184, 186, 209, 219, 266, 279).

¹¹⁷ Chroniken der Stadt Konstanz, S. 91f. und S. 381f.

¹¹⁸ Vgl. neben eher episodischen Auszügen aus den bzw. Auswertungen der Ratsbücher (Chroniken der Stadt Konstanz, S. 387 u. S. 391; AMANN, Städtischer Alltag, S. 22, S. 129 Anm. 94, S. 130 Anm. 102; S. 131 Anm. 107; WIELANDT: Prangerstrafe in Konstanz, S. 255f.) die vor dem Abschluß stehende Arbeit von Peter Schuster über Delinquenz und Strafrechtspraxis im spätmittelalterlichen Konstanz; nach dessen Ergebnissen wurden zwischen 1430 und 1460 wegen Gotteslästerung und übler Schwüre 21 Bußen und vier Leib- oder Lebensstrafen verhängt.

¹¹⁹ Stadtarchiv Konstanz B I 3, S. 290. Die Namen sind z.T. durchgestrichen, offenbar hatten die entsprechenden Delinquenten ihre Buße bezahlt.

¹²⁰ MOSER-NEF: St. Gallen, S. 379ff.

¹²¹ HARSTER: Strafrecht Speier, S. 236; BUFF: Verbrecher zu Augsburg, S. 166; SCHNEIDER-FERBER: Achtbuch, S. 71 u. 80; Urkundenbuch Straßburg, Bd. 6, Nr. 1606, S. 812, 816, 837, 839f.; Chroniken der deutschen Städte, Bd. 9, S. 1021f.; STÖBER: Klapperstein, S. 95ff.

Blasphemiefälle zutage fördern würde. Das gilt für die Rothenburger Stadtgerichts-, Urfehde- und Blutbücher ebenso wie für die Rügeprotokolle der kleinen hessischen Stadt Babenhausen.¹²² Und nicht nur in der Stadt Augsburg würde die - allerdings sehr mühevolle - Durchsicht der Ratsprotokolle des 15. Jahrhunderts weitere Lästere sichtbar machen.¹²³ Trotz schmerzhafter Verluste bei der städtischen Überlieferung seit dem letzten Jahrhundert (wie z.B. in Frankfurt am Main¹²⁴ oder Breslau¹²⁵) ist also die archivalische Überlieferung noch lange nicht ausgeschöpft.

Doch beschränken wir uns auf die bisher erschließbaren Tatsachen zur städtischen Sanktionspraxis. Wie verhält sich diese Praxis zu den normativen Vorgaben?¹²⁶ Seit der Mitte des 14. Jahrhundert besitzen wir Belege für den Vollzug des angedrohten Verlustes der Zunge. In Straßburg mußte Knoepfelin der Stubeknecht 1357 auf ewig der Stadt verschwören *und wart ime ouch sine zunge usgesnitten*. In Speyer wurde 1361 Heilman Meffrid, der "uffstösser", aus der Stadt geprügelt, nachdem man ihm die Zunge herausgerissen hatte. Wieder einige Jahre später, 1368 in Augsburg, wurde Heinrich der Swertfurb wegen übler Reden gegen Gott und Maria *gestelt in den branger und darnach wart im die zung uz dem bals geschniten und die stat ewiglich verboten*. Gleiches widerfuhr 1463 dem Berliner Schneidergesellen Mathys Spötge in St. Gallen für seine *Gottscheltung und Gottlestrung*. Und in Rothenburg ob der Tauber schließlich wurde Max Behr 1507 in einem besonders schweren Fall am Pranger die Zunge herausgeschnitten und auf der Stirn mit einem glühenden Eisen gebrannt, bevor man ihn aus der Stadt jagte.¹²⁷ In Konstanz findet sich diese grausame Strafe öfters, zuerst im Jahr 1384: Der junge Schappler wurde nach wiederholten üblen Schwüren in Verbindung mit Gewalttaten zunächst in den Turm geworfen, dann schnitt man ihm die Zunge heraus und warf ihn aus der Stadt.¹²⁸ Dem Juden Simon widerfuhr 1436 ähnliches, weil er dem Sakrament die Zunge herausgestreckt hatte.¹²⁹ Gut zwanzig Jahre später dann verfiel die Obrigkeit auf eine neue Variante dieser Strafe: Wegen eines besonders üblen Schwures bestimmte der Rat über Hans Hess, man solle ihm *ain rad nagel durch die zungen schlachen und an den branger lassen stön, so lang biß er sich darab zert*, und ihn anschließend ewig auf vier Meilen aus der Stadt weisen. Mindestens vier Menschen mußten Ende des 15. Jahrhunderts diese grausame Strafe erleiden.¹³⁰

Das angeführte Panoptikum des Grauens läßt einige Schlüsse zu. Selten wurde der Zungenverlust als alleinige Strafe verhängt, fast immer kamen soziale (Pranger) und räumliche (Stadtverweis) Ausgrenzung hinzu. Die spiegelnde Strafe des Zungeabschneidens, ohnehin mit überdeutlicher Stigmatisierungskraft und Schmerzhaftigkeit beladen, bildete also den Mittelpunkt eines

¹²² BICANSKI: Bußstrafrecht in Babenhausen, S. 39f. weist immerhin sechs bestrafte Gotteslästerer und Schwörer nach, allein vier davon im Jahr 1403; HERZOG: Rothenburg ob der Tauber, S. 9ff.

¹²³ Beispiele bei KIEBLING: Bürgerliche Gesellschaft, S. 294.

¹²⁴ RAU: Beiträge zum Kriminalrecht, S. 150, erwähnt, das Delikt der Gotteslästerung sei dort "recht häufig" vorgekommen.

¹²⁵ FRAUENSTÄDT: Breslaus Strafrechtspflege, S. 231f. (einige Gotteslästerungsfälle an der Wende vom 15. zum 16. Jh.), und LINDGEN: Breslauer Strafrechtspflege, hier S. 98ff. (für die spätere Zeit), konnten noch aus den jetzt vernichteten Unterlagen schöpfen.

¹²⁶ In diesem Zusammenhang ist noch einmal darauf hinzuweisen, daß in einigen Städten wie Augsburg und Straßburg sanktionierte Lästerungen den bekannten Normen zeitlich vorausgehen.

¹²⁷ Chroniken der deutschen Städte, Bd. 9, S. 1021; HARSTER: Strafrecht Speier, S. 236; SCHNEIDER-FERBER: Achtbuch, S. 80; MOSER-NEF: St. Gallen, S. 383; HERZOG: Rothenburg ob der Tauber, S. 11.

¹²⁸ Chroniken der Stadt Konstanz, S. 381f.

¹²⁹ Ebd. S. 397.

¹³⁰ Stadtarchiv Konstanz B I 8, S. 221; vgl. für den vergleichbaren Fall des Jörg Fund von Überlingen 1495 und die Zahl WIEGANDT: Prangerstrafe in Konstanz, S. 255.

Ensembles von Sanktionen, das höchstens durch die Todesstrafe noch zu überbieten war. Wie schon bei der Erörterung der Normen angemerkt, verbarg sich gelegentlich hinter den Sanktionen gegen die Zunge eine besondere Form der Todesstrafe, dann nämlich, wenn - wie im Regensburger Stadtrecht - davon die Rede war, einem *gotschelter* oder einem Meineidigen *dy zung an einem baken das den nakech außziehen* und an die Schandsäule anschlagen. Wenn wir auch keinen Beleg für die Ausführung dieser Strafe haben, so doch dafür, daß ein Delinquent von dieser Strafe zum Schwert begnadigt wurde.¹³¹ Todesstrafen gegen Gotteslästerer sind also durchaus schon im Spätmittelalter nachzuweisen: 1456 wurde der "Blatzknecht" Pfaffhans wegen seiner groben Schwüre im Rhein bei Speyer ertränkt; ebenso wurden in Konstanz 1422 Uli Lutolt und 1446 Konrad Hermann von Hennenhoven, ein Mann in Augsburg 1447 sowie in St. Gallen 1465 der Spieler Uli Rytz bestraft. Mindestens zwei Todesurteile wurden während des 15. Jahrhunderts gegen Gotteslästerer im Kanton Zürich (in den Jahren 1442 und 1495) verhängt. Kurz hintereinander schließlich starben in Straßburg 1518 der Kehler Bürger Thomas Bühl, ertränkt "comme blasphémateur", und 1521 der Henker Meister Georg, dem man gnädigerweise das Herausschneiden der Zunge vor der Hinrichtung erließ.¹³² Die Obrigkeiten waren also tatsächlich bereit, in Einzelfällen - das wird man angesichts der vergleichbar guten Überlieferungssituation für derartige Kapitalstrafen und der geringen Zahlen sagen dürfen - ihrer dramatischen Rhetorik auch entschiedene Taten folgen zu lassen.¹³³ Die vorwiegend gewählte Todesart des Ertränkens unterstreicht noch einmal die Tatsache, daß die Gotteslästerer aus herrschaftlich-rechtlicher Perspektive klar von anderen Delinquentengruppen unterschieden wurden, etwa von den Ketzern, denen der Tod auf dem Scheiterhaufen drohte.¹³⁴ Die Tatsache, daß die meisten bekannten Hinrichtungen von Blasphemikern, ebenso wie die Mehrheit der schweren Körperstrafen, ins 15. Jahrhundert fallen, könnte die Beobachtung von Rudolf His stützen, es bestünde eine allgemeine Tendenz zur Verschärfung der Sanktionen gegen die Gotteslästerer im ausgehenden Mittelalter.¹³⁵ Allerdings ist wegen der fragmentarischen Überlieferung Skepsis angebracht. Erinnern wir uns, daß die gesetzlichen Bestimmungen im 13. Jahrhundert mit Körperstrafen einsetzen, bevor im 14. Jahrhundert die Geldstrafen dominierend werden. Aus dieser frühen Zeit besitzen wir keine Nachrichten über die Sanktionspraxis.

Unterhalb des Niveaus der Todes- oder der schweren Körperstrafen existierte eine Vielzahl von anderen Sanktionen, die zudem leicht miteinander kombinierbar waren. Wie bei anderen Delikten

¹³¹ KNAPP: Alt-Regensburgs Gerichtsverfassung, S. 155f. und 256f.; die Begnadigung in Landshut 1467 nach LEUTENBAUER: Gotteslästerung, S. 8.- Vgl. auch die Bestimmung aus der niederösterreichischen Herrschaft Grafenwerth von 1433: *Item, man gerueget auch: wo der richter in der herrschaft gotschelter oder gottschwörer findt, die soll der richter zu seinen handen nemen und die zungen zu dem naken außziehen lassen* (Österreichische Weisthümer, Bd. 8,2, Nr. 100, S. 675).

¹³² HARSTER: Strafrecht Speier, S. 236f.; Chroniken der Stadt Konstanz, S. 391; Stadtarchiv Konstanz B I 7, fol. 166v; LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 9; MOSER-NEF: St. Gallen, S. 384; WETTSTEIN: Todesstrafe Zürich, S. 91; WECHSLER: Ehre und Politik, S. 247; REUSS: La justice criminelle, S. 253 u. 255f.- Über eine Hinrichtung in Rottenburg berichtet BEBEL: Schwänke, S. 91.

¹³³ Das Urteil von LEVY: *Treason against God*, S. XIV: "I know no case in which a person was convicted and executed for the crime of blasphemy during the Middle Ages", hat demzufolge mehr mit dem Kenntnisstand des Autors als mit den mittelalterlichen Realitäten zu tun.

¹³⁴ Im Jahr 1445 fragten Schultheiß und Rat von Ruffach beim Magistrat von Colmar an, wie mit einem unerhörten Gotteslästerer zu verfahren sei. Der antwortete nach einer informellen Umfrage unter etlichen Räten, die (den Colmaren mitgeteilte, aber nicht überlieferte) Gottesschelte habe höchstes Mißfallen erregt, doch seien sich die Experten nicht einig: Einige sagten, *man sollte den knechte ertrecken, einteil man sollte in bünnen, einteil man sollte ime die zunge ußbouwen und durch die bagken bünnen, und ein zeychen in die stürne bünnen, und dann fürerer wisen gen Basel ze bichten, oder über den Swartzwalde oder andere gemercke: doch der merteil ist das man inne ertrecken sollte* (STÖBER: Klapperstein, S. 104).

¹³⁵ HIS: Strafrecht des deutschen Mittelalters, Bd. 2, S. 7.

auch, so begegnet häufig der befristete oder ‘ewige’ Stadtverweis, oft in Verbindung mit der Prangerstrafe, die noch durch Staupenschlag verschärft werden konnte. Stadtverweis und Pranger konnten als Primärstrafe verhängt¹³⁶, ebensogut aber auch als Ersatzstrafe für eine nicht bezahlbare Geldbuße auftreten. Auch die Kombination von befristeten Verbannungen und Geldstrafen ist nachzuweisen, etwa in Schlettstadt oder Konstanz.¹³⁷

Natürlich kann man auch die Strafe des Herausschneidens der Zunge noch unter einem anderen Aspekt betrachten als es bisher geschah: Es handelt sich dabei nicht nur um eine körperlich, sondern ebenso um eine sozial stigmatisierende Strafe. Meist wurde sie am Pranger vollzogen, manchmal wurde das abgetrennte Körperglied dort auch angenagelt oder aufgesteckt. Überhaupt stellen Halseisen bzw. Pranger ein zentrales Sanktionsinstrument für Gotteslästerer dar. In vielen Fällen beantwortete die Justiz die Beleidigung Gottes und seiner Helfer mit der Entehrung der Täter. Die Strafe ‘spiegelte’ so gewissermaßen, wie so oft, das Vergehen. Durch die öffentliche Ausstellung an Pranger bzw. Halseisen, unterstützt oft durch entsprechende Tafeln oder Symbole, oder durch das Tragen von Lastersteinen und hölzernen Schandmänteln sollten die Delinquenten dem öffentlichen Hohn und Spott preisgegeben werden.¹³⁸ Ehrmindernde Wirkung hatten auch leichtere Sanktionen. So trat zu Pranger und befristetem Stadtverbot im Fall des Messingschlägers Seics Rüger in Nürnberg 1408 ein halbjähriges Wirtshausverbot hinzu.¹³⁹

Häufig lehnten sich die von weltlichen Gerichten verhängten Ehrenstrafen an das Ritual der Kirchenbußen an. Ein Ratsmandat aus dem elsässischen Städtchen Rufach sah z.B. 1390 vor, daß gotteslästerliche Männer bei den sonn- und festtäglichen Umgängen mit einer brennenden, einpfündigen Wachskerze vor dem Kreuz der Prozession voranschreiten, die Frauen dagegen den vor der Kirche hängenden Lasterstein um die Kirche tragen sollten.¹⁴⁰ In Soest mußte 1435 Hans Bartmann, der Gott und das Sakrament gelästert hatte, barfuß, die Kleider über die Schulter gehängt, in jeder Hand eine große Kerze, vor der St. Ulrichsprozession hergehen und beide Lichter am Ende der Prozession vor das Sakrament stellen, bevor er aus der Stadt verbannt wurde.¹⁴¹ In Schlettstadt konnte ein wegen seiner bösen Schwüre zu Stock und Pranger verurteilter Kannengießer durch seine Flucht in die geistliche Immunität eine Strafminderung erreichen: Er mußte am Sonntag eine vierpfündige Kerze dem Kreuz vorwegtragen.¹⁴² Ein besonders hervorstechendes Sanktionssystem ließ sich 1472 der Rat von Freiberg in Sachsen für drei Männer einfallen, die *gote den almechtigen mit irem gesange gelestert* hatten. Zur *widderstatunge der ere*

¹³⁶ Etwa in Bamberg 1471/72 gegen Michel Smide von Ulm *von swure und gots lesterunge wegen* (SICHLER: Bamberger Bauverwaltung, S. 299).

¹³⁷ Typisch etwa 1412 in Schlettstadt die Fälle von Hans Winckeler und dem Steinmetz Heinrich von Egensheim, die wegen ihrer gotteslästerlichen Flüche auf drei Jahre der Stadt verwiesen wurden und zusätzlich noch fünf Pfund Pfennige zu zahlen hatten (Schlettstadter Stadtrechte, Nr. 186, S. 625).

¹³⁸ In Frankfurt stand 1482 ein Gotteslästerer mit einem Schild um den Hals am Pranger, auf dem zu lesen stand: *Ich han gott geflucht gelästert und geschant darum muss ich stebn diesen stant* (MONNET: Les patriciens, S. 212); materialreich, wengleich überwiegend mit frühneuzeitlichem Material STÖBER: Klapperstein; allgemein Schwerhoff: Verordnete Schande?

¹³⁹ MÜLLNER: Annalen, S. 203.

¹⁴⁰ PFLEGER: Sühnewallfahrten, S. 150f. Ähnliche geschlechtsspezifische Differenzierung in einem Weistum des Dinghofs von Hüningen, wo Männer mit fünf Schillingen an die Herren und einem Pfund Wachs an die Heiligen, ersatzweise dem Halseisen, Frauen dagegen bei einem Pfund Wachs und Teilnahme der Prozession an der Spitze gestraft werden. Ebd. S. 151ff. zahlreiche weitere Beispiele für Wachsstrafen, Lastersteine und öffentliche Kirchenbuße auch in der Frühneuzeit. Vgl. SPIEB: Rüge und Einung, S. 64f.

¹⁴¹ Chroniken der deutschen Städte, Bd. 24, S. 40.

¹⁴² Außerdem wurde ihm bei Rückfall mit Ertränken gedroht, vgl. Schlettstadter Stadtrechte, Nr. 302, S. 640.

gots sollten sie künftig ein genau geregeltes Pensum an Kirchengesang, Gottesdienstbesuch, Kerzenstiftungen und Fastenleistungen absolvieren.¹⁴³ Ein womöglich noch vielfältigeres Ensemble von Gefängnis- und Kirchenstrafen verhängten im böhmischen Städtchen Tschaslau 1336 der päpstliche Inquisitor Gallus von Neuhaus und der bischöfliche Archidiakon Magister Thomas als *Blasphemi Penitencia* über den Tschaslauer Bürger Leo, der sich an den heiligsten Namen vergangen habe. Als besondere Strafschärfung *propter criminis enormitatem* fügten die Richter die Bestimmung hinzu, daß der Büßer die Anbringung eines schönen Mariengemäldes in der örtlichen Pfarrkirche sowie ein diesem Bild geweihtes ewiges Licht veranlassen sollte.¹⁴⁴ Wo er zuvor die Gottesmutter beleidigt hatte, sollte er nun zur Mehrung ihrer Ehre beitragen.

Diese Erscheinung, die Bestrafung der Gotteslästerer durch weltliche Gerichte mit Kirchenbußen bzw. mit Ehrenstrafen, die ursprünglich aus dem kirchlichen Bußwesen stammen, ist Teil einer allgemeineren Entwicklung. So läßt sich die 'Wanderung' der Kerze vom freiwilligen religiösen Sühneopfer über das kirchliche Bußrecht bis hinein in das profane Recht, wo sie erst im Rahmen der Sühne, dann als Strafe erscheint, beobachten.¹⁴⁵ Offenbar war die Kluft zwischen kirchlichen und weltlichen Strafen kleiner, als es der rückschauenden rechtsgeschichtlichen Dogmatik manchmal scheinen will. Schon die auf Buße und Sühne, Belehrung und Besserung angelegte Kirchenbuße machte sich die öffentliche Demütigung des Büßers zunutze; die weltlichen Obrigkeiten versuchten, den aus der Angst vor der Entehrung resultierenden Abschreckungseffekt zu nutzen. Zudem wurde die Erinnerung an die geistlichen Elemente der Tat wachgehalten und der Geschädigte, also Gott, mit dem Ritual um Verzeihung gebeten. Am eindrücklichsten in dieser Hinsicht ist die Geste des Erdkusses, die dem Gotteslästerer in Genf und anderen schweizerischen Städten vorgeschrieben wurde.¹⁴⁶

Insgesamt erscheint das in der Strafpraxis aufscheinende Spektrum der möglichen Sanktionen wesentlich größer, als es die normativen Quellen nahegelegt hatten. Die meisten Ordnungen vergaßen nicht, auf die - dem Rat ohnehin zur Verfügung stehende - Möglichkeit arbiträrer Strafen hinzuweisen. Wie aber verhält es sich mit den 'reinen' Geldbußen, die in den Gesetzen und Verordnungen streckenweise die vorherrschende Strafart waren und die nach der Untersuchung von Burghartz auch in Zürich dominierten? Sie sind, so die ernüchternde Antwort, in unserem Material deutlich unterrepräsentiert. Daraus ist allerdings nicht der Schluß zu ziehen, daß derartige Bußen eher selten verhängt worden sind. Plausibler erscheinen quellenkritische Überlegungen: Achtbücher und Urfehderregister, aus denen die bisherigen Beobachtungen vor allem schöpften, bieten nur einen begrenzten Ausschnitt der gehandeten Delinquenz. Bei der Suche nach Geldbußen sind andere Quellen heranzuziehen, etwa Niedergerichtsprotokolle oder Brüchtenregister. Deren Erschließung stehen sowohl Probleme der historischen Überlieferung als auch die weitgehende Ignoranz der bisherigen Forschung im Wege. Die Notwendigkeit, vielleicht

¹⁴³ Im einzelnen wird ausgeführt, sie *sullen zu iren lebetagen, dy weile sy beide addir ir eyner leben, alle dornstage dy antiphona "O sacrum misterium" vor dem hilgen sacrament zu singenn, ouch alle dornstage tag und nacht und obir dy acht tage des hilgen lichnams und obir den advent eyne lampe vor dem hilgen sacrament zu bruvenn stiftten, sullen auch alle hilge tage zu der kirchen gehn, do messe und predigat boren und dorvon nicht geben, biß noch deme stilmesse addir noch der gantzzen homesse, ouch alle banfasten, als cristen menschen geburet, gantz fasten und ir gesinde dem so zu thun flüssig anhalten* (Urkundenbuch Freiberg, Bd. 3, S. 363f.).

¹⁴⁴ PATSCHOVSKY: Anfänge einer ständigen Inquisition, Nr. 22, S. 130-32.

¹⁴⁵ WOHLHAUPTER: Die Kerze im Recht, S. 80ff.; vgl. SCHWERHOFF: Verordnete Schande, S. 162f.

¹⁴⁶ Die Lästerer sollten, wie es 1459 hieß, *in eo loco ubi sic exesserit teneatur et debeat, extracto capucio, flexis genibus junctisque manibus, petere veniam, obscurari terram in signum penitentiae...* (Les sources du droit, Nr. 221, S. 431f.); vgl. HIS: Strafrecht, Bd. 2, S. 6. Eine weitere Verbreitung fand diese Geste im 16. Jahrhundert.

auch das Bedürfnis zur Verschriftlichung scheint schon bei den zeitgenössischen Akteuren im Bereich der Niedergerichtsbarkeit weniger stark ausgeprägt gewesen zu sein als bei den schwereren Fällen, wo Stadtverweise oder gar peinliche Strafen verhängt wurden; die Hochgerichtsbarkeit wurde immer auch als Ausweis der eigenen städtischen Souveränität verstanden. Vielfach dürften, wie vielleicht in Nürnberg, die Blasphemie-Vergehen in einer summarischen Spalte 'von Bußen und Unzucht' der Stadtrechnungen aufgehen, wodurch ihre Identifizierung unmöglich wird. Nicht nur das Zürcher Beispiel aber zeigt, daß die historische Forschung noch einiges einschlägige Material zu heben hat. In Konstanz wurden, so die Untersuchung von Peter Schuster, zwischen 1430 und 1460 21 Geldbußen gegen Gotteslästerer verhängt; dagegen standen nur vier Leibes- oder Lebensstrafen. Für Rothenburg ob der Tauber haben sich neben Urfehde- und Blutbüchern noch Protokollbücher des Stadtgerichts erhalten; nach einem Eintrag aus dem Zeitraum 1393-1400 mußte ein Delinquent hier für jeden seiner insgesamt zwölf Flüche zweieinhalb Pfund Heller bezahlen.¹⁴⁷ Untersucht wurden auch die Rügeprotokolle des Stadtgerichts Babenhausen, in denen die Geldbußen für kleinere Frevel niedergelegt sind. Hier finden sich - z.T. schwere - Gotteslästerungen, die allerdings insofern wiederum eine Sonderstellung einnehmen, als sie (als einziges Delikt) mit ein bzw. zwei Pfund Wachs anstelle einer Geldsumme gebüßt werden - offenbar eine Reminiszenz an den geistlichen Charakter dieses Vergehens.¹⁴⁸ Diese Befunde verweisen auf mögliche systematische Verzerrungen der Quellenüberlieferung, die bei den später anzustellenden sozialgeschichtlichen Analysen in Rechnung gestellt werden müssen.

Insgesamt bleibt die Bilanz über das strafrechtliche Vorgehen der Städte gegen die Gotteslästerer zwiespältig. Eine Reihe schwerer und schwerster Sanktionen zeugt von der 'erfolgreichen' Kriminalisierung einiger Gotteslästerer. Allerdings haben wir kaum eine Vorstellung über die Dunkelziffer bei diesem Delikt, kennen nicht die Zahl der Lästerer, die einer Verurteilung entgingen. Einige Indizien, nicht zuletzt die Klagen über die Nichteinhaltung der Statuten oder die Suche nach effektiven Überführungsverfahren, sprechen allerdings dafür, daß die Obrigkeiten ihre selbstgesetzten Ziele als nicht erreicht ansahen.

3.3. Das 'lange' 16. Jahrhundert

Im folgenden soll der Zeitraum in den Blick genommen werden, der mit dem Reichsabschied von 1495/7 einsetzt und ungefähr mit dem Beginn des Dreißigjährigen Krieges, der zugleich einen vorläufigen Abschluß im Prozeß der Ausprägung konfessioneller Kulturen bedeutete, endet.¹⁴⁹ Auch für eine Geschichte der Gotteslästerung macht die Rede von einem 'langen' 16. Jahrhundert also Sinn. In Deutschland ist dieser Zeitraum zum einen dadurch gekennzeichnet, daß erst jetzt die Reichsgesetzgebung gegen Gotteslästerung einsetzt und bald eine Vorreiter- und Vorbildfunktion den Städten und Territorien gegenüber gewinnt. Zum anderen sind natürlich die Impulse der Reformation von zentraler Bedeutung für unser Thema. Aber obwohl sich das Quellenmaterial fast explosionsartig vervielfältigt, überwiegen doch die Kontinuitäten zum

¹⁴⁷ HERZOG: Rothenburg ob der Tauber, S. 10.

¹⁴⁸ BICANSKI: Bußstrafrecht in Babenhausen, S. 33ff.- Bisweilen wurden Geldstrafen offenbar auch in Naturalien entrichtet, etwa in Mühlhausen i. Th. 1525, wo Heinrich Morsse ausweislich des Bruchbuches 30 Malter Hafer geben mußte *darum, das er gottz wort gelestert, das zu vorunreinigen?* (Der Ewige Rat zu Mühlhausen, S. 28).

¹⁴⁹ Vgl. zum Charakter der Epoche SCHULZE: Das 16. Jahrhundert, S. 9ff.

Spätmittelalter die innovativen Tendenzen. Vollständigkeit bei der Durchdringung des Quellenmaterials anzustreben, wäre deshalb selbst bei einer Beschränkung auf das Reich ebenso unmöglich wie unnötig. Von der Basis des bisher Gesicherten ausgehend, sollen im folgenden vielmehr Schneisen in das Dickicht der Quellen geschlagen werden, um einige Grundzüge sichtbar zu machen.

3.3.1. Späte Initiative der deutschen Zentralgewalt

In ihrem gesetzgeberischen Eifer gegen das Laster der Gotteslästerung ließen sich die französischen Könige im Spätmittelalter wohl von keinem anderen europäischen Monarchen übertreffen. Fast alle bedeutenderen bzw. länger regierenden französischen Könige des Spätmittelalters nahmen das Thema auf und erließen entsprechende Mandate.¹⁵⁰ Dabei wandelten sie ausdrücklich auf den Spuren des frommen Eifers *Predecessorum nostrorum* (so Philipp IV.) und verwiesen auf *les Ordonnances de nos très-Chrétiens prédécesseurs* (Karl VII.). Variabel gestaltete sich dabei sowohl das Sanktionssystem - mal dominierten die Geldbußen, mal rückten Ehren- oder sogar Körperstrafen (Brennen bzw. Schlitzen der Lippe) in den Vordergrund - als auch die Delikt kategorisierung: Während einige Ordonnances im Gefolge derjenigen von Ludwig dem Heiligen auf die Schweregrade der Tat abstellten, steigerten andere die Strafe nach der Tathäufigkeit. Eine Konstante aber bildete der Versuch, eine flexible und differenzierte, den möglichen Wechselfällen der Praxis angemessene Norm zu schaffen. Daß vor allem französische Könige - nicht nur Ludwig IX., sondern z.B. auch sein Großvater Philippe-Auguste - in den Predigerexemplen als gestrenge Richter der Blasphemiker figurieren, verwundert vor diesem Hintergrund kaum.¹⁵¹

Auch in Deutschland wurde gewöhnlich dieser beiden frommen Herrscher gedacht, wenn es galt, eine herausragende Herrschergestalt als Vorkämpfer gegen die Gotteslästerung zu memorieren. Johannes Nider, dessen Dekalogauslegung ebenfalls die Geschichte um Philippe-Auguste enthält, verdanken wir die Überlieferung einer Geschichte, in deren Mittelpunkt ein deutscher Herrscher steht. In seinem 'Ameisenbuch' berichtet er über gewohnheitsmäßige Gotteslästerer im höfischen und im städtischen Milieu seiner Umgebung; auch die Methoden, sie zur Raison zu bringen, werden angeschnitten, wobei er meist aus eigener Anschauung oder eigenem Hörensagen schöpft.¹⁵² An Berichte kundiger Männer aus Augsburg und Memmingen über erfolgversprechende Remedien gegen habituelle Blasphemie (wobei die erwähnten Lästerer sich durch ein Weinverbot oder die Selbstverwundung mit dem Messer selbst kuriert hätten) knüpft er einen Vorfall um König Ruprecht von der Pfalz (1400-1410). Nachdem dieser *zelator iusticie* und Schützer der göttlichen Ehre zum römischen König gewählt worden war, besuchte er die Reichsstädte *in negocijs reipublice*, wohl, um deren Huldigung entgegenzunehmen. Vor seinem

¹⁵⁰ Im einzelnen: 1272 Philipp III. (Ordonnances, Bd. 1, S. 296); 1293 Philipp IV. der Schöne (ebd. Bd. 12, S. 328f.); 1347 Philipp VI. von Valois (ebd. Bd. 2, S. 282f.); 1397 u. 1415 Karl VI. (ebd. Bd. 8, S. 130f.; Bd. 9, S. 381; Bd. 10, S. 243ff.); 1420 (als Dauphin) und 1460 Karl VII. (ebd. Bd. 11, S. 105; Bd. 12, S. 498ff.); 1466 Ludwig XI. (ebd. Bd. 17, S. 551); 1487 Karl VIII. (Bd. 20, S. 46f.). Vgl. für die Ordnung von Ludwig XII. aus dem Jahr 1510 BELMAS: *La montée des blasphèmes*, S. 14f. Vgl. die lückenhafte Aufzählung ebd. S. 32 Anm. 19, die allerdings noch weitere, hier nicht genannte Mandate enthält.

¹⁵¹ Stephan von Bourbon: *Anecdotes Historiques*, Nr. 385, S. 340; Jacques de Vitry: *The Exempla*, Nr. 219, S. 91; Odo von Cheriton: *Parabolae*, Nr. 85, S. 298; Johannes Herolt: *Sermones*, Sermo CXXIII de blasphemia, B.

¹⁵² Nider: *Formicarius*, lib. IV, cap. III (S. 155ff.).

Eintritt in die Stadt Speyer nun näherten sich dem König zahlreiche Exulierte und Proscribierte, um ihn als Gnadenbitter zu gewinnen und in seinem Gefolge wieder in die Stadt zu gelangen. Der König erkundigte sich nach den Ursachen für die Verbannungsstrafen. Unter den Totschlägern, Gewalttätern und Räufern war auch einer, der nicht nur einmal, sondern häufig beim Spiel Gott gelästert hatte. Für alle anderen, so entschied der König schließlich, wolle er wohl interzedieren, nicht aber für jenen Blasphemiker, der den Schöpfer selber mit Gift besudelt habe.¹⁵³

Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den französischen Geschichten und dem deutschen Exempel sind gleichermaßen bezeichnend. Hier wie dort unterstreicht das Engagement des frommen Königs gegen die Blasphemie den herausgehobenen Charakter dieses Delikts, die exorbitante Sündigkeit des direkten Angriffs auf den Schöpfer. Rupprecht aber bleibt gegenüber den eigentlichen Akteuren, den Städten, nur die Position des Reagierenden. Trotz seiner Funktion als Stadtherr ist er nicht direkt mit der Aburteilung von Gotteslästerern befaßt, seine Rolle beschränkt sich - wie die anderer auswärtiger Großer auch - auf das Gnadenbitten beim Eintritt in die Stadt oder eben: auf eine Verweigerung dieser herrscherlichen Geste. Daß Nider in Gestalt Rupprechts trotzdem einen König exemplarisch auftreten läßt, hat vor allem dramaturgische Gründe: Es ist allemal eindrucksvoller, einen Herrscher exemplarisch in Aktion zu sehen als einen städtischen Magistrat.¹⁵⁴ Daß im Deutschen Reich bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts keine mit Frankreich vergleichbaren königlichen Gesetzesinitiativen nachweisbar sind¹⁵⁵, hat andererseits wenig mit einem Mangel an frommem Eifer bei den Königen und viel mit der eigenartigen Gestalt des Deutschen Reiches zu tun. Es spiegelt sich hierin das allgemeine Phänomen einer fehlenden Reichsgesetzgebung auf jener Ebene, die später von den Polizeiordnungen gefüllt werden sollte.¹⁵⁶

Erste Ansätze einer Polizeigesetzgebung finden sich bereits im 15. Jahrhundert in einzelnen Territorien; aber auch hier ist in Blasphemiesachen meist Fehlanzeige zu konstatieren. Sächsische Landesordnungen von 1446 und 1482 bieten zwar Vorschriften zur Sonntagsheiligung, aber nicht zur Gotteslästerung.¹⁵⁷ Immerhin fand Leutenbauer bei seinen Studien über die bayerischen Herzogtümer für das 15. Jahrhundert einige beiläufige Verurteilungen des gotteslästerlichen Schwörens und Fluchens, z.B. in Spielverboten. Unschwerwiegend beschäftigte man sich also durchaus mit der Blasphemie, wie auch der Ratschlag der herzoglichen Räte und der Landschaft zu einem Landgebot in Polzeisachen aus dem Jahr 1444 zeigt, das Pranger und andere harte Strafen für 'Gottschwörer' fordert.¹⁵⁸ Eine der frühesten territorialen Regelungen dürfte das Landgesetz zu Württemberg von 1479 beinhalten, das lakonisch festlegt: *Item nyemant soll bej den*

¹⁵³ Ebd. S. 157.

¹⁵⁴ Erst Johann Pauli (Schimpf und Ernst, Nr. 377 S. 225) hat in seiner Sammlung, die ja keine klassische Exempelsammlung ist, eine Geschichte über die Beratungen eines städtischen Magistrates in Sachen Schwör- und Spielverbote.

¹⁵⁵ Eine gewisse Ausnahme von der Abstinenz des Reiches in Sachen Blasphemie stellt das - auf dem Reichstag zu Frankfurt im Frühjahr 1427 beschlossene - Schwörverbot in der Heeresordnung für den Zug gegen die Hussiten dar: *Item der frevelich mit ufsacze swuere oder boese swuere tett gein andern menschen oder schneidt, den sol man offenlichen sließen in einen pranger biß an der boublute gnade, oder sol den zu stund an außjagen ploße mit geichseln oder gerten* (Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Sigmund, 3. Abtl., Nr. 31, S. 36, Art. 9; vgl. Beck: Die ältesten Artikelsbriefe, S. 16).

¹⁵⁶ KRIEGER: König, S. 21f. u. 88 (Lit.).

¹⁵⁷ RICHTER: Die ernestinischen Landesordnungen, S. 36f. u. 47.

¹⁵⁸ LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 10-12, S. 43f.

*gliedern gottes schweren.*¹⁵⁹ Mag es auch noch einige andere landesherrliche Bestimmungen in diese Richtung vor Ende des 15. Jahrhunderts gegeben haben¹⁶⁰, der Gesamteindruck einer spärlichen Befassung mit dieser Materie durch König wie Territorialherren dürfte wohl nicht in die Irre führen. Würde man die regen kommunalen Aktivitäten auf diesem Gebiet ausblenden, die im vorigen Kapitel dargestellt wurden, dann könnte der Eindruck entstehen, als seien die Reichsordnung von 1495 und die von ihr beeinflussten Nachfolgeregelungen aus heiterem Himmel gekommen.

Natürlich trägt dieser Eindruck. Im Gegenteil, die Reichsordnung gegen die Gotteslästerung geht - wie viele Reichsreformbestrebungen - auf eine Initiative von 'unten' zurück, wie ein Bericht der Gesandten des Schwäbischen Bundes zeigt.¹⁶¹ Dort ist von einer Versammlung der Reichsstände im Wormser Rathaus vom 27. Juli 1495 die Rede, bei der eine Agenda ausstehender Themen aufgesetzt wird. Man müsse unter anderem beratschlagen, so heißt es, *von dem erschrockenlichen gotslestern und sweren, so gemainlich in landen erhört werde, auch von dem unmenschlichen zutrinken und andern gebrechen, was dann noch bedacht mag werden.* Das Ergebnis dieser Beratungen spiegelt sich im Reichsabschied vom 7. August 1495. Direkt als zweiten Punkt hinter dem (ungelösten) Problem der geistlichen Gerichte spricht Maximilian die frevelhafte Gotteslästerung an und erklärt, mit Wissen und Willen der Kurfürsten und der Reichsstände - hier klingt ebenfalls an, auf wessen Initiative die Regelung zurückgeht - ein entsprechendes Gebot ausgeben zu lassen. Kurz werden als Strafen Amtsentzug für adlige Lästerer, Körperstrafen für Blasphemiker geringeren Standes skizziert.¹⁶²

Soweit der Stand vom 7. August 1495. Das gleiche Datum trägt das bekannte, wesentlich ausführlichere königliche Mandat gegen die Gotteslästerung, das für die Gesetzgebung der kommenden Jahrzehnte wegweisend werden sollte.¹⁶³ Von der einschlägigen Forschung¹⁶⁴ kaum rezipiert wurde die Tatsache, daß offizielle Datierung und faktische Ausarbeitung auseinanderklaffen, wie der Syphilisforscher Hans Haustein bereits 1930 minutiös nachgewiesen hat.¹⁶⁵ Genauer besehen spricht der Reichsabschied ja eher von einer Willenserklärung als von einer abgeschlossenen Handlung. Über die Verwirklichung der 'liegendebliebenen' Projekte von 1495 beriet seit dem 12. Oktober 1496 ein erweiterter Reichstagsauschuß unter Vorsitz des Reichskanzlers Berthold von Henneberg und unter Beteiligung solch illustrier Männer wie

¹⁵⁹ Universitätsbibliothek Augsburg, Cod. I.3.2.18, fol. 147v (frdl. Hinweis von Klaus GRAF). Übertreter sollen an den Herrscher 30 Schilling Heller bezahlen, ein Pfund "werden"(?) an die Stadt oder das Dorf, wo die Lästerung geschah, und zwei Schilling an die Stadt- oder Dorfknechte, die jeden Fall an die Amtleute melden sollen. Jeder Zuhörer soll bei Strafe von drei Pfund Heller solche Schwüre rügen und an die Amtleute bringen.

¹⁶⁰ JANSSEN: Städtische Statuten und landesherrliche Gesetze, S. 287 erwähnt z.B. ein Mandat des Herzogtums Kleve gegen blasphemische Worte.

¹⁶¹ Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I., Bd. V, 2, Nr. 1797, S. 1574.- Vgl. allgemein zuletzt HÄRTER: Wormser Reichstag; WIESFLECKER: Kaiser Maximilian, Bd. 2, S. 217ff.

¹⁶² Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I., V, 1.2, Nr. 1593, hier S. 1142f.: *Item als auch frevenlich lestrung des namen, der gelider und marter Gottes, seiner muter, der junkfrauen Maria, und seiner heiligen gebraucht werden, daz wir mit willen und wissen unser und des Reichs Kff., Ff. und stende ein gemein offenbar gebot in dem Hl. R. und T. N. ausgeen und proclamirn lassen, darin wir solich frevelich lestrung ernstlich verbieten sullen (sic!) und wellen bey den penen des gemeinen geschriben rechten; und an welichem oder welichen des kuntlich uberfarung erfunden wurde, wern dieselben aus dem adl geboren, sollen sy alsbald mit der tate untuglich sein, zu eren und ambten zu gebrauchen oder zugelassen zu werden; wern sy aber geringers stands, die sollen von der Hft., in der gerichtzwang oder oberkait sy solichs begangen haben, nach maß irer verhandlung an iren leiben unableßlich gestraft werden.*

¹⁶³ Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I., V, 1.1, Nr. 458, S. 575-577.

¹⁶⁴ Vgl. noch LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 1f.; auch WIESFLECKER: Kaiser Maximilian I., Bd. 2, S. 240. Jetzt aber VOLTMER: Praesidium et pater pauperum.

¹⁶⁵ HAUSTEIN: Frühgeschichte, S. 290-361.

Konrad Peutinger aus Augsburg.¹⁶⁶ Schon bald rückte das Gotteslästerungsmandat als eine der zentralen Aufgaben in den Mittelpunkt der Beratungen. Zum 31. Oktober notierte Erasmus Brandenburg, als Vertreter der Kurfürsten Mitglied des Ausschusses: *Item hat vnser gn. her von maintz nach diessem artikell der muntz halb furgehalten den andern artikell des anlas zu Worms, gen Franckfort verschoben, der gotswerer halb. Dauon ist geredt vill hin und wider. Es ist aber auff dem beliben das die gelartten darnach seen sollen, wes die pen des rechtens sein.*¹⁶⁷ Wegen offensichtlicher Unsicherheit über die Bestrafung der ‘Gottesschwörer’ sollten sich die Gelehrten also über die in den gängigen Rechtsnormen vorgesehenen Strafen kundig machen. Zwei Tage später wurden die Beratungen an diesem Punkt wieder aufgenommen: *Item darnach hat mann dem bedacht nach gebort, wes die gelartthen sich erkundet haben Im rechtten, die pene der gotswerer belangend, vnd so das gelesen ist aus gotlichen heyligen bepstlichen und keiserlichen rechten vnd darvon hin und wider geredt, wie mann die pen bequemlich setzen sollt.*¹⁶⁸ Auf der Grundlage der heiligen Schriften, des kanonischen und des ‘kaiserlichen’ (römischen) Rechtes also und nach eingehenden Beratungen wurde dann am nächsten Tag ein Mandat entworfen und am 12. Januar 1497 noch einmal im Ausschuß abgesegnet, bevor es am 1. Februar im Plenum der Lindauer Reichsversammlung beschlossen und wohl bald danach publiziert werden konnte.¹⁶⁹ Zur Harmonisierung mit dem Reichsabschied von 1495 wurde das Mandat zurückdatiert. Offenbar wollte man es als Teil jenes Normencorpus sichtbar machen, das zumindest in Umrissen, 1495 in Worms “programmatisch” gestaltet worden war.¹⁷⁰

Der Inhalt des Mandates ist bekannt und gut zugänglich und wurde von der Forschung immer wieder eingehend besprochen.¹⁷¹ Deswegen kann ich mich auf die Beschreibung einiger wichtiger Tendenzen beschränken. Zunächst zu den möglichen Vorbildern. Es kommen drei Gruppen in Betracht. Da ist einmal an diejenigen Quellen zu denken, die im Ausschuß zu Rate gezogen worden waren: die heilige Schrift, das kanonische und das kaiserliche Recht. In der Verordnung Maximilians wird dieser Bezug explizit hergestellt. Sie rekurriert auf das Verbot der eitlen und unnützen Nennung des göttlichen Namens im Dekalog und referiert ausführlich das Gebot des Kaisers Justinian (*unser vorfar am Reiche löblicher gedechtnüs*) in den Novellen, wonach Lästere dem Tod und säumige Richter schwerer Strafe verfallen. Die Ehre Gottes bildet einen zentralen Referenzpunkt des Mandates und der Gedanke, daß Gott durch die bösen Schwüre *swerlich beleydigt und der menschen seelen seiner gotlichen gnaden ewiglich beraubt und unwürdig werden*, eine starke Antriebskraft für seine Verabschiedung. Eine nochmalige Referenz an den Wortlaut des Justinianischen Gesetzes ist die Wendung, das *vormals aus sollichem hunger, erdpiden, pestilenz und ander plagen auf erden kumen*. Eine plötzliche Aktualisierung ergibt sich aber durch die Erinnerung *sunderlich in disen tagen aufgetretenen schweren Krankheiten und Plagen, genant die pösen plattern, die vormals bey menschengedechtnüs nye gewesen noch gehört sein*. Der zunächst topisch erscheinende Rückgriff auf die von Gott geschickten Kollektivstrafen über die zeitliche Kluft von fast 1000 Jahren hinweg erhält durch diesen Verweis auf die Syphilis einen sehr konkreten Sinn.

¹⁶⁶ Das Folgende nach HAUSTEIN: Frühgeschichte, S. 308ff. (Quellen) bzw. S. 340ff. (rekonstruierte Chronologie).

¹⁶⁷ Ebd. S. 311.

¹⁶⁸ Ebd. S. 311, 313.

¹⁶⁹ Vgl. Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I., VI, Nr. 32, S. 298 und weiter S. 300-302 der Entwurf, zu vergleichen mit der Druckfassung des Mandates ebd. V, 1.1, Nr. 458, S. 575-577.

¹⁷⁰ Vom “Programm” des Wormser Reichstages spricht in diesem Zusammenhang HÄRTER: Policeygesetzgebung, S. 71.

¹⁷¹ LEUTENBAUER: Gotteslästerung, S. 1ff.; SEGALL: Reichspolizeiordnungen, S. 38f.; WEBERSINN: Die geschichtliche Entwicklung, S. 27ff.; MOSER: Religion, S. 33.

Als eine zweite Gruppe möglicher Vorbilder sind städtische Bestimmungen gegen Gotteslästerer und Übelschwörer namhaft gemacht worden. Genannt wird hier seit Josef Segall immer wieder ein Basler Blasphemie-Gesetz von 1490. Eine direkte Textübernahme ist allerdings kaum zu erkennen; zudem hatte das Basler Gesetz in wesentlichen Punkten selbst einen Vorläufer, nämlich einen ‘Ruf’ des Rates vom August 1451.¹⁷² Direkte Abhängigkeitsverhältnisse lassen sich also kaum konstruieren, wohl aber Einflüsse allgemeinerer Art, die von dieser Basler und sicher auch von anderen städtischen Verordnungen ausgegangen sind. Aber nicht nur die deutschen Städte sind als Vorbilder ins Kalkül zu ziehen, sondern auch - drittens - ausländische Vorläufer. In nuce läßt die Differenzierung nach Häufigkeit und Schwere der Tat, in dieser Deutlichkeit in der städtischen Gesetzgebung des Reiches bisher unbekannt, erkennen, daß das Reichsmandat auch dem Beispiel der königlichen Gesetzgebung in Frankreich verpflichtet ist. Daß dabei gerade das Edikt Karls VII. aus dem Jahr 1460 in der Diskussion ist, beruht m.E. jedoch eher auf selektiver Quellenauswahl, denn es lassen sich keine besonders engen Berührungspunkte zu dieser (später ja wieder revidierten) Ordnung entdecken.¹⁷³ Rezipiert wurde vor allem der Grundgedanke eines klarer abgestuften Strafkatalogs.

Der Drang zur Systematisierung hielt sich jedoch in engen Grenzen. Anders als im französischen Edikt von 1460 begnügt sich die Maximilianische Verordnung mit einer relativ knappen und summarischen Tatbestandsbeschreibung (*eytel- oder lesterwort und swure bey Gott, seiner heiligsten marter, wunden oder gliedern, der jungfrauen Maria und seinen Heiligen*). Auch in den Vorberatungen war in eher konservativem Sprachgestus lediglich von den ‘Gotsschwüren’ die Rede gewesen. Eine Unterscheidung in der qualitativen Gewichtung des Vergehens wird aber über die Strafen eingeführt. Differenziert wird zwischen Schmähreden *aus bewegter hitz des zorns, aus trunkenheit oder dergleichen zufall* (sic!) einerseits und ‘freventlichen’ Gotteslästerungen auf der anderen Seite. Im Kern ist damit eine Unterscheidung zwischen fahrlässiger oder affektgeleiteter und vorsätzlicher Blasphemie getroffen, ohne daß eine weitere inhaltliche Qualifizierung erfolgt. Der fahrlässige Übelschwörer muß seine Freveltat mit einer Mark lötigen Goldes büßen, die zur Hälfte dem Reich, zur Hälfte der jeweiligen Herrschaft zufällt; wer das nicht zahlen kann, der soll nach Erkenntnis des Gerichts gestraft werden. Frevelhaften Gotteslästerern werden im Gegensatz dazu direkt körperliche Sanktionen angedroht.

Verschiedene Menschengruppen erfahren eine gesonderte Berücksichtigung, so vor allem der freventliche Gotteslästerer von Adel. Beim ersten Vergehen wird er amtsunfähig, erst im Wiederholungsfall soll er ‘am Leib’ gestraft werden. Zugleich mit der standesmäßigen Differenzierung wird hier also zwischen Erst- und Wiederholungstäter unterschieden, auch das eine zukunftsweisende Bestimmung. Zuhörern, die *nit widerreden und strafen oder versweygen und der oberkeit ... nit anbringen*, wird ebenso wie säumigen Amtleuten und Richtern die für die Gotteslästerer bestimmte Strafe angedroht.

Bei Lichte besehen mag der innovatorische Ertrag des Reichsabschiedes bescheiden gewesen sein; er brachte lediglich Ansätze einer Systematisierung der Strafen, die vorausgegangenen städtischen Ordnungen nicht völlig fremd gewesen war. Vielleicht entfaltete er die größte Wirkung auf dem Feld obrigkeitlicher Rhetorik gegen die Verletzung der Ehre des Schöpfers und

¹⁷² Der Text von 1490 (Rechtsquellen, Nr. 185, S. 215f.) wird von SEGALL: Reichspolizeiordnungen, S. 38f. verkürzt zitiert. Wortlaut des Rufes von 1451 im StaatsA BS, Ratsbücher J 1, fol. 190vf.

¹⁷³ Vgl. Ordonnances, Bd. 11, S. 105.

die Provozierung des göttlichen Zornes. Denn erst im Gefolge des Abschiedes wurde es in städtischen und territorialen Verordnungen mehr und mehr üblich, diese Faktoren als Gründe für den Erlass der eigenen Ordnungen anzuführen. Auch kann er (anders vielleicht als weiland bei Ludwig dem Heiligen oder Alfons X.) weniger als Ausdruck herrscherlichen Willens denn als Manifestation einer schon länger andauernden Diskussion der Reichsstände über die Bestrafung der Gotteslästerung angesehen werden. Aber gerade weil der Abschied einen gewissen 'common sense' repräsentierte (zumindest unter den gelehrten Räten vielfach aus städtischem Milieu, denen die Materie nicht fremd war) kam dieser Manifestation der Charakter einer bereitwillig rezipierten und weit ausstrahlenden Initialzündung zu. Mit dem Reichsabschied beginnt gleichsam das 'lange 16. Jahrhundert' bei der Bekämpfung der Gotteslästerung in Norm und Praxis.

3.3.2. Die Ausstrahlungskraft der Reichsgesetzgebung

Der Reichsabschied von 1495/7 markierte keinen Endpunkt, sondern vielmehr den Auftakt für eine rege Gesetzgebungstätigkeit, die von lebhaften Debatten begleitet wurde und in den Bestimmungen der Reichspolizeiordnung (RPO) von 1530 kulminierte. Dabei kam der Blasphemie für die gesamte Reformdebatte eine exemplarische, leitmotivische Bedeutung zu. Nicht von ungefähr folgten die Gotteslästerungsverbote in den einschlägigen Polizeiordnungen des 16. Jahrhunderts in der Regel unmittelbar auf den Eingangsteil. Dadurch wurde die Ernsthaftigkeit des dort annoncierten Bemühens, ein an christlichen Normen orientiertes Gemeinwesen zu schaffen und der Ehre Gottes zu dienen, eindrucksvoll unterstrichen. Bereits auf dem Reichstag zu Augsburg 1500 aber war über die Mißachtung des ausgegangenen Mandates geklagt und dasselbe erneuert worden.¹ Ob derartige Beschwerden den Ausschlag für die Modifikationen des Gesetzes gaben, sei dahingestellt; jedenfalls brachte ein Reichsabschied auf dem Reichstag zu Trier und Köln 1512 einige wichtige Änderungen.² Die Beschreibung des Deliktes erweiterte den bisher auf das Feld der lästerlichen Schwüre beschränkten Tatbestand, wobei diese Begriffsbestimmung deutlich Elemente der klassischen Trias aufnimmt, wie sie sich im pastoraltheologischen Diskurs findet und wie sie schon in der Bambergischen Halsgerichtsordnung von 1507 (die wiederum ausdrücklich an das Reichsmandat von 1495 anschließt) vorgegeben war.³ Die Unterteilung zwischen unbedachten und frevelhaften

¹ Außerdem wurde verordnet, der königliche Fiskal könne anstelle einer säumigen Obrigkeit Gesetzesverstöße ahnden (Sammlung der Reichs-Abschiede, Bd. 1, 2. Teil, S. 81; vgl. LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 28).

² Sammlung der Reichs-Abschiede, Bd. 1, 2. Teil, S. 141f.; vgl. LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 29f. Die wichtigste Passage lautet: ... *ob jemand, von was Würden, Stand oder Wesen der oder die wären, die Eytel= oder Läster=Wort, zu Verachtung Gottes, freventlich und üppiglich gebrauchen würden, also daß er GOTT selbst Lästerungen oder Unehr zulegt, oder seiner Allmächtigkeit Mißbietung oder Verminderung thät, oder GOTT dem Allmächtigen, seiner Mutter Mariä, und seinen Heiligen fluchet, als ob GOTT ein Ding nit vermöcht, oder nicht gerecht wäre, oder Mutter Gottes solches mit ihrem Kind zulegt, oder die lieben Heiligen verachtet, oder bey der Marter, oder Wunden Gottes, seiner Krafft, Macht, und dergleichen freventlich schwüre. So dann solche Gottes=Lästerung ohn Mittel in GOTT geschebe, sollen sie am Leib gestrafft werden. Wo die aber in anderer Gestalt, wie obsteht, sich geschebe, soll die Straff bey einer Markk Golds geschehen.*

³ Bambergische Halsgerichtsordnung, Art. 127, S. 51f.: *Item so einer got zumist, das got nit bequem ist, oder mit seinen wortten got, das jm zuset, abschneydet, der almechtigkeyt gottes widerspricht oder sunst eytel oder lesterwort vnd schnuer bey got, seiner heyligisten marter, wunden oder gliedern, der junckefrauen Marie vnd seinen heyligen thut, soll er (ebenso wie untätige Zuhörer) durch die Amtleute und Richter von ampts wegen angenommen, eingelegt vnd darumb an leyb, leben oder gliedern nach gelegenbeyt vnd gestalt der person vnd der lesterung gestrafft werden. Die Entscheidungsfindung soll den gemeinen Keyserlichen rechten gemess vnd sunderlich nach inhalt königlicher irdnung, so auff gelalten Reychsstag zu Wurms auffgericht (darinnen desshalb die ernsthaft löblich satzung des*

Schmähungen Gottes wird nun fallengelassen (es ist nurmehr von frevelhaften Lästerungen die Rede); an ihre Stelle tritt nun eine solche zwischen einer Lästerung *ohn Mittel in Gott* und der Blasphemie 'in anderer Gestalt', also eine eher 'technische' Unterscheidung zwischen unmittelbarer, direkter und mittelbarer, indirekter Gotteslästerung. Als Strafen werden - wie schon 1495 - im ersteren Fall Leibesstrafen, im zweiten eine hohe Geldstrafe bzw. eine Leibesstrafe als Ersatzstrafe vorgesehen. Auf eine Präzisierung der Strafen wird aber weitgehend verzichtet und den Richtern wird nahegelegt, den Stand der Täter, die Häufigkeit und die Umstände der Tat bei der Urteilsfindung zu berücksichtigen. Das Gebot der Verkündigung des Mandates durch die Pfarrherrn und Prediger an bestimmten hohen Festtagen zeigt den Kampf der Obrigkeit um tatsächliche Durchsetzung ihrer Bestimmungen. Daß die geistlichen Gerichte (nur) für potentielle Lächerer aus dem Kreis des Klerus tätig werden dürfen, muß man als eine Klarstellung in der Hinsicht lesen, daß die weltlichen Gerichte die Hauptverantwortung für die Ahndung in Blasphemiesachen tragen sollen.

Die weitere Entwicklung der Reichsgesetzgebung bis hin zur Reichspolizeiordnung von 1530 bzw. zur Carolina von 1532 ist an dieser Stelle nicht detailliert nachzuzeichnen.⁴ Offenbar gingen vom Unbehagen daran, daß *der Gotteslästerung halben zu gehaltenen Reichstagen oftmals gedacht, beratschlagt und deshalb ordnung fürgenommen, aber wenig angesehen, geachtet noch gehalten worden* (so das Gutachten eines Reichstagsausschusses von 1517)⁵, Impulse für weitere Beratungen und Projekte aus. Durch die fleißigen Tätigkeiten seiner Ausschüsse wurden bereits zum Reichstag von 1521 Entwürfe für eine Reichspolizei- und eine Halsgerichtsordnung gefertigt; die Artikel über die Gotteslästerung sollten weitgehend in die Ordnung von 1530 übernommen werden. Von zentraler Bedeutung erscheint hier die ausdrückliche Erwägung des kleinen Reichstagsausschusses, *gotslesterung und gotschwure, auch ir jedes straff von ainander zu thailen*, also zu einer angemesseneren Differenzierung des Tatbestandes zu gelangen.⁶ Eine 1523 abgefaßte 'Proposition' des Reichsregiments für den Reichstag des Folgejahres macht die Stoßrichtung dieser Differenzierung noch deutlicher. Die überaus harte Strafanndrohung von einer Mark Goldes für Gottesschwüre, so heißt es dort, habe die paradoxe Wirkung, daß das Mandat überhaupt nicht vollzogen werde. Statt dessen plädiert der Text für eine 'mittlere' Buße für Schwüre und Flüche. Nach jeder Übertretung soll der Missetäter öffentlich niederknien und ein Vaterunser beten; versäumt er das, so soll er für jeden Schwur einen Kreuzer büßen.⁷

Keyser Justinianus angezogen wird), erfolgen.- Die Carolina von 1532 (Art. 106, S. 57f.) folgt weitgehend dem Text der 'Bambergensis', faßt allerdings den Tatbestand knapper, indem sie die Schwüre nicht mehr erwähnt, und verweist auf den Inhalt besonderer Artikel *vnserer Reichsordnung*, spricht der RPO von 1530, statt auf das Reichsmandat von 1495 als Entscheidungsgrundlage.- Auf die naheliegende und in der Rechtsgeschichte häufig traktierte Frage nach der Rolle des Bamberger Hofmeisters und nachmaligen Mitglieds des Reichsregiments Johann von Schwarzenberg (†1528) beim Zustandekommen CCB, CCC und der RPO von 1530 will ich hier nicht näher eingehen; vgl. emphatisch seine Rolle betonend z.B. SEGALL: Reichspolizeiordnungen, S. 56ff., skeptisch neuerdings dagegen TRUSEN: Strafprozeß und Rezeption, S. 92ff.

⁴ Vgl. dazu LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 32ff.; SEGALL: Reichspolizeiordnungen, S. 43ff.

⁵ SEGALL: Reichspolizeiordnungen, S. 44; LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 33 Anm. 109 (dort Hinweise auf ähnliche Stellungnahmen) datiert das Gutachten jedoch auf 1521.

⁶ SEGALL: Reichspolizeiordnungen, S. 54f.

⁷ Ebd. S. 83f.: *Dieweil aber zu besorgen, daß großer Straf solich gemeyns volkes nicht vollzogen, wie das als zu vorigen Reichsordnungen auf die gotschwüre ein Marck golts gesetzt, an inpringung derselben buß großer Mangel und gar kein vollenziehung befunden worden, ist deshalb guter maynung bedacht, das itzo anfenglich auf die gotschwüre und fluch vil eyn mittler buß gesetzt werden solle. Und also als oft eyn Burger, Handwerker etc. einen thut und nicht von Stund an offentlich an der Stat, da der Schwur oder fluch bescheen, auf bede knyge auf der erden kniet und eyn pater noster spricht, wann eyner solichs nit thette, soll der yeder als offt er bei sollichem guts schwüre oder fluch getan, eyn Greytzer oder soniel pfennig als eyn Creutzer gilt bezalen.* Das Geld soll zum gemeinen Nutzen der jeweiligen Gemeinde verwandt werden, besonders bestimmte *Insammler* sollen eine Belohnung erhalten.

Die Bestimmungen über die Gotteslästerung in der Reichspolizeiordnung (RPO), die schließlich im Herbst 1530 auf dem Reichstag zu Augsburg verabschiedet wurden, waren im Kern also schon seit einigen Jahren vorbereitet.⁸ Sie übertrafen an Umfang und Systematik alle bisher (im Reich) geltenden Gesetze und sollten so bald nicht übertroffen werden.⁹ Im wesentlichen sind es zwei Tatbestände, die nun einander gegenübergestellt wurden, nämlich die unmittelbare, vorsätzliche Gotteslästerung auf der einen und die Gottesschwüre und Flüche auf der anderen Seite. Bei der Gotteslästerung *ohn Mittel in oder wider GOTT* wird die Definition der ‘Bambergensis’ aufgegriffen, die schon in der Reichsordnung von 1512 anklang (Art. I).¹⁰ Hier sollte ein abgestufter Sanktionskatalog greifen, der beim ersten Mal 14 Tage Turmhaft bei Wasser und Brot, beim zweiten Mal eine Vermögensstrafe und beim dritten Mal eine peinliche Lebens- oder Leibstrafe vorsah; im Notfall sollte zumindestens Ehrlosigkeit die Folge sein (Art. I,5). Ganz auf der Linie der ‘Proposition’ von 1523 wurde also zunächst auf eine härtere Bestrafung völlig verzichtet, um die Normen praxistauglicher zu machen, wobei die RPO hier in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der zwei Jahre später ausgefertigten peinlichen Halsgerichtsordnung Karls V. steht.¹¹ Schwüre und Flüche demgegenüber, ausdrücklich als Ursachen für göttliche Plagen apostrophiert, sollten ‘je nach Gestalt und Gelegenheit der Überfahung’ mit Haft- oder Geldstrafen geahndet werden (Art. IV), wobei die regionalen Obrigkeiten durchaus härtere Strafbestimmungen in Geltung setzen konnten.¹² Gleichsam zwischen diesen beiden Polen wurde als eigener Objektbereich (Art. II) die vorsätzliche Lästerung Marias (die ja bereits ausdrücklich angesprochen wurde) sowie der Heiligen noch einmal eindeutig hervorgehoben und mit nicht weiter präzisierten Sanktionen gegen Leib und Gut belegt.

Besonderen Nachdruck legten die Verfasser und Redaktoren auf die Disziplinierung der Zuhörer und Amtleute (Art. I,2-4). Nach einer Gotteslästerung vor mindestens zwei Zeugen sollte jeder dieser Zuhörer binnen acht Tagen verpflichtet sein, der Obrigkeit die Tat samt Angaben über andere Zeugen ‘anzubringen’. Säumige Zuhörer sollen ebenso hart an Leib oder Gut gestraft werden wie Amtleute und Richter, die *um Geschenke, Gaab oder Gunst* wissentlich eine blasphemische Äußerung nicht bestrafen. Der kaiserliche Fiscal soll gegen derart korrupte Amtsinhaber ebenso prozedieren wie gegen Gotteslästerer, die von ihren Obrigkeiten nicht zur Rechenschaft gezogen würden. Zwei soziale Gruppen werden im Text mit besonderen Bestimmungen bedacht, der Adel (Art. V) und die Lands- und Kriegsknechte (Art. VI). Was die

⁸ Vgl. zum Gang der Beratungen und dem historischen Hintergrund neben SEGALL jetzt HÄRTER: Policeygesetzgebung, S. 73ff. (mit weiterführender Literatur).

⁹ Sammlung der Reichs-Abschiede Bd. 1, 2. Teil, S. 333-336, Art. I-VII.; vgl. SEGALL: Reichspolizeiordnungen, S. 144ff.; LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 40-42 mit einer nützlichen Übersicht.

¹⁰ Sammlung der Reichs-Abschiede, Bd. 1, 2. Teil, S. 333f.: Bestraft wird, wer *hinfiuro GOTT zumessen wird, das seiner Göttlichen Majestät und Gewalt nicht bequem* (angemessen, G.S.), *oder mit seinen Worten dasjenig, so GOTT zusteht, abschneiden wolt, als ob GOTT ein Ding nicht vermöcht, oder nicht gerecht wäre, GOTT seine Heilige Menschheit oder darin fluchet, oder sonst dergleichen freventliche verächtliche Läster=Wort, ohn Mittel, in oder wider GOTT, sein allerheilgste Menschheit, oder das göttliche Sacrament des Altars, oder Läster=Wort ohn Mittel wider die Mutter Christi Unsers Seligmachers redet.*

¹¹ Dort wurde im Art. 106 zwar ausdrücklich Bezug auf die RPO genommen, zunächst jedoch für denjenigen, der *got zumisst, das got nit bequem ist, oder got mit seinen Wortenn (widerspricht), das jme zusteet, abschneidet, der allmechtigkeite gottes, sein heilige Mutter ... schendet*, Strafen an Leib, Leben und Gliedern vorsieht (Carolina, S. 57).

¹² Sammlung der Reichs-Abschiede, Bd. 1, 2. Teil, S. 335: *Und nachdem dieser Zeit gemein, daß viel Leut bey der Krafft und Macht Gottes, dem Leib, Glieder, Wunden, Tod, Marter, und Sacrament Unsers lieben HERren JESu Christi oft leichtfertiglich, freventlich und bößlich schwören, oder übel Ding fluchen, und höchlich zu fürchten ist, daß darum GOTT der Allmächtig auch mannigfaltige Plag, die man dieser Zeit öffentlich befindet, über Land und Leut geben lasset, nachdem seinen Namen niemand unnutzlich oder eitel nehmen oder brauchen soll...*

Grafen, Herren und Adligen samt ihres Anhangs betreffe, gebührten ihnen Gottesschwüre und Flüche *viel weniger denn mindern Personen*. Allerdings verlangt die RPO von diesen Ständen nicht mehr als eine Selbstverpflichtung, sich dieser Untugenden zu enthalten und bei Gefolgsleuten, Gesinde und Familien auf ihre Abschaffung zu dringen. Waren im Entwurf von 1524 selbst für Fürsten Geldbußen vorgesehen, so verzichtet die RPO in diesem Punkt gänzlich auf konkrete Sanktionen.¹³ Auch die Bestimmungen über die Landsknechte kreisen um das Fluchen und Schwören. In den einschlägigen Artikelbriefen bestehe insofern eine empfindliche Lücke, so der Text der RPO, als diese sehr wohl das Verbot von Gotteslästerungen enthielten (und gelegentlich auch Söldner deswegen gestraft würden), jedoch keine Ausführungen über Flüche und Schwüre.¹⁴ Eine entsprechende Geldbuße solle den Landsknechten jedoch künftig abverlangt und gleich vom Lohn abgezogen werden. Die einschlägige Passage der RPO schließt (Art. VII) mit der Mahnung an die Pfarrherrn, *alle Sonntag vor den gemeldten Gottslästerungen und Schwüren fleißig (zu) warnen* und durch gemeinsame Gebete den Zorn Gottes abzuwenden.

Die Ausstrahlungskraft der RPO läßt sich nicht zuletzt am schon bald artikulierten Bedürfnis nach Erweiterung und Überarbeitung ablesen.¹⁵ Überarbeitete Fassungen wurden schließlich auf den Reichstagen von Augsburg 1548 und von Frankfurt 1577 verabschiedet. Wie für andere Rechtsmaterien auch, so fielen die Bestimmungen über Gotteslästerung in der RPO von 1548 durch redaktionelle Überarbeitungen etwas kürzer aus, ohne wesentliche Änderungen zu bringen.¹⁶ Unmittelbare Gotteslästerung auf der einen, Schwüre und Flüche auf der anderen Seite treten nun, gemessen an der Härte der Sanktionen, stärker auseinander. Erstere soll nun direkt, ohne vorherige Haft- oder Geldstrafe, *am Leben oder mit Benehmung etlicher Glieder* gestraft werden. Schwörer und Flucher dagegen sollten *anfänglich in der Güte, freundlich gebeten und ermahnet werden/ davon abzustehen/ und sich deß hinfüro zu enthalten/ damit nicht noth sey, solch an die Obrigkeit zu gelangen*. Erst wenn dies erfolglos bliebe, sollten Anzeige und Verurteilung zu Haftstrafe oder Geldbuße folgen. Auch bei der Lästerung Marias oder der Heiligen sollte eine freundliche Ermahnung potentiellen Strafen vorausgehen. Die zuvor propagierte Linie einer relativ milden, aber praktikablen Bestrafung wurde also aufgegeben oder doch jedenfalls modifiziert; einer Verschärfung der Bestimmungen gegen schwere Gotteslästerungen stand eine Milderung im Bereich der leichteren Gottesschwüre gegenüber. Indem die breite Masse von 'Bagatelldelikten' von einem Kern schwerer Lästerungen abgetrennt wurde, sollte dieser Kern umso entschiedener sanktioniert werden.¹⁷ Die RPO von 1577¹⁸ übernahm diese wie alle anderen Passagen zur Gotteslästerung fast wortwörtlich.

Es wurde bereits angesprochen, daß die Reichsgesetzgebung keineswegs als von 'oben' initiiertes Impuls verstanden werden darf, sondern eher den Kristallisationspunkt einer von den verschiedenen Ständen vorangetriebenen Reformdebatte darstellte. Auch die Ausstrahlungskraft der besprochenen Blasphemie-Gesetzgebung darf deswegen nicht nach dem Muster eines einseitigen Ursache-Wirkung-Verhältnisses gedacht werden. Die Obrigkeiten und ihre gelehrten

¹³ SEGALL: Reichspolizeiordnungen, S. 84.

¹⁴ In diesem Punkt ist die Paraphrase bei LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 41 nicht korrekt.

¹⁵ Zur weiteren Entwicklungsgeschichte SEGALL: Reichspolizeiordnungen, S. 94ff.

¹⁶ Vgl. Sammlung der Reichs-Abschiede, Bd. 1 Teil 2, S. 589-591.

¹⁷ Vgl. für andere, weniger gewichtige Änderungen gegenüber dem Text von 1530 (z.B. für die geringfügig verbindlichere Selbstverpflichtung des Adels, die praktisch keine Auswirkungen gehabt haben dürfte) LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 76ff.

¹⁸ Sammlung der Reichs-Abschiede, Bd. 2, Teil 3, S. 380-382.

Räte wirkten entscheidend an der Schaffung reichsweit verbindlicher Normen in Sachen Gotteslästerung mit und nahmen zugleich bereitwillig die geschaffenen Normen zum Anlaß und zum Vorbild, eigene Bemühungen zu verstärken. Schon der Reichsabschied von 1495, der noch keine ausgearbeiteten Bestimmungen gegen Gotteslästerer enthält, fand sein Echo in etlichen territorialen Normen. Bereits die Landesordnung des Markgrafen Christoph von Baden vom 21. September 1495 fordert im Zusammenhang mit der Regulierung des Spiels und des Müßiggangs die harte Bestrafung der Gotteslästerer.¹⁹ Keine zwei Monate später, am 11. November, erwähnt die erste Württembergische Landesverordnung die Gotteslästerung als eine üble Folge des Zutrinkens und bestimmt, jenes solle *hertiglich wie die gottslesterung gestrafft* werden.²⁰ In den bayerischen Territorien entstanden die ersten ausgearbeiteten Gotteslästerungsmandate erst 1500/1, vielleicht wiederum durch den Impuls eines Reichsabschiedes ausgelöst.²¹

Verlieren wir uns nicht darin, das Wechselverhältnis zwischen Reichsebene und Landesgesetzgebung im einzelnen weiterzuverfolgen. Karl Härter hat das Anschwellen der Normenproduktion in dieser Epoche, das Einsetzen der zuvor äußerst spärlichen Polizeigesetzgebung nach 1495, die langsame Vermehrung dieser Ordnungen nach 1521 bzw. 1530 und ihren Höhepunkt in der zweiten Jahrhunderthälfte nach 1548 beobachtet.²² Was für die Polizeiordnungen im allgemeinen zutrifft, gibt auch für die Blasphemiegesetzgebung ein brauchbares Muster ab. Natürlich haben die sehr unterschiedlichen politischen und religiösen Schicksale der einzelnen Gebiete einen sehr entscheidenden Einfluß auf die Ausprägung dieser Muster. Nehmen wir nur die kleine Grafschaft Hohenlohe: Dort wurde 1497 das erste Mandat gegen die Blasphemie erlassen. 1526 und 1528 folgten während einer strikt antireformatorischen Phase die nächsten gesetzlichen Bestimmungen in dieser Richtung. Nach Hinwendung zum Luthertum in den 1540er Jahren und der konfessionellen Absicherung durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 folgten 1556 bzw. 1558 eine Polizeiordnung mit eigenen Artikeln gegen Gotteslästerung, die 1583 verschärft und 1588 wiederum bestätigt wurden.²³

Wie genau tönte das 'Echo' der Reichspolizeiordnungen? Auch hier existierten vielfältige Reaktionsmuster. So konnte die jeweilige Obrigkeit tatsächlich die entsprechende Reichsbestimmung vollständig oder teilweise wiederholen, wie es ein Ausschreiben des Kurfürsten Johann von Sachsen zur Erhaltung christlicher Zucht vom 6. Juni 1531 tut oder - seltsamerweise mit dem Text der RPO von 1530! - die Polizei- und Landesordnung des Erzstiftes Köln von 1596.²⁴ Die 'Reformation und Ordnung des Erzstifts Bremen' übernimmt passagenweise den Text der RPO von 1577, schließt aber schnell mit dem summarischen Verweis

¹⁹ CARLEBACH: Badische Rechtsgeschichte, Bd. 1, Nr. 5, Art. 11, S. 103: *Sonderlich so wollen wir, daß alle gotslesterer, die bei Gotts oder seiner lieben Heiligen namen, gliedern, oder sunst schwüren oder in andere wege Got unserm schöpfer unebre theten, auch alle, die zu der unebe sitzen, und darzu alle diehenen, die dieselben leute wissentlich bausten, usbielten oder zusamen trieben, und alle, die einander zutrinken, von unsern amptleuten hartiglich gestrafft und in unsern stetten, dörfen oder landt gar nit geduldet werden.*

²⁰ Vollständige Sammlung der württembergischen Gesetze, Nr. 4, S. 8; jetzt in: 1495: Württemberg wird Herzogtum, Dok. Nr. 24, S. 110.

²¹ LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 43ff.

²² HÄRTER: Entwicklung und Funktion, S. 135f.

²³ EKO, Bd. 15, S. 82; Nr. 6, S. 84; Nr. 13, S. 137ff.; Nr. 33, S. 533ff.; Nr. 43, S. 579.

²⁴ EKO, Bd. 1, Nr. 6, hier S. 179f. (vgl. auch den modifizierten Passus in der kurfürstlich-sächsischen Polizeiordnung von 1556, ebd. S. 228f. und zum Vergleich die Bestimmung der Landesordnung des Herzogtums Sachsen von 1555, ebd. S. 342); StaatsA Münster 13 P 4 (Des Ertzstifts Cölln Pollicey und Lands-Ordnung, Münster [Lambert Raeßfeldt] 1596, S. 1-5).

den Inhalt der *mehr erwehnten key. policeyordnung*.²⁵ Manchmal begnügten sich die Obrigkeiten mit einem derartigen Rekurs.²⁶ Andere Verordnungen geben weder explizit noch durch den Wortlaut ihrer Bestimmungen ihre Anlehnung an die Reichsgesetzgebung zu erkennen, was auf größere Autonomie hindeuten kann, aber nicht muß. Die (wohl erste) Kurpfälzische Polizeiordnung von 1546 und ihre Nachfolgerin aus dem Jahr 1562 verdammen wortreich das *grausam gotteslestern, unehren, fluchen und schwern*, mit dem *unser schöpfer und erlöser dickermals zum höchsten gelestert und geschmecht* werden, benennt jedoch keine konkreten Strafen.²⁷ Auch die ‘Zucht- und Polizeiordnung’ des Fräuleins Maria von Jever aus der Mitte des 16. Jahrhunderts beschränkt sich für den Bereich der Gotteslästerung auf die knappe Einschärfung des biblischen Gebotes.²⁸ Manche Ordnungen schließlich haben sich völlig von reichsrechtlichen Vorbildern emanzipiert. Besonders eigenwillig ist z.B. die Braunschweigische Polizeiordnung Herzog Christians von 1618 gestaltet: Sie beschränkt sich ausschließlich auf Schwören und Fluchen und deren Sanktionierung mit Geld- oder Haftstrafen. Sie setzt weiterhin insofern einen originellen Akzent, als im Kapitel über Gotteslästerung weiterhin die Zauberei, das Segnen und Böten sowie die Wahrsagerei abgehandelt wird.²⁹

Das unterschiedliche Vorgehen in Teilgebieten eines Landes, die zeitweilig von verschiedenen Herrschern regiert wurden, verdeutlicht die weiten Spielräume in der Gestaltung territorialer und regionaler Gotteslästerungs-Mandate. Während im Landgebot von Bayern-München vom November 1500 das Reichsmandat gegen die Gotteslästerung von 1495/7, freilich mit Ergänzungen, inkorporiert wurde, erließ Herzog Georg von Bayern-Landshut im Folgejahr eine Landesordnung mit einem völlig eigenständigen Passus gegen Fluchen und Schwören.³⁰ Vergleichbar sind die Akzentunterschiede in den Polizeiordnungen der geteilten Grafschaft Hohenlohe in den 1550er Jahren. Die im Januar 1556 für die Waldenburger Herrschaft ausgegangene Polizeiordnung differenzierte nicht zwischen unterschiedlichen Schweregraden von Gotteslästerung und war in ihrem abgestuften Strafkatalog vergleichsweise mild.³¹ Das

²⁵ EKO, Bd. 7,1, Nr. 2, S. 19f.- Die Polizeiordnung von Jülich-Cleve-Berg vom Dezember 1534 rekurriert, was das gotteslästerliche Schwören und Fluchen angeht, summarisch auf die RPO (Gesetze und Verordnungen Herzogthum Cleve, Nr. 39, S. 87). Ihre Nachfolgerin aus dem Jahr 1554 orientiert sich in den Bestimmungen gegen die *Gotteslesterer, Blasphemi oder Hoensprecher* explizit an der neuen RPO von 1548, schreibt deren Text jedoch zum Teil aus (vgl. ebd. Nr. 51, S. 121; StaatsA Münster 13 P 4: Policy-Ordnung des durchleuchtigen ... Fürsten ... Herrn Wilhelms Hertzogen zu Guelich/ Kleve und Berg/ Graven zu der Marck und Ravensberg... Itzo auff's new ... in truck verfertigt, Düsseldorf 1609).- Die Polizeiordnung des Grafen Simon VI. zur Lippe von 1583 (StaatsA Detmold D 71, Nr. 105, Art. 4, fol. 3rf.) wendet sich gegen leichfertiges und bösliches Schwören und Fluchen sowie andere Gotteslästerungen und droht den Übertretern Geldbußen, Haft oder Strafe nach den RPO'en an; auch diejenige von 1620 (Landes=Verordnungen Lippe, Num. 14, S. 359f.) verhehlt ihren Bezug zur Reichsgesetzgebung nicht.

²⁶ So in den Kursächsische Konstitutionen (SEGALL: Reichspolizeiordnungen, S. 104).

²⁷ EKO, Bd. 14, Nr. 4, S. 103; Nr. 26, S. 267f. Immerhin folgt 1570 eine sehr konkrete Ausführungsbestimmung, um der Ordnung Nachdruck zu verleihen. In allen Gemeinden sollen unter den ehrbaren Personen vier bis acht Aufseher von den Amtleuten bestimmt werden, die ihnen die *verprecher und ubertreter* der Bestimmungen über Gotteslästerung, Völlerei und Sonntagsheligung anzeigen und auch besondere Bußregister anlegen sollen (ebd. Nr. 44, S. 437, 440).

²⁸ *Nemant schole Godes wort unnuthyken bruken myt flockende, swerende, iffte enen andern to vermaldyende* (EKO, Bd. 7,2,1, S. 1220).

²⁹ Policy-Ordnung Herrn Hertzog Christians zu Braunschweig und Lüneburg, 4.Kap., S. 11-13.

³⁰ LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 46ff.

³¹ EKO, Bd. 14, Nr. 6, S. 84: *Welcher hinfuro, er sey frembd oder haimisch, mann oder frawen, jung oder alt, niemants alhie aufgenomen, bei Gottes craft, macht, almechtigkait oder bei unsers lieben herren und erlösers Jesu Christi sacrament, marter, leiden, wunden, flaisch, blüitt und dergleichen, welcher auch Gott, den Almechtigen oder sein heylig's wort, das hochwürdig sacrament desß leibs und blüits unsers herren Jesu Christi, dergleichen den tauf, die auferwelte, gebenedeite junkfrawen Maria, auch die heyligen Gottes lestern, schenden oder verachten wurden*, kommt beim ersten Mal vier Tage bei Wasser und Brot in den Turm, beim zweiten Mal acht Tage

zweieinhalb Jahre später ausgestellte Pedant für die Neuenburger Herrschaft war wesentlich ausführlicher und enger am Wortlaut der RPO orientiert, setzte aber bei der Behandlung der bösen Schwüre und Flüche durchaus eigene Akzente.³²

Sehr variabel sind auch die möglichen Wandlungen der Gesetzgebung. In Bayern orientierten sich die wegweisenden Bestimmungen der Landesordnung von 1516 an den Regelungen des Reichsabschiedes von 1512. Auch folgen in mehr oder weniger knappem Abstand auf die jeweiligen RPO'en (nämlich 1533, 1553 und 1578) erneuerte Landesordnungen, zum Teil mit ausdrücklichen Verweisen auf die Reichsordnungen. Dabei bleibt aber inhaltlich für den Bereich der Gotteslästerung die Ordnung von 1516 weiter bestimmend.³³ Ein Entwurf des Hofrates von 1552 hatte durchaus eine engere Anlehnung an die aktuellen reichsrechtlichen Bestimmungen zur Gotteslästerung durchsetzen wollen, war aber am Widerstand der Landstände gescheitert. Vor allem die ausführlichen Regelungen zur Anzeigepflicht waren bei den Vertretern der gemeinen Landschaft auf Ablehnung gestoßen, die im übrigen ihr Beharren auf der alten Ordnung damit begründeten, die Ausrottung des Lasters der Gotteslästerung sei nicht aus einem Mangel der 'Constitution' gescheitert, sondern an der Nachlässigkeit der Amtleute.³⁴ Auch in Württemberg bildete die Reichsordnung von 1512 für die zentralen Blasphemie-Passagen der zweiten Landesordnung vom April 1515 die entscheidende Vorlage, wobei die Strafbestimmungen durchaus differierten.³⁵ Die Blasphemie-Artikel der Landesordnungen Nr.4 (von 1536) und Nr.5 (von 1552) beschreiten gegenüber den Reichspolizeiordnungen eigene Wege und behandeln unter dem Rubrum 'Von den Gotteslesterer' ausdrücklich nur die Schwörer und Flucher.³⁶ Erst die sechste Landesordnung von 1567 und ihre Nachfolgerin von 1621 orientierten sich enger am Wortlaut der RPO und führt z.B. die peinlich zu strafende 'unmittelbare' Gotteslästerung in ihren Deliktkatalog ein.³⁷

Die Wucht der normativen Offensive gegen die Blasphemie wird erst dann in vollem Umfang sichtbar, wenn man sich nicht auf die Ebene der kleineren und größeren Territorien beschränkt, sondern die kleineren Einheiten, die Städte und Dörfer, mit einbezieht. Wenn Bürgermeister und Räte von Heilbronn im Januar 1503 die Gotteslästerung mit Rekurs auf geistliche und kaiserliche Rechte verbieten, dann wird damit eindeutig der Impuls der Reichsebene aufgenommen.³⁸ Auch Städte mit eigener Tradition im Kampf gegen die Blasphemie wie Überlingen sahen sich gehalten, ihre Normen enger an die RPO'en anzulehnen.³⁹ Umgekehrt konnte sich im Gefolge der intensivierten Kampagne gegen die Gotteslästerung eine eigene städtische Tradition erst etablieren. Es ist sicherlich kein Zufall, daß in Braunschweig eine städtische Bestimmung gegen Blasphemie zuerst im neuen, gegenüber dem 15. Jahrhundert stark veränderten 'Echteding' von August 1532 auftaucht; ein expliziter Bezug zur RPO findet sich jedoch nicht, und die Strafe der

und beim dritten Mal soll er *für recht gestellt* und nach seinem Verschulden gestraft werden.

³² Ebd. Nr. 13, hier S. 138f.

³³ LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 51ff., 79ff. und 92ff.

³⁴ Ebd. S. 80f.

³⁵ Sammlung der württembergischen Gesetze, Bd. 12, Nr. 6, S. 18f.

³⁶ Ebd. Nr. 21, hier S. 86f.; Nr. 48, S. 197f.

³⁷ Ebd. Nr. 81, S. 344 (nicht abgedruckt, sondern lediglich Verweis auf spätere Fassung) und Nr. 214, S. 839-842.

³⁸ Urkundenbuch Heilbronn, S. 39f.

³⁹ Oberrheinische Stadtrechte Überlingen, S. 454f. zum Jahr 1555 - vielleicht war in der damaligen Situation der Rekurs auf die RPO nicht ganz freiwillig?

‘Verfestung’ folgt spezifisch Braunschweiger Traditionen.⁴⁰ Auch 1573 behielt die Polizeordnung ihre eigene Diktion und Pönaltradition bei.⁴¹

Natürlich waren es nicht nur die unabhängigen Reichs- und großen Landstädte, die entsprechende Statuten hervorbrachten. Polizeordnungen für Landstädte wie die für das sächsische Eisenberg aus dem Jahr 1563⁴² enthielten eigene Passus gegen Blasphemiker und konnten sich wiederum auf die territorialen Landesordnungen berufen. In den Weistümern und Dorfordnungen auf dem Land nehmen Blasphemie-Verbote in dieser Zeit zu.⁴³ In den Städten war nicht nur die städtische Ratsgerichtsbarkeit für die Gotteslästerer zuständig, sondern auch die korporative Frevelgerichtsbarkeit der Zünfte blieb zur Ahndung kleinerer Schwüre und Flüche verpflichtet.⁴⁴ Mit der Sondergruppe der Landsknechte beschäftigte sich sogar, wie gesehen, ein eigener Abschnitt der RPO, um neben der schweren Gotteslästerung auch die leichtfertigen Schwüre und Flüche unter Strafe zu stellen. In den Artikelsbriefen der Kriegersleute und Söldner wie schon in den vorausgegangenen Feldordnungen des 15. Jahrhunderts bildete das Verbot böser Schwüre und Lästerungen jedenfalls einen festen Bestandteil.⁴⁵ Daß die Ordnungen und Artikel der aufständischen Bauern im Jahr 1525 häufig Verbote von unziemlichem Spiel, Zutrinken und vor allem Gotteslästerung enthalten, mag ein - allerdings durch reformatorischen Eifer verstärktes - Echo auf diese Artikelsbriefe darstellen. Beide orientieren sich unverkennbar an den bekannten obrigkeitlichen Normen.⁴⁶

⁴⁰ *Van goddeslesteringe. Dewile goddeslesterynge vnchristlick is, kan men der nicht vorduelden, vnd will dejennen so goddes wordth lesteren, erstmball guedlicken vormanen daran afftostande: whur denne neyne vormanyng by denßueluen wolde helpen, schuellen se, whur se des ouerwunnen, vth der stadth voruesteth werden.* (Urkundenbuch Braunschweig, Bd. 1, Nr. 139, Art. 1, S. 326).

⁴¹ Ebd. Nr. 158, Art. III S. 405 bzw. Art. IV S. 406.

⁴² EKO, Bd. 1, S. 561.

⁴³ Z.B. Weistümer, T. 1, S. 782; T. 3, S. 272; T. 5, S. 349f. u. 646. Österreichische Weistümer, Bd. 2,1, S. 22; Bd. 6, S. 233f.; Bd. 9, S. 253f.

⁴⁴ Oberrheinische Stadtrechte Überlingen, Nr. 22, Art. 144, S. 96; vgl. die Ordnung des Spitals zu Überlingen aus dem Jahr 1532 (ebd. Nr. 54, S. 370 bzw. S. 380), die ebenfalls Fluchen und lästerliche Schwüre verbietet. In Schlettstadt sollte der Übelschwörer der Schützenbruderschaft ein Pfund Wachs bessern (Schlettstadter Stadtrechte, S. 492).- Zum Ausschluß der Übelschwörer von städtischen Almosen Aktensammlung Zürcher Reformation, Nr. 132, S. 30 (September 1520).

⁴⁵ Ein frühes Schwörverbot weist die Heeresordnung für den Zug gegen die Hussiten im Jahr 1427 auf (Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Sigmund, 3. Abtl., Nr. 31, S. 36, Art. 9; vgl. BECK: Die ältesten Artikelsbriefe, S. 16). Danach findet sich ein entsprechendes Verbot im Soldvertrag zwischen der Stadt Nürnberg und geworbenen Schweizern im April 1450 (BECK: Die ältesten Artikelsbriefe, S. 41) und in einer ganzen Reihe von Feldordnungen um 1500 (ebd. S. 55, 62, 64, 69). meist in Verbindung mit Frauenschändung und Kirchenraub, also anderen Delikten, die der Truppe zur Unehre gereichen und den Zorn Gottes provozieren können. 1507 ist erstmals die Anzeigepflicht für Gotteslästerer formuliert (ebd. S. 79f., vgl. 83). Im ‘klassischen’ Artikelsbrief des Schwäbischen Bundes vom Herbst 1519 wird dann formuliert: *Item Es sol kainer fräuenlich oder vermessenlich gott lesteren oder bej got sweren, wo Es ainer oder mer täten vnd got also lessterten die sollen an leib vnd guet gestrafft werden vnd ain yeder mag denselben gotzlesterer oder swerer anzuigen, alsdann sol der Profos mit jnen handlen, nach laut der kriegsrecht* (ebd. S. 100).

⁴⁶ Vgl. den Entwurf zur Bundesordnung der Bauern in Oberschwaben vom 6. März 1525 (Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Nr. 50, Art. 15, S. 195): *Item unzimlich Spiel, Zutrinken und Gotzlestrung sol ernstlich abgestellt sein und die Ubertreter nach Gelegenheit nit ungestrafft bliben.* Praktisch identisch die Allgäuer Bundesordnung vom 7. März (ebd. Nr. 51, Art. 12, S. 197). Weiterhin die Feldordnung der Fränkischen Bauern (ebd. Nr. 110, S. 348) und die Artikel der Frankfurter Gemeinde (ebd. Nr. 150, Art. 35, S. 460) vom April; Ein Mandat der Württemberger Bauern vom 27. April (ebd. Nr. 139, S. 425) verkündete: *Zum 2. hat Gott gebotten, das mir sein beligen Namen, das ist sein Mechtikeit, Glori und Er nit sol injurieren, schmeben und unniß bruchen, verbiten mirs uf Hoest alle Gotzlesterin, und welcher ein Ubertreter funda wurde, sel gestrafft werden sinder alle Gnad.* Und in der Kriegsordnung der Bauern am Rhein vom 10. Mai (ebd. Nr. 145, Art. 17, S. 443) hieß es: *Gotteslesterung, groß Schwur, unordenlich und uberflussig Trinken soll man meiden; auch nit unfreuntlich Spielen und sonderlichen ganz nit mumschantzen bei Straff Leibs und Lebens.*- Vgl. insgesamt zu den Artikelsbriefen BAUMANN: Landsknechte, S. 79ff. (S. 82 zum Gotteslästerungsverbot).

Daß schließlich und endlich auch die Erwähnung des Adels in den RPO'en keinesfalls nur einer bloßen Konvention folgt, legen die zahlreichen frühneuzeitlichen Hofordnungen nahe.⁴⁷ Sicherlich legen sie zunächst das Schwergewicht auf Ahndung des Schwörens und Fluchens beim 'gemeinen' Hofgesinde. Nicht wenige Texte aber betonen, daß alle Angehörigen des Hofes mit dem Blasphemie-Verbot angesprochen sind. Die Ernsthaftigkeit derartiger Beteuerungen wird durch die Differenzierung standesadäquater Strafen unterstrichen. Die naheliegendste Lösung wählten Herzog Christoph von Württemberg 1549 ebenso wie Herzog Johann Friedrich von Pommern 1575: Wer nach freundlichen Mahnungen nicht vom Gotteslästern Abstand nimmt, soll vom Hof gewiesen werden. Nach der undatierten Hofordnung Herzog Christophs von Mecklenburg (ähnlich hält es die Hofordnung Fürst Johanns IV. von Anhalt von 1546) zahlt ein adliger Lästler einen Schilling, ein 'gemeiner' Blasphemiker dagegen sechs Pfennig, wobei auch Leib- oder Gefängnisstrafen zum Zuge kommen können; im Wiederholungsfall wird ebenfalls Hofverweis angedroht. Besonders ausführlich nimmt sich die Hofordnung des Landgrafen Wilhelm IV. von Hessen aus dem Jahr 1570 der Gotteslästerung an: Adlige sollen zwei Albus, das sonstige Gesinde einen Albus in eine besondere 'Büchse' geben. Wer sich weigert, soll vom Marschall während der folgenden Mahlzeit *den andern zum Spectacel und Abscheu* in einen Maulkorb geschlossen werden. Der Burggraf soll zudem jeden Sonnabend von Tisch zu Tisch gehen und fragen, ob jemand in dieser Sache bußfällig geworden ist. Auf die ständischen Grenzen fürstlicher Strafgewalt verweist endlich die Hofordnung des Markgrafen Johann von Küstrin 1561, die zwar jedem die Gotteslästerung untersagt, dem Hofmarschall aber explizit nur die Bestrafung von *knechten oder gemeinen Leuten* zur Auflage macht.⁴⁸

3.3.3. Konfessionelle Unterschiede und christlicher Gleichklang

Den Einschnitt des Reichsabschiedes von 1495 zu betonen bedeutet gleichzeitig, die Bedeutung der Reformation als *Movens* für den Kampf gegen die Gotteslästerung zurückzustufen. Dennoch sind konfessionelle Unterschiede in Intensität und Ausprägung dieses Kampfes zu erwarten. Beginnen wir die Analyse wiederum auf der Reichsebene, wo sich in den Normen nur ein schwacher Widerhall des konfessionellen Gegensatzes findet. Die Polizeigesetzgebung mußte ja in dieser Hinsicht, wollte sie erfolgreich sein, einen weitgehenden Konsens der verschiedenen Glaubensrichtungen formulieren. Es mag sein, daß dieser Gesichtspunkt für die Redaktoren der ersten RPO ausschlaggebend war, als sie die ursprünglich vorgesehene Strafe für Gottesschwüre (Niederknien und ein Vaterunser beten) durch Turm- oder Geldbuße ersetzten.⁴⁹ Eine Frucht der religiösen Auseinandersetzungen in der Reformationszeit ist auch das Auftauchen des (Altar-)Sakraments im Deliktatalog der RPO von 1530; auch das entsprach den Ansichten der dominierenden religiösen Strömungen bzw. sie konnten damit leben. Kaum valide Hinweise auf veränderte oder umstrittene Bewertungen geben schließlich die redaktionellen Umstellungen des Artikels über die Lästerung Mariens und der Heiligen und leichte Veränderungen im Strafmaß.⁵⁰

⁴⁷ Deutsche Hofordnungen, passim (vgl. Register unter 'Gotteslästerung').

⁴⁸ In der genannten Reihenfolge Deutsche Hofordnungen Bd. 2, S. 142; Bd. 1, S. 107; Bd. 1, S. 247; Bd. 2, S. 25; Bd. 2, S. 92; Bd. 2, S. 138; Bd. 1, S. 34. Das Übergewicht der protestantischen Herrscher scheint zunächst der Edition geschuldet, mag aber auch mit ihrem besonderen Engagement gegen Gotteslästerung zusammenhängen.

⁴⁹ SEGALL: Reichspolizeiordnungen, S. 84 u. 91f.

⁵⁰ LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 76f.

Der materielle Kernbereich des Gotteslästerungsdeliktes in den obrigkeitlichen Verordnungen blieb von den reformatorischen und konfessionellen Auseinandersetzungen merkwürdig unberührt. Was sich änderte, war höchstens der Kontext der entsprechenden Bestimmungen. Ein gutes Beispiel bildet die im Juni 1536 erlassene Landesordnung Herzog Ulrichs von Württemberg. Im zweiten Artikel 'Wider die Gottslästerer' beschränkt sich diese - ausgesprochen konservativ - auf einen Katalog verbotener Schwüre und Flüche.⁵¹ Daß die Ordnung von neuem, reformatorischem Geist geprägt wird, geht aus diesem Abschnitt nicht hervor, wohl hingegen aus dem vorgeschalteten ersten Artikel 'Von wegen des Worts Gottes'. Er schärft das Sonntagsgebot ein, verbietet den Besuch fremder Messen, verbietet das Tanzen, Zechen und Spielen unter der Predigt und bestimmt schließlich, niemand solle *das heilig Evangelium und Gottes wort, wie es nach Göttlicher geschriff und concordia jetzt gepredigt würdt, schmähen oder lestern*.⁵² Die 'alten' Formen der Gotteslästerung werden so verbunden mit einem erweiterten Begriff der Blasphemie, der potentiell alle gegnerischen Positionen als blasphemisch zu denunzieren erlaubte. Ähnliche Einbettungen finden sich in anderen Verordnungen wie etwa der des Braunschweigischen Rates im Jahr 1573. Hier wird eine Art von Überleitung zwischen den einleitenden katechetischen Bemerkungen und der Verdammung der Wiedertäufer, Sakramentierer und anderer 'Rottierer' und den - ebenfalls höchst traditionellen - Bestimmungen über Fluchen und Schwören durch den Verweis auf das mosaische Gesetz geschaffen.⁵³

Auch im katholischen Bereich änderte sich der Kontext der Blasphemie-Bestimmungen, allerdings erst mit einer gewissen Verzögerung. Während die Gotteslästerung in Bayern bis Mitte des 16. Jahrhunderts unter die "sittlichen Landgebote" eingereiht war, wurde sie in einem Mandat Albrechts V. vom September 1569 unter die Religionssachen eingeordnet und damit in eine Reihe von Verhaltensweisen wie Feiertagsheiligung, Müßiggang, Fleischessen an Fastentagen und andere Vergehen gegen die katholische Religion gestellt. Sicherlich markieren derartige Veränderung den zögerlichen Beginn 'gegenreformatorischer' Ansätze.⁵⁴

Die Diagnose einer Verzögerung im katholischen Bereich gegenüber der Reformation ist sicherlich verallgemeinerungsfähig. Zutreffend ist ebenso die umgekehrte Formulierung: Die Reformation führte zur Beschleunigung der Normengenerierung auch gegen die Gotteslästerung, wirkte als Katalysator älterer Bemühungen zur obrigkeitlichen Sittenzucht, die aufgegriffen, systematisiert und intensiviert wurden. Das läßt sich gerade für die 1520er und 1530er Jahre am besten wiederum in den Städten beobachten, die auf eine längere Tradition im Kampf gegen die Blasphemie zurückblicken konnten. Allenthalben brachte die jeweilige Konsolidierungsphase der

⁵¹ Sammlung der württembergischen Gesetze, Bd. 12, Nr. 21, S. 86: *Wellicher oder welliche Unsere underthonen ... schwördt, flucht, oder sagt, Gots macht, krafft, oder dergleichen, das Göttlicher Maiestat zugelegt würdt, oder Gots leichnam, marter, wunden, onmacht, plut, Creutz, unnd was die menscheit Christi antrifft, Gots Veltin, käirin, oder ander Gottes heiligen, und doch in dem selben das wörtlin botz oder Gottes nent, gleicher gestalt, Gots oder botz Sacrament, Tauff, himmel, Element, Firmament, unnd anderen himmelischen geschlechten...* Die Landesordnung folgt hier offenbar dem Text der einflußreichen Zuchtordnung der Stadt Konstanz, S. 80f.

⁵² Ebd. S. 85.

⁵³ Urkundenbuch Braunschweig, Nr. 158, S. 405f.: *Von dem fluchen und gotteslestern. Wiewol das fluchen und gotteslestern in gottes worte ernstlich verbotten und daruff die straffe gesetzt ist, das die fluecher mit steinen zu todte geworffen werden sollen, so ist doch leider solche straffe nach langheit der zeit in misbrauch komen von wegen grosser mennige deren die mit fluchen sich zu vorsuendigen pflegen...* Vgl. die Polizeiordnung Pfalzgraf Friedrichs III. aus dem Jahr 1562 (EKO Bd. 14, S. 266ff.).- In der Polizeiordnung der Stadt Erfurt von 1583 findet sich dagegen die Gotteslästerung nicht (mehr?) im Ensemble der programmatischen ersten Artikel über 'Gottesfurcht' und 'Einigkeit des Glaubens', sondern ist weiter nach hinten gerutscht, wo sie an die Kleiderordnungen anschließt (EKO Bd. 2, S. 370ff.).

⁵⁴ LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 82f.

Reformation umfassende Zuchtordnungen und Polizeimandate hervor, die auch ältere Ordnungsmaterien wie die Gotteslästerung in das neue Ethos einer Heiligung des Alltagslebens einfügten. Dabei sind die Ausprägungen im Einzelnen so vielfältig wie die regionalen Wege der reformatorischen Bewegungen.

Nehmen wir z.B. die Reichsstadt Konstanz, deren eigenes Profil im Konzert der 'oberdeutschen' Reformation neuerdings von Wolfgang Dobras gut herausgearbeitet worden ist. In der zentralen 'Zuchtordnung' von 1531 finden sich die bekannten Regelungen *Vom Schwören*: ein differenziertes System von Geldbußen für normale Gottesschwüre und Flüche⁵⁵, der Vorbehalt von Strafen an Leib, Leben, Ehre und Gut durch den Rat im Fall von frevelhaften und vorsätzlichen Gotteslästerungen bzw. 'neuerdichteten' Schwüren sowie die Mahnung an den Hausvater, die Zungen der Seinen in Zucht zu halten.⁵⁶ Die Wurzeln derartiger Schwörverbote des Konstanzer Rates reichen bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts zurück. Inhaltlich kaum verändert, ordneten sich die Schwörverbote jedoch seit Mitte der 1520er Jahre in die von den Reformatoren emphatisch betriebene Verchristlichung des Gemeinwesens ein.⁵⁷ Doch auch in der Durchführung konnte auf Traditionen zurückgegriffen werden, wie die zukunftsweisenden Bestimmungen in einem Gotteslästerungsmandat von 1521 zeigen, einem Jahr, in dem die reformatorische Bewegung in der Stadt sich noch kaum formiert hatte. Nicht nur wurde die Anzeigepflicht für Bürger und insbesondere Wirte eingeschärft, der Rat setzte darüber hinaus aus seinen Reihen ein - monatlich wechselndes - Gremium von drei Männern ('Strafer des Schwörens') ein, das jede Woche zu Gericht sitzen sollte.⁵⁸ Wie intensiv und wie lange diese Ratsdeputierten in den 1520er Jahren wirkten, ist unklar - jedenfalls dienten sie als Vorbilder für die 1531 installierten Zuchtherren, die durch wöchentlich wechselnde 'Angeber' aus der Bürgerschaft - auch dieses Modell existierte bereits seit 1526 - unterstützt werden sollten.⁵⁹ Die Gotteslästerung kann damit als 'Leitdelikt' für die Schaffung einer systematischen Sittenzucht angesprochen werden.

Das Netz der Bezüge, in dem die Konstanzer Zuchtordnung steht, macht den überlokalen Charakter der Sittenzuchtbemühungen augenfällig. Als mögliche Anreger sind in der Forschung Reformations- und Sittenzuchtmandate aus Zürich, Basel oder Straßburg diskutiert worden. Von zentraler Bedeutung aber waren die erst im Februar 1531 auf einem Städtetag verabschiedeten 'Memminger Artikel', die offenbar vor allem von den Konstanzer Gesandten Konrad Zwick und Ambrosius Blarer entworfen worden waren, während die Reichspolizeiordnung kaum Relevanz besaß.⁶⁰ Ihrerseits beeinflusste die Konstanzer Ordnung mindestens ähnliche Bestimmungen in

⁵⁵ Zwei Schilling Pfennige für die üblichen Gottesschwüre (nach dem Wortlaut der Württembergischen Landesordnung von 1536); 6 Pfennige für Flüche mit *Zusetzung des wort gots allein*; Flüche bei einem Heiligen 3 Pfennige; unzulässiges Schwören bei Gott 6 Pfennige - ein Tatbestand, der von der spätmittelalterlichen Pastoraltheologie kaum als Gotteslästerung bezeichnet worden wäre. Wer nicht zahlen kann, bekommt die Buße bis zum nächsten Mal (!) gestundet, zahlt er dann immer noch nicht, erfolgt Stadtverweis bis zur Begleichung der Schuld.

⁵⁶ Zuchtordnung der Stadt Konstanz, S. 80f.

⁵⁷ In der nicht weniger emphatischen Diktion des Herausgebers der Zuchtordnung aus dem Jahr 1931 heißt es, die Sittenmandate seien "von einem so warmen, tiefreligiösen Geist durchzogen, daß aus den ehemals als Polizeimandate erlassenen Vorschriften geradezu eine Art praktischer Seelsorge geworden ist" (Zuchtordnung der Stadt Konstanz, S. 28).

⁵⁸ DOBRAS: Ratsregiment, S. 168ff.

⁵⁹ Ebd. S. 168ff.

⁶⁰ DOBRAS: Ratsregiment, S. 174ff.; vgl. KÖHLER: Ehegerichtsbarkeit, Bd. 2, S. 14ff.

Ulm, Esslingen, Memmingen, Lindau und Isny, wohl auch Überlingen und Ravensburg.⁶¹ Dabei entwickelten die schwäbischen Reichsstädte, die sie übernahmen, ihre Bestimmungen durchaus weiter. Esslingen z.B. referiert in seiner 'Großen Zuchtordnung' vom Januar 1532 ausführlicher die verbotenen Schwüre und kommt zu einer anderen Einteilung bei der Strafdifferenzierung.⁶² Darüber hinaus wird hier ein Abschnitt 'Von den Lästerern Gottes, unseres heiligen Christenglaubens und der Sakramente' angehängt, der Basler Elemente aufnimmt und sich implizit gegen Täufer, Sakramentierer und andere 'Abweichler' richtet.⁶³

Die Gotteslästerungsmandate der genannten oberdeutschen und schweizerischen Städte machen die - bei grundsätzlich identischer Zielsetzung einer 'Verchristlichung' des Gemeinwesens - große regionale Variabilität allein in dieser Region sinnfällig. Nicht allein die Konstanzer Zuchtordnung erscheint, was die Blasphemie betrifft, von einem hohen Maß an regionalem Konservatismus geprägt. Auch die Ulmer Kirchenordnung von 1531 und die Straßburger Disziplinarordnung von 1535 rekurrierte auf Schwörverbote, die im einen Fall einige Jahre, im anderen schon anderthalb Jahrhunderte alt waren. Zumindest im Straßburger Fall wurde das alte Gebot jedoch von einer Einleitung flankiert, die die aktuellen Feinde benennt, gegen die sich die Ordnung richtet, u.a. *die ganz gotlosen*, die Epikuräer, und die Täufer.⁶⁴ Ganz ähnlich war es in Zürich, über dessen rigoroses Vorgehen gegen Blasphemiker noch zu reden sein wird. Das große Sittenmandat vom 26. März 1530 streifte diese Materie lediglich, indem auf die vorausgegangenen Mandate u.a. über Gotteslästerung, Schwören und Zutrinken verwiesen wird.⁶⁵ Ansonsten stellte das Mandat, das ausdrücklich *quo abstellung allerlei ärgerlichen untugenden und lasteren* dienen sollte, eher auf die weniger traditionsgebundenen Brennpunkte reformatorischen Bemühens ab: Kirchgang, Feiertagsheiligung und Abschaffung der Bilder, Eehändel und Almosenordnung, aber auch Spiel, Zutrinken und Wirtshausunwesen.⁶⁶ Die Basler Reformationsordnung, schon am 1. April 1529 erlassen, bzw. deren zweiter Teil, der die Zuchtbestimmungen enthielt, stellte dagegen die 'alten' Bestimmungen gegen die Gottesschwüre programmatisch in neue Bezüge, indem dort ausführlich auch der Schmähungen gegen das Wort Gottes oder der Sakramente des Abendmahls und der Taufe gedacht wurde.⁶⁷ Damit sind drei mögliche Umgangsweisen mit der Gotteslästerung in reformierten Kirchenordnungen vorgestellt: kommentarlose Tradierung der alten Verordnungen gegen Gotteslästerung; neue Kontextualisierung dieser alten Ordnungen; schließlich Erweiterung des Kataloges der gotteslästerlichen Tatbestände selbst.

Die oberdeutschen Zuchtordnungen bilden nur ein markantes Beispiel für die normative Offensive, die der Protestantismus aller Denominationen gegen die Gotteslästerung - immer im

⁶¹ Ebd. S. 190.- KÖHLER: Zürcher Ehegericht, S. 332ff.

⁶² Während in Konstanz zusätzlich zu den Gottesschwüren 'Fluchen bei Gott (allein)', 'Fluchen bei einem Heiligen' und 'Schwören bei Gott' als Strafkategorien erscheinen, wird in Esslingen lediglich zwischen 'Schwören und Fluchen bei Gott' und 'bei den Heiligen' unterschieden.- Eher an Konstanz orientiert mit leichten Variationen die Lindauer Zuchtordnung von 1533 (EKO Bd. 12, S. 188f.).

⁶³ Akten zur Esslinger Reformationsgeschichte, Nr. 191, S. 221f. Vgl. die vorausgegangenen Verordnungen der 1520er Jahre (ebd. Nr. 190, S. 216; Nr. 191, S. 218) sowie die vorreformatorischen Wurzeln KÖHLER: Zürcher Ehegericht, Bd. 2, S. 124ff.

⁶⁴ RÖHRICH: Mittheilungen, S. 247.

⁶⁵ Gemeint sind vor allem die Gebote des Rates aus dem Jahr 1526, Aktensammlung Zürcher Reformation, Nr. 996 (Vortrag des Rates an die Landschaft), hier S. 471 u. besonders Nr. 1077, S. 515f. das Mandat gegen böse Schwüre und lange Messer vom Dezember. Vgl. insgesamt ZIEGLER: Zürcher Sittenmandate, S. 27ff.

⁶⁶ Ebd. Nr. 1656, S. 702ff.

⁶⁷ Aktensammlung Basler Reformation, Bd. 3, Nr. 473, S. 400ff.

Ensemble anderer ‘unchristlicher Laster’ - im 16. Jahrhundert ins Werk setzte. Fast durchgängig wurden Schwüre, Flüche und/oder Lästerungen in den evangelischen Kirchenordnungen, ob lutherisch oder reformiert, verboten und mit dem Bann bedroht. Stellvertretend sei hier nur die wirkmächtige Braunschweigische Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen aus dem Jahr 1528 zitiert: *Apenbare ehebrekere, huren, böven, dagelike drunkenbolten, gadeslestere unde andere, de in eyne schandlevende unde freveleme unrechte wedder andere lüde handelen*, sollten zunächst ein- oder zweimal durch die Prädikanten ermahnt und dann vom Abendmahl ausgeschlossen werden.⁶⁸ Visitationsordnungen richteten die Aufmerksamkeit der Konsistorien und Kirchenräte auf die nämliche Materie.⁶⁹ Daß dabei den ‘Stäben’ der Kirche, den Pfarrern und Kirchenpflegern, besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist nicht verwunderlich.⁷⁰

Gerade die enorme Flut von einschlägigen Quellen aus dem Bereich der Kirchenzucht macht jedoch gleichzeitig deutlich, daß die Sanktionierung der Gotteslästerung weiterhin vornehmlich eine Angelegenheit der weltlichen Gerichtsbarkeit war. Auch hier ist das Beispiel Konstanz in gewisser Hinsicht paradigmatisch: Zwar nahmen die Zuchtherren hier zugleich die Rolle der Bannherren ein, doch vor allem waren sie eine Instanz des Rates, die gegenüber Fluchern und Schwörern ausschließlich Geldstrafen verhängten. Auch die Kirchen- und Visitationsordnungen anderer Territorien betonen die Strafgewalt der weltlichen Obrigkeit.⁷¹ In der Grafschaft Mansfeld benannte die Visitationsordnung von 1554 ausführlich alle Laster, die gerügt werden sollten. Zunächst *öffentliche verachtung und lesterung gottes, seines wortes, des rechten gottesdiensts, der hochwürdigen sacramente, und was sonst mehr zur waren religion, und zur rechten gottseligkeit gehöret*. Dann aber auch *Fluchen, schelten, schweren, gottes namen lestern, warsagen, zeubern*. Diese und viele andere

⁶⁸ EKO Bd. 6,1, S. 384. Nach diesem Vorbild etwa die Kirchenordnungen von Hamburg und Lübeck (EKO Bd. 5, S. 356 u. 509) oder diejenige von Herford (Ordinantie kerken ampte der erliken Stadt Hervorde, S. 76).- Vgl. als weitere Beispiele Hallische Kirchenordnung (KO) 1526 (EKO [ed. RICHTER], S. 45f.); Ulmer KO 1531 (Bucer: Deutsche Schriften Bd. 4, S. 252); Clevische KO 1532 (EKO [ed. RICHTER], S. 161); Ziegenhainer Zuchtordnung der Landgrafschaft Hessen von 1539 (EKO Bd. 8,1, S. 107); KO des Bfs. von Naumburg-Zeitz 1545 (EKO Bd. 2, S. 90); KO Herzogtum Preußen 1568 (EKO Bd. 4, S. 98); KO Kurpfalz 1563 (EKO 14, S. 384f.); KO Memmingen 1569 (EKO Bd. 12, S. 260).

⁶⁹ Z.B. im Kurfürstentum Sachsen 1528, 1529 und 1533 (EKO Bd. 1, S. 175, 177, 188), in der Grafschaft Mansfeld 1554 (EKO Bd. 2, S. 191), der Landgrafschaft Hessen 1574 (EKO Bd. 8,1, S. 462) oder der Reichsstadt Rothenburg 1558 (EKO Bd. 11, S. 608). Besonders gut dokumentiert sind die Visitationsrichtlinien in der seit Jahrhundertmitte lutherischen Grafschaft Hohenlohe. 1558 sollen die Pfarrer gefragt werden, *ob ergerliche personen under inen oder der gmein wohnen, als unehliche beysitzer, hurer, ehebrecher, gotslesterer, die ire eltern in unehren halten, mit schandlichen wucher umgeben und von denn amptleuten niht gestrafft werden*. (EKO Bd. 15, Nr. 12, S. 122); 1571 lautet die Frage über das Kirchenvolk, *ob iemand lesterliche reden wider Gott, seine heylige zehen gebot und christenliche lebre mit gemainem und stettigem gotslestern, fluchen, schweren oder in adere weg füre* (ebd. Nr. 18, S. 164), 1579 ähnlich (ebd., Nr. 26, S. 369), 1589, *ob iemand lesterliche reden wider Gott, seine heyligen zehen gebott, die heiligen sacramenta, christenliche lebr mit gemeinem, stettigen gotslestern, fluchen, schwebren oder in andere weg treibe* (ebd., Nr. 45, S. 606). Der Schulmeister soll die ihm anbefohlene Jugend auch von allen Üppigkeiten, Gotteslästerungen und dergleichen abhalten (S. 608). Schließlich mahnt die Öhringer Spitalordnung von 1594 vor gotteslästerlichen Reden der Spitalinsassen, die zunächst mit freundlichen Ermahnungen, im Extrem aber auch mit Pfründenentzug gestraft werden sollen (Nr. 52, S. 633f.).

⁷⁰ Z.B. EKO Bd. 12, S. 139; EKO Bd. 14, S. 432f., 538 u. 553f.- Zur Stabsdisziplinierung im Konfessionalisierungsprozeß vgl. FREITAG: Konfessionelle Kulturen, S. 115ff.

⁷¹ Ernestinisches Sachsen 1529: Haft und Strafe (EKO Bd. 1, S. 177); ebd. 1533: vier Tage Stock und Turm (ebd. S. 188); Neubrandenburg 1559 (EKO Bd. 5, S. 268); KO Northeim 1539: *Es sol auch ein erbar radt, dieweil er nicht vergeblich das schwert und regiment von Gott hat, ein ernstlich aufsehens haben*, daß die Gottesschwörer und -lästerer gestraft werden (EKO Bd. 6,2, S. 937f.); Grafschaft Ostfriesland 1535, Gutachten der Prädikanten (EKO Bd. 7,1, S. 392); Grafschaft Oldenburg, Visitationsabschied für Bardenfleth 1609: Alle Flücher und Schwörer sollen vom Pastor ermahnt werden; *würde solches nicht helfen, wird mit Gottes hülf die gnedige landesobrigkeit solche heilose leute, vermiege des heiligen römischen reichs ordnung, an leib und lebend mit staupenschlaben, stellung an den prangen, oder sonsten ernstlich, das sich andere darahn zu spiegeln, zu straffen, unvorgessen sein* (EKO Bd. 7,2,1, S. 1199); Herzogtum Pfalz-Neuburg 1560 (EKO Bd. 13, S. 134).

Laster sollten durch eine gemischte, aus Geistlichen und weltlichen Amtleuten zusammengesetzte Visitationskommission zweimal jährlich in allen Dörfern der Grafschaft abgeprüft werden. Bei dieser Gelegenheit sollte besonders über die zehn Gebote und Verstöße gegen sie gepredigt werden. Das ganze Jahr über wachten allerdings neben dem Pastor vier verordnete *senshepfen* (man knüpft also ausdrücklich an das katholische Vorbild der Sendgerichte an!) über die Einhaltung der Gebote und brachten in der Visitation Übertretungen vor. Die gerügten Laster wurden im Visitierbuch vermerkt und vom Herrscher persönlich nach Absprache mit seinen Räten bestraft, vor allem mit Haft- und Geldbußen. *Denn eine visitation on eine execution ist mehr schedlicher denn nütze*. Die Übertragung der Sanktionen an die weltliche Gewalt geschehe aus reinen Nützlichkeits erwägungen: *Denn uns wenig dran gelegen, wer schand und laster strafet, wenn sie allein gestrafet*.⁷²

Zweifellos wird am Beispiel der Gotteslästerung ein grundlegender Charakterzug der frühneuzeitlichen Kirchenzucht sichtbar: ihre weitgehende Verflechtung mit und Abhängigkeit von der weltlichen Gewalt.⁷³ In den lutherischen Gebieten nahm der ‘Staat’ selbstverständlich die kirchliche Sittenzucht in seine Regie, und auch in den reformierten Kirchen behielt die weltliche Obrigkeit, trotz einer stärkeren Rolle der Gemeinden etwa durch die Schaffung von Presbyterien, eine starke Stellung.⁷⁴ Einzig in wenigen, autochthon reformierten Kirchentümern gelang die Aufrichtung einer autonomen, in Gemeinderegie betriebenen Kirchenzucht, wo der Ausschluß von der Abendmahlsgemeinschaft der bestimmende Faktor blieb. Paradigma ist hier die reformierte Kirchengemeinde in Emden, in deren erhaltenen und edierten Kirchenratsprotokollen sich der presbyteriale Wille widerspiegelt, die Gläubigen zur Einsicht in die eigenen Verfehlungen zu bewegen und insgesamt ein christlich-brüderliches Zusammenleben zu gewährleisten.⁷⁵ Erstaunlicherweise wurden in Emden nur wenige Menschen ausdrücklich wegen Fluchens vor den Kircherat zitiert.⁷⁶ Eine unbekannte Erscheinung waren gotteslästerliche

⁷² EKO Bd. 2, S. 191f.

⁷³ Grundlegend GOERTZ: Kirchenzucht, und SCHMIDT: Konfessionalisierung, insbesondere S. 14ff. u. S. 48ff. (jeweils mit weiterführender Literatur). Die eigenen Ziele frühneuzeitlicher Sündenzucht betonte SCHILLING: “Geschichte der Sünde”. Vgl. dazu zuletzt den von ihm herausgegebenen Sammelband Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung, insbesondere in diesem Zusammenhang die Beiträge von Martin BRECHT und Helga SCHNABEL-SCHÜLE, und die Fallstudien zu einzelnen Städten über den Kirchenbann bei DOBRAS: Ratsregiment, S. 274ff.

⁷⁴ SCHMIDT: Konfessionalisierung, S. 20 (für die Lutheraner). Die Erwählung von Presbytern (*etliche erbare, gotsfurchtige menner*), die dem Pfarrer bei Aufsicht über Laster und Ermahnung der Sünder helfen sollten und die insbesondere zuständig waren für *abgottereij, gotslesterung, endtbeiligung der feyertag, vater und mutter verachten und schlagen und verharlicher unwill zwischen ebeleuten und ander neid und haß* (Kurzpfalz 1571 [EKO Bd. 14, S. 446f.]) bildet sicherlich einen wesentlichen Unterschied zum lutherischen Modell der Kirchenzucht. Doch lag die letzte Entscheidung in Zuchtfragen weiterhin beim Landesherrn, und zudem wurden die Presbyter durch die Meldepflicht von Übertretern der Polizeordnung zu “Augen und Ohren” der Amtleute (SCHMIDT: Konfessionalisierung, S. 52).

⁷⁵ Vgl. SCHILLING: Reformierte Kirchenzucht, S. 325.

⁷⁶ Ebd. S. 310f. Die wenigen überlieferten Fälle lassen durchaus charakteristische Züge erkennen. So erscheint am 18. April 1558 Johan Boemsluter vor dem Kirchenrat *und ys hem voergeholden van syn drunckenheit und floeken. Doch van syn drunckenschop entschuldiget he sick, van syn quaetheit und floeken entschuldiget he sick nicht. ... Summa: De broderen hebbgen besloten, denyle he sick under der broder ordel gegeven, dat he sal openlick boete doin. Doch nicht eer tom nachtmael gan, er he uns weder angesproken heft* (Kirchenratsprotokolle Emden, Bd. 1, S. 46). Am 9. Mai wird vermeldet, daß Johann öffentlich Buße tun und sich mit der Gemeinde versöhnen will (ebd. S. 48).- Am 30. Januar 1569 klagt Gerryt Lherbereider mit vier anderen Männern über Hans Lherbereider, der neben anderem ihm *den doodt gesworn, unde den duivel syne [seele] overgegeven, so he binnen 3 dagen suilckes niet dede* (ebd. S. 337). Am 11. Februar erscheint Hans vor dem Rat, bekennt seine Schuld, erklärt sich bußbereit und gelobt Besserung; aber schon am 2. Mai des Jahres ist er wieder *van syn olde drunckenscup unde ander unfredsamicheit* im Gespräch (ebd. S. 339, 347; vgl. für weitere Einträge den Index).- Einen *swaren floeck* bekennt am 10. November 1570 Clas Bockvorkoper aus Amsterdam (ebd. S. 397).- Schließlich wird am 16. November 1607 eine Frau, Immecken Doetgravers (!), *erer drunckenheit und ovel-spreckens und floekens halven vermanet* (ebd. Bd. 2, S. 987).

Reden auf den Straßen Emdens dennoch nicht, wie der Vermerk im Kirchenratsprotokoll belegt, daß *sunderlinge vloeckent und swerent van den sledrivern* (Schlittenfuhrleuten), *saecke-drägern, droncken-bolten etc. by der sträten und sunsten geboert wort*; der Stadtrat, also die weltliche Gewalt, habe deswegen ein Mandat erlassen.⁷⁷ Man kann also davon ausgehen, daß sich viele Flucher der Kontrolle des Presbyteriums entziehen konnten bzw. daß sich ihre Übertretungen unter allgemeineren Termini (Trunkenheit z.B.) verbargen.

Wenn das Beispiel Emden, wie gesagt, auch eher eine Ausnahme bildet, so bleibt doch als Zwischenresümee der Befund, daß die Thematisierung der Gotteslästerung im Rahmen der reformatorischen Bemühungen um die Eliminierung von Sünden aus dem christlichen Gemeinwesen einen starken Schub erhielt. Wie sieht der Vergleich mit katholischen Gebieten aus? Nimmt man die Generierung einschlägiger Normen zum Maßstab, dann ergeben sich vielfach kaum Unterschiede. Im gründlich erforschten Bayern kann seit Beginn des 16. Jahrhunderts eine stete Kette von Mandaten und Verordnungen gegen Blasphemie ausgemacht werden, deren zeitliche Verteilung sich kaum vom Profil protestantischer Gebiete unterscheidet.⁷⁸ Überlingen, eine der wenigen katholisch gebliebenen Reichsstädte, brachte zwar nicht, wie ihre evangelischen Nachbarstädte, Zuchtordnungen hervor; mittels zahlreicher, sich gerade in den Jahren der Reformation häufender Einzelmandate zur Sittenpolicey betrieb aber der dortige Rat praktisch eine sehr ähnliche Politik. Nachdem bereits 1516 eine ausführliche Schwörordnung erlassen worden war, erging 1528 ein erneutes Mandat gegen die Gotteslästerung, das 1553, 1555, 1566 und 1589 wiederholt wurde.⁷⁹ In Köln schließlich, der großen katholischen Reichsstadt des Nordens, so wird unsere Darstellung zeigen, führte die Reformationsepoche zu einer Intensivierung des schon früher aufgenommenen Kampfes gegen die Gotteslästerung.

Was die genuinen 'geistlichen' Instrumente und Institutionen zur Bekämpfung der Gotteslästerung angeht, so war die katholische Kirche zunächst klar im Hintertreffen. Während in den protestantischen Gebieten Visitationen schnell als Medium zur Durchsetzung der Sittenzucht benutzt wurden, entdeckte die katholische Kirche dieses Medium - trotz einiger tastender Versuche schon in der ersten Jahrhunderthälfte - erst nach dem Tridentinum und brachte sie erst im 17. Jahrhundert richtig zum Einsatz.⁸⁰ Für die 'Kontrolle des Alltagslebens' (Becker) ungleich wichtiger waren ohnehin die im Nordwesten des Reiches noch existierenden Sendgerichte, zu deren Aufgabe u.a. auch Aufspürung und Bestrafung von Gotteslästerern gehörten.⁸¹ Soweit man das beim derzeitig noch sehr lückenhaften Forschungsstand erkennen kann, wurden diese Gerichte jedoch auch erst im 17. Jahrhundert voll in den Dienst der 'Gegenreformation' gestellt. Welcher Stellenwert den Visitationen und den Sendgerichten im Kampf gegen Fluchen und Gotteslästerung zugekommen ist, kann beim derzeitigen Forschungsstand kaum bestimmt werden.⁸² Derartige zeitliche Verzögerungen der katholischen

⁷⁷ Ebd. Bd. 2, S. 917f. (zum 26. September 1597).

⁷⁸ Vgl. LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. XXVff.- Auch die demnächst erscheinenden Repertorien der Polizeiordnungen einzelner Territorien (den Anfang wird das Kurfürstentum Mainz machen) dürften in dieser Hinsicht aufschlußreich sein.

⁷⁹ ENDERLE: Konfessionsbildung, S. 355ff.; vgl. Oberrheinische Stadtrechte Überlingen, S. 326 u. 454f.

⁸⁰ Vgl. SCHMIDT: Konfessionalisierung, S. 76ff.; LANG: Reform im Wandel; BECKER: Konfessionalisierung in Kurköln, S. 12ff. u. 226ff.; FREITAG: Konfessionelle Kulturen.

⁸¹ SCHMIDT: Konfessionalisierung, S. 42; BECKER: Konfessionalisierung in Kurköln, S. 259f.

⁸² Schon in den katholischen Visitationsinterrogatorien nehmen Fragen nach dem Lebenswandel der Pfarrer, erst recht dem der Gemeindeglieder, keinen großen Platz ein (LANG: Reform im Wandel, bes. die Übersichten S. 160ff.), weswegen eine Auswertung der Visitationsakten für unsere Fragestellung keinen großen Ertrag verspricht.- Für die

gegenüber der protestantischen Sittenzucht fallen jedoch, was den Kampf gegen die Gotteslästerung betrifft, vor allem indirekt ins Gewicht. Denn auch bei den Protestanten standen, wie gesehen, in dieser Beziehung die kirchlichen Amtsträger und Institutionen vor allem im Dienst der weltlichen Obrigkeit. Von daher mögen die Bedingungen der evangelischen Obrigkeiten zur 'effektiven' Bestrafung von Lästerern günstiger gewesen sein als in den altkirchlichen Gebieten; von einer tiefen Kluft zwischen den Konfessionen kann jedoch, so wird auch der Blick in die Praxis zeigen, keine Rede sein.

Im Gegenteil spricht vieles dafür, die einheitliche Motivation der christlichen Obrigkeiten im Kampf gegen die Gotteslästerung herauszustellen. Während das Motiv des zürnenden und strafenden Schöpfers vor 1495 nur gelegentlich in den Verordnungen aufgeschienen war, wurde es im 16. Jahrhundert ubiquitär. Das Motiv der als göttliche Strafen interpretierten Katastrophen (Hungersnot, Seuchen und Krieg), das aus der Justinianischen Novelle in die Reichsgesetzgebung übernommen worden war, wurde mal topisch tradiert, mal phantasie reich variiert und erweitert. Als 'zeitgemäße' Katastrophe figuriert vor allem die Türkengefahr in den einschlägigen Verordnungen.⁸³ Aber auch die Glaubensspaltung im Reich selbst konnte als Folge des lasterhaften Lebens der Christen verstanden werden.⁸⁴ Die Voraussetzung für eine Überwindung dieser Spaltung bildete also die Ausmerzungen der entsprechenden Laster, allen voran der Blasphemie. So kann die Gesetzgebung gegen die Gotteslästerung geradezu als ein zentraler überkonfessioneller Bezugspunkt gesehen werden; in ihr dokumentierte sich - wie auch in der Anprangerung anderer Sünden oder der Ausgrenzung von 'Sekten' wie den Täufern - die christliche Gemeinsamkeit jenseits der konfessionellen Differenzen. So verwundert es nicht, daß der Augsburger Religionsfrieden von 1555 eine Welle von Mandaten gegen Gotteslästerung nach sich zog.⁸⁵

3.3.4. Sanktionsinstrumentarien und Sanktionierungspraxis

Schon die Durchmusterung der in den normativen Quellen genannten Strafen für Gotteslästerung zeigt eine unvergleichliche Breite des potentiellen Sanktionsinstrumentariums. Kaum ein anderes Delikt stand im Spannungsfeld eines derart großen Spektrums von Sanktionen, das von freundlicher Ermahnung bis zur Todesstrafe reichte. Die Warnung oder Ermahnung an die Adresse des Übelschwörers wurde 1548 in die RPO aufgenommen, ist aber bereits seit Ende des 15. Jahrhunderts in territorialen Ordnungen nachweisbar.⁸⁶ Sie kann also nicht als

Sendgerichtsbarkeit vgl. den Zwischenbericht über ein Forschungsprojekt, das sich mit der Praxis der Sendgerichtsbarkeit im Fürstbistum Münster zwischen 1615 und 1823 beschäftigt, von HOLZEM: Katholische Konfession und Kirchenzucht. Die Gotteslästerung scheint dort als Deliktfeld (noch) nicht auf, wurde aber - meist im Zusammenhang mit anderen Delikten wie Ehrenhändel, Trunkenheit o.ä. - durchaus vor dem Sendgericht verhandelt und taucht auch in den Katalogen der rügbaren Vergehen als schweres Laster auf (Brief von Andreas Holzem vom 10.7.1996).

⁸³ Vgl. z.B. LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 61ff.

⁸⁴ So beklagt die Ziegenhainer Zuchtordnung von 1539 im Zusammenhang mit Zutrinken und Gotteslästerung wortreich die *erschrecklichen ruten und plagen des Herren, die er täglich uns zuschicket und noch viel schwerer trauung, dadurch einfall der türken, dadurch pestilenz und allerlei süchten, dardurch teuerung, item durch zerstört elend regiment, so verderbliche zmitracht und trennung teutscher nation und, welchs das allergrausamst ist, durch söliche unerhörten mißverstand, spaltung, hinfallen und ausleschung ... der h. religion und warer gotsforcht, welches alles söliche straffen und plagen sein des verdienten götlichen zorns...* (EKO Bd. 8,1, S. 110).

⁸⁵ Dieses Phänomen kann etwa in Köln, Nürnberg und sogar Basel beobachtet werden, daneben z.B. auch in Überlingen (Oberrheinische Stadtrechte Überlingen, S. 454f.).

⁸⁶ LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 48f.; Sammlung der württembergischen Gesetze, Bd. 12,

‘Einsickern’ eines Elementes der geistlichen Gerichtsbarkeit in den weltlichen Bereich interpretiert werden, wenn auch die Bedeutung der geistlichen Ermahnung durch Pfarrer und Visitatoren durchaus die Karriere dieses Vorgangs im Bereich des weltlichen Rechtes befördert haben mag. Dennoch wäre der Zusammenhang zwischen kirchlichen und weltlichen Strafen einer näheren Erforschung wert. Eine gewisse Zweistufigkeit sieht z.B. die Polizeiordnung der Stadt Erfurt von 1583 vor, wo Gotteslästerung zunächst mit der Androhung des Kirchenbannes belegt wird. Erst danach soll eine Anzeige bei weltlichen Amtleuten erfolgen, die dann abgestuft mit Haft, Halseisen und Leibesstrafe reagieren sollen.⁸⁷ Daneben verbreitete sich die schon für das 15. Jahrhundert beobachtete Praxis, Kirchenbußen zunehmend in den weltlichen Strafkanon zu adaptieren. Gotteslästerer mußten dann während der Sonntagsmesse öffentlich mit einer brennenden Kerze vor dem Altar knien und Abbitte leisten.⁸⁸ Dem besonders im Elsaß und der Schweiz nachweisbaren ‘Herdfall’, bei dem der Flucher zum Zeichen seiner Reue die Knie beugen und mit ausgebreiteten Armen die Erde küssen mußte, eignet der Charakter eines Bußrituals.⁸⁹ Handelt es sich hier um eine weltliche Strafe mit Bußcharakter, so konnte umgekehrt der Ausschluß vom Abendmahl - in Konstanz allerdings nicht für Schwörer und Flucher verhängt - sicherlich für die Betroffenen zum sozialen Stigma werden, mithin als Ehrenstrafe verstanden werden.⁹⁰

Das klassische Eskalationsschema bei der Bestrafung von Gotteslästerern bestand im 16. Jahrhundert in der Abfolge von Geldbußen, Haftstrafen und Strafen an Leib und Leben. Selten werden Landesverweisungen explizit erwähnt.⁹¹ Auch die peinlichen Strafen werden kaum jemals näher aufgeschlüsselt. Einzig das Abschneiden bzw. die Aufschlitzung der Zunge begegnet gelegentlich in den Polizei- und Landesordnungen.⁹² Die Ernsthaftigkeit des Kampfes gegen Gotteslästerung mit den schwersten Geschützen des peinlichen Strafrechts belegt die Präsenz des Blasphemie-Delikts in den wichtigen Halsgerichtsordnungen⁹³ wie im Laienspiegel des Ulrich Tengler von 1511.⁹⁴

Nr. 6, S. 19.

⁸⁷ EKO Bd. 2, S. 372.

⁸⁸ SCHINDLER: Verbrechen und Strafen, S. 208f.; ENDERLE: Konfessionsbildung, S. 358 Anm. 179 und S. 359 Anm. 183, der stark den entehrenden Charakter dieser Bußen hervorhebt und sie als Verschärfung gegenüber der Haft wertet.

⁸⁹ In Genf taucht die Strafe schon im Jahr 1459 auf (Les sources du droit, Nr. 221, S. 431f.), um dann wieder zu verschwinden. Erst 1539 wurde *baysen terre* als Sanktion für einen Gotteslästerer wieder eingeführt (ebd., Nr. 756, S. 348).- In Mühlhausen im Elsaß wird 1523 bestimmt, der Schwörer soll *zu stund nidernüwen uffs erdrich ein crütz machen und das küssen zu erkanntnis das er gesündet und wider Got gethan hat* (STÖBER: Klapperstein, S. 80f.). In Bern sollte ein Schwörer nach einer Bestimmung von 1523 schuldig sein, *angentz nach gethanem schnuor sich mit dem angesicht uff das ertrich nider zu neygen und mit der hand ein krütz in das ärtrich zuo machen und soellichs zuokussen, zuo anzeig deß mißfals und riwens und das si gott umb verzychung bitten* (Rechtsquellen Bern, Bd. 6, S. 110; vgl. SCHMIDT: Dorf und Religion, S. 49).

⁹⁰ DOBRAS: Ratsregiment, S. 283.

⁹¹ Die Kirchenzuchtordnung der Landgrafschaft Hessen von 1543 sah folgende Abstufung vor: Beim ersten und zweiten Mal geben die Gotteslästerer Geldstrafen, die z.T. für den Gemeinen Kasten bestimmt sind; beim dritten Mal kommen sie in Haft, beim vierten bzw. fünften Mal werden sie begrenzt bzw. dauerhaft des Landes verwiesen (EKO Bd. 8,1, S. 148f.).

⁹² Landesordnung von Württemberg vom August 1521: Nach dem zweiten Rückfall soll ein Gotteslästerer dem Nachrichten überstellt werden, *der dann öffentlich an freiem marcket ain stotzen yn schlagen, ime selbs syn zungen mit einen nagel daruff hefften, vnd so er ain halb stund also angehefft gestanden ist, sol ime darnach ain messer inn sein hand, vnd das thailt gegeben werden, sich aufszuryßen oder im selbs die zungen kurz oder lang abzuschneiden* (Sammlung der württembergischen Gesetze, Bd. 12, Nr. 10, S. 37f.); Polizeiordnung Grafschaft Hohenlohe, Neuensteiner Herrschaft: Besonders frevelhafte Schwüre sind auch peinlich zu bestrafen, etwa *mit beschneidung oder schlitzung der zungen* (EKO Bd. 15, Nr. 13, S. 139).

⁹³ Bereits 1499 hatte die Tiroler Halsgerichtsordnung bestimmt: *Der gotzschwerer halben. nach dem von leichuertigen personen in menig weg oder weise. der Allmechtig got. vnser libe frau. vnd die lieben beyligen. mit sweren bey den spolen oder anderswa gelestert werden.*

Ständiger Bestandteil der gesetzlichen Bestimmungen bildete aber auch die Klage über die Erfolglosigkeit der bisherigen Bemühungen, über den mangelnden Tatendurst der entsprechenden Amtsträger, ja über die Zunahme von Schwüren, Flüchen und Lästerreden. Schon die RPO von 1530 bemerkt zu Beginn des Artikels gegen die Gotteslästerung, trotz zahlreicher Strafandrohungen habe die Obrigkeit *wenig Besserung befunden, sondern Mehrung derselben Laster, auch merckliche Versaumlichkeit der Oberkeit halben* - eine Klage, die die Kölner Polizei-Ordnung 66 Jahre später fast wörtlich übernehmen konnte.⁹⁵ Mit dem vielfältigen Echo derartiger 'Fehlanzeigen' könnte man ganze Seiten füllen.⁹⁶ Daraus umstandslos ein Scheitern der Ordnungen ableiten zu wollen, wäre sicher übereilt.⁹⁷ Aber derartige Klagen lenken das Augenmerk auf wichtige Strukturprobleme bei der Sanktionierung von Gotteslästerung. In diesem Zusammenhang sind zwei zentrale Themen die mangelnde Trennschärfe bei der Unterscheidung zwischen 'leichten' und 'schweren' Erscheinungsformen des Deliktes und die fehlende Anzeigebereitschaft der Bevölkerung.

Das ganze Dilemma bei der notwendigen Differenzierung im Deliktfeld läßt sich an der Entwicklung der reichsrechtlichen Bestimmungen ablesen. Bereits im Vorfeld ihrer Formulierung und Reformierung war erkannt worden, daß eine unterschiedslose Androhung schwerer Strafen für alle Formen der Gotteslästerung kontraproduktiv wirkte und die Hemmschwelle zur Anzeige und Sanktionierung heraufsetzte. Differenzierung war deswegen dringend geboten. Es lag in der Tradition der spätmittelalterlichen Pastoraltheologie nahe, die Intention des Täters zum Angelpunkt zu machen und zwischen vorsätzlichen, frevelhaften Blasphemien einerseits, affektgeleiteten oder gewohnheitsmäßigen Lästerungen andererseits zu unterscheiden, wie es das Reichsmandat von 1495/7 tat. Das Reichsgebot von 1512 hatte an ihre Stelle eine eher technische Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Lästerung gesetzt, nach deren Wortlaut unklar blieb, ob sie sich eher auf den Gegenstandsbereich (etwa Gott in eigener Person vs. die Heiligen)⁹⁸ oder eben auf die Motivation bezog. Die RPO von 1530 schuf hier relative Klarheit: Unmittelbare Lästerungen gegen Gott und gegen Maria und die Heiligen (dieser Absatz wurde in späteren Fassungen seiner katholischen Spitze beraubt) standen jetzt Schwüren und Flüchen gleichsam als geringfügige Spielarten der Gotteslästerung gegenüber. Damit war eine

wa ainer oder aine derselben gefunder wurde. das die Richter vnd die zwelff vom Rat oder die Gesworn auch gewalt haben. die nach gelegenheit der tat vnd lestrung zustraffen. an leib oder gut. vnd wie es die selben erkennen. dem sol die also nach. gestrafft werden (Die Maximilianischen Halsgerichtsordnungen, Art. 50, S. 105).

⁹⁴ Tengler, Leyenspiegel, Bl.CIa: *VON GOTTSLÄSTERUNG. Wer den allmechtigen Gott laestert/ bei seiner goettlichen maiestat/ seinen gliedern/ wunden/ marter oder Hochgelobten/ seiner werden muoter junckefraw Marie/ unnd ausserwelten Heiligen/ eytel oder leichtvertigklich schweret/ der soll nach Keyserlichen rechten gefaengklich angenommen un gepeiniget. Auch alle die sollichs on widerred geboert/ und der Oberhand nit anbracht betten/ sollen auch/ wie der selb thaeter/ nach laut des heiligen Reichsordnung und gesatz/ zu Worms auffgericht/ gestrafft werden.*

⁹⁵ Sammlung der Reichs-Abschiede, Bd. 1, 2. Teil, S. 333; StA Münster 13 P 4, Policey- und Landesordnung Köln 1596.

⁹⁶ Z.B. Kurpfalz 1562 (EKO Bd. 14, S. 266): *So haben wir doch ... befunden, das nicht allein Gottes gebot, auch angeregte unserer vofahren christliche und löbliche satzungen, ordnungen und vermahnungen biß anber wenig oder nichts verfangen, sonder vielmehr in vergeß und verachtung gestellt und dadurch allerley sträfliche laster ... täglich je lenger je mehr ingerissen...; Erzbistum Bremen 1580 (EKO Bd. 7,1, S. 18: ... so befinden wir doch, das gleichwoll dieselbige [Policeyordnung] bei etzlichen wenig geachtet, und das der nicht alleine in vielen punkten nicht nachgelebet, sondern auch teglich je mehr und mehr unordnung in einem und andern einreissen und zu beschwer und verderb der armen undertanen gereichen).*

⁹⁷ Vgl. für eine verwandte Materie BULST: Kleider-, Aufwands- und Luxusgesetzgebung, S. 51ff.; BULST: Kleidung, S. 35.

⁹⁸ Dazu neigt offenbar LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 31f., der das Problem allerdings nicht klar erkennt.

bisher nicht erreichte Klarheit geschaffen, jedoch um den Preis, die Motivation der Schwörer und Flucher als differenzierendes Moment weitgehend auszuklammern; 'leichtfertiges' bzw. 'böswilliges, frevelhaftes' Schwören wird nun in einem Atemzug genannt. Für die Praxis war damit nicht viel gewonnen, denn die übergroße Masse der zu sanktionierenden Gotteslästerungen standen mit bösen Flüchen und Schwüren in direkter Verbindung; ohnehin beschränkten sich manche Policey- und Zuchtordnungen bis weit ins 16. Jahrhundert hinein auf bloße Bestimmungen gegen böses Schwören und Flüchen. Wohl deswegen heißt die RPO eventuellere strengere Bestimmungen über diese Materie in den Landesordnungen ausdrücklich gut. Und wirklich enthielten die regionalen und lokalen Polizeiordnungen meist einen Passus, der besonders unziemliche und böswillige Schwüre, ebenso wie die unmittelbare Gotteslästerung, mit peinlichen Strafen bedroht. Trotz einiger Bemühungen, so läßt sich resümieren, gelang es den Gesetzgebern nicht, härtere Kriterien in den Normen zu fixieren, nach denen leichtere und schwerere Formen der Gotteslästerung zu unterscheiden waren.

Unsicherheiten über die Grenze zwischen läßlichen Alltagsflüchen und vorsätzlicher Gotteslästerung leisteten der Umsetzung der Normen keinen Vorschub, sie mochten sogar Widerstand hervorrufen. Dabei blieb die Information der weltlichen Obrigkeiten der neuralgische Punkt im Verfahren gegen Gotteslästerer, denn um sie zu bestrafen, mußte man ihrer zunächst kundig werden. Bisweilen wurden weiterhin heimliche Kundschafter eingesetzt, um Gotteslästerer denunzieren zu können.⁹⁹ Die Erfahrungen scheinen jedoch eher negativ gewesen zu sein. In Memmingen beschwerten sich 1565 die Zuchtherren über das Kundschaftswesen. Allein liederliche und unglaubwürdige Leute gäben sich als Spitzel her; sie ließen sich um des Geldes willen dazu gebrauchen und seien deshalb unglaubwürdig. Niemand wolle Kundschafterdienste übernehmen außer einem Mann, *der in guter zeit nit mehr dann vier arme gsellen umb schlechter schnyer willen angezeigt*. Die ganze Zuchtübung, so urteilte Walther Köhler, traf in praxi nur die Armen, in den Trinkstuben der Reichen hätten die Kundschafter ohnehin keinen Zutritt gehabt.¹⁰⁰ Auch in Konstanz hatten die 'Angeber' mit ihrem schlechten Image als Spitzel und Verräter zu kämpfen. Der Rat ging deshalb dazu über, das Amt im Wochenrhythmus anderen Personen zuzuweisen, so daß jährlich ca. 100 Personen denunziationspflichtig waren. Aber auch das schuf keine Abhilfe.¹⁰¹

Die meisten Obrigkeiten beschränkten sich darauf, jeden Zuhörer und jeden betroffenen Amtmann bei Strafandrohung zum Einschreiten bzw. zur Meldung zu verpflichten. Was auf dem Papier als umfassendes Netz sozialer Kontrolle erscheinen mochte, funktionierte in der Praxis höchst mangelhaft. Am 15. Juli 1526 berichtete der Landvogt von Knonau nach Zürich über den zweifelhaften Erfolg des jüngst ergangenen Gotteslästerer-Mandates, das die Pflicht der Zuhörer

⁹⁹ In Überlingen wurde etwa seit 1528 das Amt der *haimlich leßner* wiederbelebt, um Lästere bei den entsprechenden Ratsgremien zu denunzieren (ENDERLE: Konfessionsbildung, S. 357; Oberrheinische Stadtrechte Überlingen, S. 455).

¹⁰⁰ KÖHLER: Zürcher Ehegericht Bd. 2, S. 175.

¹⁰¹ DOBRAS: Ratsregiment, S. 184f. u. 203.- In Straßburg wurde mit der Disziplinarordnung von 1535 eine monatlich wechselnde, vierköpfige Ratsdelegation zur Bestrafung des Lästerns, Schwörens und Zutrinkens eingesetzt. Sie sollte mindestens einmal in der Woche tagen, gewöhnlich an einem Mittwochnachmittag, und die wegen dieser Delikte Angezeigten vor sich fordern, um die Bußen einzutreiben. Reinigungsseide waren möglich, später dennoch Überführte waren als Meineidige zu bestrafen. Schwere Fälle und Wiederholungstäter sollten vom Rat insgesamt abgeurteilt werden. Die delegierten Herren, ihr Schreiber und der Ratsbote sollten jeden sechsten Pfennig der Geldbußen für sich einstreichen dürfen (RÖHRICH: Mittheilungen, S. 270ff.).- Für den Vorwurf der Verrätere gegen die calvinistischen Senioren, zumal ihr Lebenswandel kaum die nötige Integrität aufwies, um als moralische Autorität anerkannt zu werden, vgl. MÜNCH: Kirchenzucht und Nachbarschaft, S. 237ff.

zur Rüge und Bußforderung enthielt. Einer, der einen Lästler zurechtgewiesen und eine Buße von ihm gefordert hatte, sei von diesem in das Gesicht geschlagen worden. Die Frommen seien darum verzagt und sprächen, *si syend beschwert mit solchem gepott; diewil ein bidermann solichs von einem buoben erwarten muoss, so leide si der tüffel!* Der Landvogt fragt an, was zu tun sei und fügt hinzu: *Darum gnädigen, lieben Herren, wo ir da üver mandaten im anfang nit rucken haltent, so wär es wäger nie angefangen.*¹⁰² Offenbar eine - wenn auch nicht sehr sachgerechte - Reaktion auf derartige Verunsicherungen war die Passage in einem fünf Monate später ausgegangenen Blasphemie-Mandat des Rates, die besagt, daß ein mit Gottesschwüren bedrängter Mensch 'Fug und Recht' habe, den Schwörer zu schlagen.¹⁰³ Immerhin war der geschlagene Zürcher willig gewesen, dem obrigkeitlichen Mandat zu folgen. Das scheint nicht die Regel gewesen zu sein. Nachdem in Esslingen im Januar 1532 eine Zuchtordnung ergangen war, beschwerten sich die Prädikanten im Juni des Folgejahres, es *seie gemein, das die zucht hern der zucht nit vil acht nemen, gangen also die laster fur, Spring vnd tanzte am sonntag, will niemants straffen, die zuchthern sprechen, es mecht inen der kopff zerschlagen werden ... Item mit dem schwern vnd fluchen, gang im schwanck auff den gassen vnd wirtsbeisern, will niemants meher gestrafft werdenn etc.*¹⁰⁴ Im Landgebiet von Basel hatte ein gewisser Ullin Schnider im Mai 1529 die neue Reformationsordnung mit den Worten kommentiert, die Ratsherren seien große Narren, das Ehebrechen und Schwören zu verbieten - man habe es vor 100 Jahren auch schon getan.¹⁰⁵ Und auch nach jahrzehntelangem Bemühen um die "Reinigung des Wortschatzes" blieb der Erfolg oft aus: In der Pfalz berichtete 1608 der Amtmann von Herrstein, die Eltern hätten auf seinen und des Pfarrers Aufruf, den Kindern das Fluchen zu verbieten, lediglich mit Gelächter reagiert.¹⁰⁶ Alles in allem zeichnet die These von Helga Schnabel-Schüle, die Angst vor dem göttlichen Zorn habe die Bevölkerung dazu gebracht, Gotteslästerer bereitwillig zu denunzieren oder anzuzeigen, wohl ein allzu positives Bild von der Bereitschaft der Menschen zur Ausgrenzung von Gotteslästerern.¹⁰⁷

Trotz derartiger Widerstände blieben die Bestimmungen gegen die Gotteslästerung kein bloßer 'Papiertiger'. Über ihre praktische Bekämpfung informieren z.B. neuere Untersuchungen über die Sittengerichtbarkeit in protestantischen Gebieten. Auch hier bildet wieder die Reichsstadt Konstanz ein lehrreiches Beispiel. Spätestens seit 1526 war die Durchsetzung der Schwörmandate durch die speziellen Deputierten des Rates und verordnete 'Angeber' von starken Widerständen und Protesten begleitet. Die Denunziationspflicht drohte nach dem Urteil von Wolfgang Dobras zur sozialen Desintegration zu führen, dem Gegenteil des angestrebten Zieles einer friedlichen christlichen Gemeinschaft. Die Angeber wurden als 'Verräter' und 'Heckenschützen' geschmäht und gewalttätig bedroht, die Zuchtherren und ihre Büttel standen ebenso in der Kritik und wurden der parteilichen Entscheidung zugunsten der 'großen Hansen' geziehen.¹⁰⁸ Die zwei erhaltenen Protokollbücher der Zuchtherren für die Jahre 1532 und 1547 zeigen, daß die Sanktionierung der Gotteslästerung durchaus ein bedeutendes Tätigkeitsfeld darstellte. Für Fluchen (und Schwören) wurden in diesen beiden Jahren 93 (41) Geldstrafen verhängt, das sind 36,3% (32,3%) aller verhängten Geldbußen. Kein anderes Delikt, weder Tanzen, Spielen,

¹⁰² Aktensammlung Zürcher Reformation, Nr. 1010, S. 476.

¹⁰³ Ebd. Nr. 1077, S. 516.

¹⁰⁴ Akten zur Esslinger Reformationsgeschichte, Nr. 197, S. 234.

¹⁰⁵ Aktensammlung Basler Reformation, Bd. 3, Nr. 554, S. 481.

¹⁰⁶ VOGLER: Die Entstehung der protestantischen Volksfrömmigkeit, S. 177, mit weiteren Indikatoren für Mißerfolg und Widerstand bei der Bekämpfung des Fluchens in der rheinischen Pfalz.

¹⁰⁷ SCHNABEL-SCHÜLE: Kirchenzucht als Verbrechensprävention, S. 56 u.ö.

¹⁰⁸ DOBRAS: Ratsregiment, S. 171 u. 203ff.

Trunkenheit noch Predigtversäumnis, wurde derart häufig geahndet.¹⁰⁹ Als Erfolg wird man ein derartiges Tätigkeitsprofil jedoch nicht deuten dürfen, wenn man der Interpretation von Dobras über das Scheitern der Reformation in Konstanz folgt. Die reformierte Elite habe sich unter Verkenning der außenpolitischen Realitäten und unter Hintanstellung jeglicher politischer Raison gerade am Ende der 1540er Jahre in eine Intensivierung der Sittenzucht verbissen, um das göttliche Heil herabzuzwingen und damit die politische Katastrophe abzuwenden, die dann doch 1548 in Gestalt kaiserlicher Truppen und innerer Unruhen über die Stadt hereinbrach.¹¹⁰

Ein lohnendes Studienobjekt für die Sanktionierung der Blasphemie bildet auch der Wirkungsort Johann Calvins. Genf konnte in der Mitte des 16. Jahrhunderts schon auf eine mindestens hundertjährige Tradition der weltlichen Strafnormen gegen Blasphemie zurückblicken.¹¹¹ Die im November 1541, bald nach der Rückkehr Calvins nach Genf, verabschiedete Kirchenordnung unterschied grundsätzlich Delikte, die vor ein weltliches Gericht gehörten und solche, die vor dem neuerrichteten Konsistorium verhandelbar waren. *Blaspheme manifeste et digne de peine civile* gehörte nach Häresie, *Scisme*, Rebellion gegen die kirchliche Ordnung, Simonie, Wucher, Meineid und anderen Vergehen zu den Verbrechen, die eine weltliche Strafe verdienten und nicht durch brüderliche Ermahnung zu bessern seien. Immerhin deutet die Einschränkung - es muß sich um öffentliche und um schwerwiegende Fälle handeln - darauf hin, daß es auch leichtere, vor dem Konsistorium zu verhandelnde Fälle geben könnte.¹¹² Der Stellenwert der Blasphemie vor den weltlichen Gerichten Genfs um 1550 kann als beachtlich, aber nicht überragend gewertet werden.¹¹³ Viele der von der Kriminaljustiz abgeurteilten Fälle waren ihr vom Konsistorium überwiesen worden.¹¹⁴ Dessen Tätigkeitsprofil nun ist noch nicht abschließend erforscht, in seinen Umrissen jedoch von Monter skizziert worden. In einer Stichprobe von Exkommunikationsfällen durch das Konsistorium, gezogen aus Verhandlungen der Zeit zwischen 1559 und 1564, erscheinen unter 52 Gebannten 10 Blasphemiker bzw. Schwörer (19,2 %). Neben Ehebruch und Ehekonflikten bildeten diese Fälle damit eine der quantitativ bedeutendsten Sparten.¹¹⁵ Interessant ist auch ein anderes Sample von Fällen aus den Jahren 1564-1568/9, das aufgrund von Repertorien erstellt und in dem nach Stadt und Land unterschieden wurde. Unter den 1906 Exkommunizierten in der Stadt befanden sich 66 (50

¹⁰⁹ DOBRAS: Ratsregiment, Tab. 1, S. 379.

¹¹⁰ Ebd. S. 162 u. 375f.

¹¹¹ Die erste überlieferte Strafandrohung gegen Blasphemiker, Schwörer und *negatores* vom März 1459 (Les sources du droit, Nr. 221, S. 431f.) wird von einer dichte Kette von 'Rufen' und Mandaten gefolgt, die sich bis in die Mitte des folgenden Jahrhunderts erstreckten und die sich in den angedrohten Strafen (vor allem Geldbußen und Halseisen) ähneln. 1539 wurde eine abgestufte Sanktionierung eingeführt, wobei ein Ersttäter die Erde zu küssen hatte, im Wiederholungsfall zusätzlich drei Solidi zu zahlen waren und beim dritten Mal drei Tage Gefängnis verhängt wurden (ebd. Nr. 746, S. 348; vgl. weiterhin die Register).

¹¹² Ebd., Nr. 794, S. 379f.

¹¹³ Die erreichbaren Daten: Am Ende der 1530er Jahre nimmt sich ein nachweisbarer Fall von Gotteslästerung im Ensemble zahlreicher anderer moralisch-religiöser Delikte eher bescheiden aus (NAPHY: Calvin, S. 31). Zwischen 1541 und 1550 wurden insgesamt 22 Blasphemiefälle vor dem weltlichen Gericht verhandelt (3,6% von igs. 605 Fällen), davon allein 14 im Jahr 1550 (ebd. S. 108). Zwischen 1551-1557 waren es 30 (4,1% von 731), wobei auch hier wieder ein Jahr (1557) allein 16 Fälle brachte. (ebd. S. 179). 1562 wurden insgesamt 197 Kriminalprozesse geführt, davon vier (2%) wegen Blasphemie und Fluchen. Alle Fälle endeten mit Geld- bzw. Haftstrafen (MONTER: Crime, S. 111f.). Allerdings sind hier, wie so oft Kategorisierungsprobleme zu beachten. Denn auch in ungewöhnlichen Fällen konnte der Vorwurf der Blasphemie eine gewisse Rolle spielen, so etwa im Verfahren gegen die geistesverwirrte Frau des Pierre Ameaux, deren Beharren auf die Legalität von Sexualverkehr mit anderen Männern als dem Ehepartner u.a. als 'blasphemisch' qualifiziert wurde (KINGDON: Adultery, S. 31ff., vor allem 58).

¹¹⁴ Für Aufbau und Zusammenspiel von weltlichem Gericht und Konsistorium KINGDON: Adultery, S. 7ff.

¹¹⁵ MONTER: Consistory of Geneva, S. 471f.

Männer, 16 Frauen) Blasphemiker und Schwörer; auf dem Land waren es 26 (23 Männer, 3 Frauen) von insgesamt 530 Fällen. Obwohl das Tätigkeitsprofil des Konsistoriums in Stadt und Land eher unterschiedlich aussah, nahm die Blasphemie hier wie dort einen vergleichbar großen Anteil ein (3,5% bzw. 4,9%).¹¹⁶

Langfristige Entwicklungen in der Sanktionierung der Gotteslästerung durch eine kirchliche Gerichtsinstanz erschließt die Pionierstudie von Heinrich R. Schmidt.¹¹⁷ Er untersucht in einer quantifizierenden Längsschnittstudie die Tätigkeit der Chorgerichte in zwei Berner Landgemeinden zwischen 1575 und 1795. Das Tätigkeitsprofil der aus dem Kreis der Gemeinde gewählten Chorrichter umfaßte u.a. die Ahndung verbotenen Tanzens und anderer unkirchlicher Verhaltensweisen, die Bestrafung von Sexualdelikten und die Beschäftigung mit Nachbarschafts- und Ehestreitigkeiten. Das 'Fluchen' - hier synonym mit dem Begriff 'Schwören' gebraucht - gehörte zu den am häufigsten sanktionierten Verhaltensweisen. Im kleinen Stettlen wurden 477 Personen (312 Männer, 165 Frauen) wegen dieses Vergehens angeklagt, das sind 16,7% unter den insgesamt 2859 Angeklagten; in der größeren Gemeinde Vechingen waren es 500 Flucher (359 Männer, 141 Frauen), also 6% von den insgesamt 8332 vor Gericht stehenden Personen.¹¹⁸ Aufschlußreich ist die Entwicklung in der Zeit: Zumindest bis 1735 weist der lineare Trend - bei unterschiedlichem Niveau - in beiden Gemeinden nach oben, d.h. das Delikt tritt vermehrt auf. Ein Disziplinierungserfolg kann dem Chorgericht, so Schmidt, also nicht bescheinigt werden. Allerdings kommt es schon im 17. Jahrhundert zu einem Rückgang der schweren Strafen¹¹⁹ und damit zu einem dramatischen qualitativen Bedeutungsverlust des Deliktes.¹²⁰

Was läßt sich über die Strafen der weltlichen Justiz gegen die Gotteslästerung aussagen? Die Todesstrafe als äußerste Möglichkeit blieb nicht immer leere Drohbärde, sondern wurde

¹¹⁶ Ebd. S. 479f.

¹¹⁷ SCHMIDT: Dorf und Religion, bes. S. 69ff. Vgl. auch seinen z.T. ausführlicheren Aufsatz über 'Die Ächtung des Fluchens'.

¹¹⁸ SCHMIDT: Dorf und Religion, S. 85, bezogen auf die Gesamtsumme der Angeklagten S. 66. Die Zahlenunterschiede verweisen wohl auf das höhere Konfliktniveau im von stärkeren sozialen Gegensätzen geprägten, protoindustriellen Stettlen (ebd. S. 15ff. und 348) und damit auch auf die Einbettung des 'Fluchens' in ein sehr viel breiteres Konfliktszenarium (SCHMIDT: Dorf und Religion, S. 346, trägt dieser Tatsache insofern Rechnung, als er das Fluchen als Begleitdelikt für Nachbarschaftskonflikte bzw. als 'Tatwerkzeug' analysiert).

¹¹⁹ Als solche weist SCHMIDT: Dorf und Religion, S. 88 Anm. 101 im Kontext des Chorgerichts hohe Geldbußen, Haft, Weiterleitung an die höhere Instanz und auch den speziell bei Gotteslästerung verhängten "Herdfall", das Niederfallen auf die Erde und Küssen des Bodens vor dem Forum der Gemeinde (ebd. S. 49), aus.

¹²⁰ Ebd. S. 88ff. SCHMIDT betrachtet diesen Wandel als Indikator für eine 'Entmagsierung' des Fluchens, eine Interpretation, die ich für problematisch halte.- Die Ergebnisse von Bernard VOGLER über die Sittenzucht in der Kurpfalz, dem Herzogtum Zweibrücken und der Hinteren Grafschaft Sponheim zwischen 1556 und 1619 sind nur in sehr summarischer Form publiziert (VOGLER: Die Entstehung der protestantischen Volksfrömmigkeit, hier S. 175-179). Gefängnisstrafen, in der letzten Phase des Untersuchungszeitraums dann Geldbußen (Einrichtung von "Fluchbüchsen" in der Kurpfalz) erscheinen nach den Visitationen als zentrale, allerdings sehr uneinheitlich angewandte Sanktionsmittel. Auch im Tätigkeitsprofil der Presbyterien dreier Pfälzischer Orte an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert nimmt "la répression des blasphèmes" einen wichtigen (einen wichtigeren als in vergleichend untersuchten Gemeinden des Languedoc) Stellenwert ein; sie machte in Bacharach 5,9%, in Neckarelz 10,2% und in Germersheim sogar 19% aller vor den Konsistorien verhandelten Fälle aus, wobei sich hier die Masse der Fälle auf wenige Jahre konzentriert (ESTÈBE/VOGLER: La genèse, S. 369f.). Insgesamt aber lautet VOGLERS Resümee: "Gesamthaft darf man die Bemühungen zur Eindämmung des Fluchens und der Gotteslästerung von wenigen Ausnahmen abgesehen als gescheitert betrachten" (Die Entstehung, S. 178).- Nur für das späte 17. und das 18. Jahrhundert liegen Daten über die presbyteriale Kirchenzucht im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken vor; unter den insgesamt nicht sehr zahlreichen Fällen nehmen Fluchen und Gotteslästerung keinen herausragenden Platz ein (Vgl. die Schaubilder in KONERSMANN: Presbyteriale Kirchenzucht, S. 332 u. 336; DERS.: Presbyteriale und konsistoriale Kirchenzucht, S. 21).

bisweilen auch, wie z.B. im Straßburg des 16. Jahrhunderts, in die Tat umgesetzt.¹²¹ In Köln wurde im gleichen Zeitraum ebenso wie in Basel mindestens ein Gotteslästerer hingerichtet, in Nürnberg zwei. Zu einer besonders eklatanten Häufung von Hinrichtungen kam es im frühneuzeitlichen Zürich: Unter den insgesamt 471 zwischen 1526-1600 Hingerichteten im gesamten Territorium befanden sich 56 (12%) Gotteslästerer. Zwischen 1601 und 1639 wurden immerhin noch 16 Blasphemiker (7% von insgesamt 231 Hingerichteten) zu Tode gebracht, während die Zahl zwischen 1640 und 1745, als der letzte Lästerer enthauptet und anschließend auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde, auf 6 (3% von 187) sank.¹²² Die näheren Umstände dieser rigorosen Kriminalpolitik, die in auffälligem Kontrast zur Sanktionierung der Blasphemie fast ausschließlich mit Geldbußen im späten 14. Jahrhundert steht, bedürften dringend näherer Erforschung.¹²³ Immerhin gibt es einige Indizien dafür, daß die demonstrativ harte Bestrafung von Gotteslästerern nicht erst mit der Reformation einsetzte. Mindestens 1495 und 1520 waren schon Todesurteile durch den Zürcher Rat gefällt worden, und zwar für besonders ausgefallene und üble Schwüre.¹²⁴ Es mußten also keineswegs besonders hervortretende Nonkonformisten und Ungläubige sein, die mit der ganzen Härte des Gesetzes gestraft wurden.¹²⁵ Auch die Berner Obrigkeit ist mit Todesurteilen gegen Blasphemiker vorgegangen, 1623 z.B. gegen einen österreichischen Bettler.¹²⁶ Dabei ist zu berücksichtigen, daß viele Gotteslästerer häufig noch andere Delikte begangen hatten, ja vielleicht sogar deswegen ihr Leben lassen mußten.¹²⁷ So kam es in St. Gallen 1519/20 zum Todesurteil gegen zwei Männer wegen Diebstahls und Sodomie in Verbindung mit üblen Schwüren.¹²⁸ Auch bei dem Tod zweier fremder Männer in Überlingen 1522 bzw. 1524 spielten nicht nur die notorischen üblen Gotteslästerungen eine Rolle, sondern ebenfalls andere Delikte.¹²⁹

¹²¹ KÖHLER: Zürcher Ehegericht, Bd. 2, S. 369f.; STÖBER: Klapperstein, S. 99f.; REUSS: La justice criminelle, S. 255f.; ABRAY: People's Reformation, S. 183 u. 194.

¹²² Erich WETTSTEIN: Todesstrafe Zürich, S. 91.

¹²³ Aufschlüsse sind von der Fallstudie von Franziska LOETZ über Zürich zu erwarten.- Auch in Luzern scheinen vergleichsweise viele Hinrichtungen wegen Gotteslästerung vorgekommen zu sein: im 16. Jahrhundert waren unter den 181 Hingerichteten vier Blasphemiker (2,2%), im 17. Jahrhundert unter 362 gleich 12 (3,3%), vgl. PFYFFER: Der Kanton Luzern, S. 379 u. 391.

¹²⁴ 1495 wurde ein Zürcher für die Flüche *gots erdrich, gots element, gots kronen, gots krafft, gots lichnam, gots wunden, gots funfwunden, gots liden, gots marter, gotz macht, gots allmacht, gotz onmacht* zum Tode verurteilt (WECHSLER: Ehre und Politik, S. 247); Hans Wingartner wurde 1520 enthauptet, weil er geschworen hatte *'dass dich Gotts Joseph als Kindlimieslimachers schänd', 'Gotts fünf wunden', 'Gotts küre', 'Gotts velti', 'Gotts liden', 'Gotts wunden', 'Gotts macht', 'Gotts sacrament', 'Gotts fünf liden'*. Beim Spiel hatte er gesagt, *'dass dich Gotts krüz im himmel schänd als Joseppen, warumb hast unserm Herrgott nit ein oppriment in sin müesli getan, damit du im vergeben bettest? und dass dich Gotts krüz als registers schänd'*. An die Wand hatte er geschrieben: *'Frid und gnad, wenn hast ein end, dass dich Gotts ertrich schänd'*, und: *'Allein min oder sammer Gottshimmel und ertrich, ich schyss darin'* (Aktensammlung Zürcher Reformation, Nr. 127, S. 24).- Vgl. für die Hinrichtung eines blasphemischen Ikonoklasten ebenfalls 1520 WANDEL: Voracious Idols, S. 53, und ebd. S. 99 für weitere Fälle.

¹²⁵ So ein Fall war der 1624 im Württembergischen Oberstenfeld hingerichtete Jacob Fleischmann, der Gott, die Amtleute und den Herzog selbst geflucht hatte und im Verhör seine Unsicherheit über die Existenz Gottes zugegeben hatte (VAN DÜLMEN: Wider die Ehre Gottes, S. 28f.).

¹²⁶ Dieser hatte gesagt, *er schiße in daß vatter unser, hiemit aber gantz groblich die heilige hochbe maiestett gottes unseres schöpfers und erlösers ... in gottloser ebruergeßner und epicurischer nyß verlestert und geschmäht* (SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 98).- Vgl. auch die Todesstrafe gegen eine Frau in Bern 1665, weil sie den Herrgott als 'Hurer' bezeichnet hatte (VAN DÜLMEN: Kultur und Alltag, Bd. 2, S. 341 Anm. 33).

¹²⁷ Wenn im Berner Gebiet 1615 Peter Solothurnmann aus Vechingen enthauptet wurde, so deshalb, weil er die Obrigkeit verflucht hatte und somit im doppelten Sinn ein Majestätsverbrechen begangen hatte, SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 91.

¹²⁸ MOSER-NEF: St. Gallen, S. 384.

¹²⁹ ENDERLE: Konfessionsbildung, S. 358 Anm. 176.

Bis ins 18. Jahrhundert hinein waren also Gotteslästerer von der Todesstrafe bedroht.¹³⁰ Auf Ganze gesehen fällt diese extreme Möglichkeit jedoch kaum ins Gewicht. Eine Gegentendenz mag der Rückgang harter Körperstrafen für Blasphemiker indizieren, wiewohl man bisweilen noch auf das Abhauen bzw. 'Zwicken' der Zunge trifft.¹³¹ Körperliche Strafen waren zunehmend identisch mit dem Ausstäupen der Delinquenten. In Übereinstimmung mit den normativen Quellen bildeten daneben befristete Haftstrafen, auch solche unter verschärften Bedingungen bei Wasser und Brot, sowie Geldbußen zentrale Sanktionsmittel gegen Gotteslästerer.¹³² Stadt- und Landesverweise spielten, wie schon im Spätmittelalter, in der Praxis ebenfalls eine herausragende Rolle. Hier tut sich eine bezeichnende Kluft zwischen Norm und Praxis auf, denn an den Policeyordnungen und Strafrechtsbestimmungen läßt sich diese Bedeutung kaum erkennen.¹³³ Ähnlich verhält es sich mit den - bereits im Kontext der Kirchenstrafen diskutierten - Schand- und Ehrenstrafen. Halseisen und Pranger wurden in den normativen Texten als wichtige Ersatzstrafe immer wieder genannt.¹³⁴ Die wachsende Bedeutung derartiger entehrender Sanktionen läßt sich aber an den Gesetzestexten kaum ablesen. Erst die Frühe Neuzeit war die klassische Epoche der Schandstrafen, und der Gotteslästerung dürfte bei der Verbreitung dieser Sanktion vielerorts eine Schrittmacherfunktion zugekommen sein.¹³⁵

Ein fundiertes Urteil über Häufigkeit, Intensität und Wandel der Sanktionen gegen die Gotteslästerung müßte auf mehr regionalen Fallstudien gründen als bisher zur Verfügung stehen.

¹³⁰ Noch 1717 wurde in Freistadt (Oberösterreich) der Handelsmann und Bürger Johann Georg Pilberger mit dem Schwert gerichtet, weil er schwer betrunken am Wochenbett seiner Frau, deren Neugeborenes kurz zuvor gestorben war, geflucht und geschimpft hatte. Nicht nur hatte er die Frau und die Hebamme des Kindsmords geziehen, sondern auch Gott als 'rechten H[undsfo]t[er]' beschimpft, weil dieser seine zwei Kinder nicht habe zur Taufe kommen lassen, die jetzt dem Teufel zufahren würden (Fritz BYLOFF: Gotteslästerung. Eine Geschichte aus Alt-Freistadt [Erscheinungsort und -jahr unbekannt; überliefert in Hss. Nr. 1162, Oberösterreichisches Landesarchiv Wien, Stadtarchiv Freistadt. Ich verdanke diese Quelle Martin SCHEUTZ]). Vgl. auch den Fall des entlassenen Soldaten Jacob Hahn, der 1715 als 'grausamer Blasphemiker' in Leonberg zum Tode verurteilt wurde (VAN DÜLMEN: Wider die Ehre, S. 30f.).

¹³¹ In Freiburg i.Br. wurde 1537 über einen gewissen Josef Schleichweck, einen Übelchwörer, erkannt, *das man ime soll die zung binden zum nacken usziehen und waren ir siben die erkandten man solts ime ein gleich lang abbowen* (SCHINDLER: Verbrechen und Strafen, S. 61); es ist unklar, ob diese Formulierung bedeutet, daß die grausame Form der Todesstrafe in eine Körperstrafe umgewandelt wurde. Im Schweizerischen Baden sollte 1560 einem Augsburger Boten wegen bösem Gerede gegen die Muttergottes ein Nagel durch die Zunge getrieben werden, von dem er sich losreißen mußte (ZEHNDER: Volkskundliches, S. 179f.). Und noch 1679 wurde in Schwäbisch-Hall einem gotteslästerlichen Trunkenbold *mit einem zängle die zunge umb etwas aus dem maul herausgezogen und ein rechtschaffen, cräftiges paar mauschellen gegeben* (NORDHOFF-BEHNE: Gerichtsbarkeit, S. 142).

¹³² Vgl. etwa Vorarlberger Urfehdebrieft, passim (Register); Urfehden im Ermstal, S. 15ff., 39, 54; MOSER-NEF: St. Gallen, S. 379ff.; MEINHARDT: Das peinliche Strafrecht der freien Reichsstadt Frankfurt a.M., S. 202.- Für Geldbußen aus Schleswig-Holstein vom Beginn des 17.Jhs. vgl. REHDER: Volksfrömmigkeit und Kirchengucht, S. 78.

¹³³ Bezeichnend ist eine Erläuterung zur Bambergischen Halsgerichtsordnung, die ebenfalls den Verweis nicht explizit enthielt, im sog. 'Correctorium' zur Bambergensis, das Präzisierungen und Verbesserungen dieser Ordnung aus der Praxis heraus anstrebte; dort ist zum Jahr 1507 der Fall eines mit glaubwürdigen Personen überführten Gottesschwörers dokumentiert, der mit Ruten ausgehauen und für fünf Jahre aus dem Stift verwiesen wurde (Die Bambergische Halsgerichtsordnung, S. 123).

¹³⁴ In Freiburg i.Br. sollte 1565/6 Kunigunde Heydin von Willstetten *andern zu abscheulichem exempel uf morgen ins balyxen gestellt, ain zedtel das sy gott gelestret angehengkt und demnach der statt verwiesen werden* (SCHINDLER: Verbrechen und Strafen, S. 209); in Bischofszell sollte 1571 jemand wegen Schneeballwürfen auf ein Kreuz eine Stunde am Halseisen stehen, eine Strafe, die auf Fürbitten zur sonntäglichen Buße mit einer brennenden Kerze vor dem Kruzifix umgewandelt wurde (ZEHNDER: Volkskundliches, S. 399).

¹³⁵ In Bayern werden 'Schnelle', 'Schupfe' oder 'Wippe' erstmals in der Landesordnung von 1578 erwähnt, LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 94f. Für die Schandsäule als zentrale Blasphemiestrafe in Bayern, die freilich bei Vermögenden auch in eine Geldbuße umgewandelt werden konnte, HELM: Obrigkeit und Volk, S. 76, 79, 106.- Die Einführung des hölzernen Schandmantels in Köln scheint eng mit der Bestrafung von Blasphemikern verknüpft. Weitere Hinweise bei STÖBER: Klapperstein, passim.

Darüber hinaus müßten die Niedergerichte¹³⁶ systematischer miteinbezogen werden. Das Bild von der Sanktionspraxis gegen Blasphemiker in der Frühen Neuzeit, das sich auf der Basis eigener Forschungen über drei Städte, anderer Fallstudien und zusammengetragenen Materials ergibt, läßt sich nicht auf einen einfachen Nenner bringen. Das Delikt wurde, soviel steht fest, mit der ganzen Bandbreite der in den Normen vorgesehenen Strafen (von der Ermahnung über Geldbußen, Haft, Ehrenstrafen, Stadt- oder Landesverweis bis hin zur körperlichen Züchtigung und, im Extremfall, der Todesstrafe) geahndet. Obwohl es in der Niedergerichtsbarkeit und vor den kirchlichen Amtsträgern und Visitatoren einen Anteil von 10 oder 20% erreichen konnte, handelte es sich nicht um ein ausgesprochenes Massendelikt bzw. ein massenhaft sanktioniertes Verhalten (wenn es auch ein massenhaft auftretendes Verhalten sein mochte). Vielmehr bietet die Gotteslästerung im Ensemble der Gesamtdelinquenz meist das Bild einer 'endemisch' immer mal wieder auftauchenden Erscheinung, wenn sich die Sanktionierungspraxis auch vereinzelt zu regelrechten Kampagnen verdichtete.

Nahm die soziale Kontrolle der Gotteslästerung mit dem 16. Jahrhundert zu? Zweifellos wird man diese Frage positiv beantworten können. Nicht nur Zahl und Umfang der einschlägigen Normen explodierte regelrecht, auch die der zuständigen Amtsträger und Institutionen wuchs beträchtlich. Hinzu kommt eine wachsende Betonung der Verantwortung des gesamten sozialen Umfeldes. Waren die Bestrebungen zu einer verstärkten sozialen Kontrolle aber auch erfolgreich? Diese Frage ist bedeutend schwerer zu beantworten als die erste und berührt sehr umstrittene Bereiche der Frühneuzeitforschung. Man könnte hier zum Beispiel an jene Debatte über 'Success and Failure' der Reformation erinnern, die Gerald Strauss mit seiner auf Visitationsberichten fußenden These aufgestellt hat, der pädagogische Impetus der Reformatoren zur 'Indoktrination' der Jugend habe sein Ziel verfehlt.¹³⁷ Ihrer kirchenpolitischen Engführung entkleidet, läßt sich die Frage als eine nach dem Erfolg bzw. der 'Wirklichkeit' der frühneuzeitlichen Sozialdisziplinierung überhaupt reformulieren. Hier ist kaum der Ort, Kriterien für diesen Erfolg zu formulieren und die Frage angemessen zu beantworten.¹³⁸ Vorsichtig ließe sich formulieren: Vieles spricht dafür, daß die Repressionsmaßnahmen der Justiz ein normenkonformes Verhalten nicht erzwingen konnten, weder bei den notorischen Lästerern und Fluchern des Alltags noch bei den virtuosen Ungläubigen. Eher werden es gesellschaftliche Umbrüche und Säkularisierungsvorgänge gewesen sein, die die Aufmerksamkeit vom inkriminierten Verhalten weglenkten bzw. das Verhalten selber unterminierten. Auf der anderen Seite wird man sich ebenfalls hüten müssen, dem Trommelfeuer von Verboten und der obrigkeitlichen Repression, so lückenhaft und wenig modern sie auch anmutet, jede Wirkung und Relevanz abzuspochen. Es mag sein, daß sie daran mitwirkte,

¹³⁶ Nach der - offenbar Württembergischem Vorbild folgenden - Rügeordnung der Grafschaft Hohenlohe von 1588 sollte das Rügegericht viermal jährlich tagen; jeder war bei seinem Huldigungseid verpflichtet, bei dieser - vorher von den Amtsdienern angekündigten - Gelegenheit, ihm zur Kenntnis gelangte Verfehlungen zu rügen. Der Rügezettel, der die potentiellen Vergehen auflistet, berührt auch die Flüche und Schwüre (EKO, Bd. 15, S. 594): *Eß soll niemand Gott lestern, fluchen, schmeren oder seinem nechsten ubels wünschen, eß geschebe gleich fürszlich oder auß bößer gewonhait.*- Endriß Hoffmann, ein hausarmer Weikersheimer Bürger, wurde beim Rügegericht 1591 wegen Gotteslästerung angeklagt, weil er in Verzweiflung erklärt hatte, er wolle nicht mehr beten, da Gott doch nicht hülfe. Er kam 14 Tage ins Gefängnis (ebd. Anm. 24).

¹³⁷ STRAUSS: *Luther's House of Learning*, S. 249ff. (vgl. S. 283 den Katalog der 'Gebrechen' der Pfarre zu Mosbach in Nassau, wo auch das gräßliche Fluchen und Schwören moniert wird); vgl. seine Aufsätze 'Success and Failure in the German Reformation' (1975) und 'The Reformation and its Public in an Age of Orthodoxy' (1988) in STRAUSS: *Enacting the Reformation*; zur Debatte zuletzt PARKER: *Success and Failure*.

¹³⁸ Vgl. nur die verschiedenen Antworten der Beiträge im von Heinz SCHILLING herausgegebenen Sammelband: *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung*.

bestimmte Formen der Gotteslästerung zu marginalisieren und zu stigmatisieren. Um einem möglichen Formwandel, einer Veränderung im Profil, auf die Spur zu kommen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf die Phänomenologie und die Sozialgeschichte der Gotteslästerung richten, wie es in den folgenden Kapiteln geschehen soll.

3.4. Gründe und Hintergründe der Blasphemie-Bekämpfung

Nachdem sich die bisherige Darstellung an einem chronologischen Leitfaden orientiert hat, sollen nun noch einige wichtige Antriebskräfte für das Vorgehen gegen die Gotteslästerung mit den Waffen der Justiz näher analysiert werden. Die Frage, warum die Bekämpfung der Blasphemie gerade im 13. Jahrhundert einsetzt, wurde bereits am Anfang dieses Kapitels angerissen. Letztlich ist sie nur spekulativ zu beantworten. Wie immer in vergleichbaren Fällen, gibt es prinzipiell zwei Alternativen: Einmal können eine intensivere Gesetzgebung und vermehrte Sanktionen Ausdruck von institutionellen Wandlungsprozessen sein, hier etwa der stärkeren Kriminalisierung unerwünschter Verhaltensweisen überhaupt. Oder aber eine Zunahme des inkriminierten Verhaltens fordert die Normgeber und den Rechtsapparat zur intensiveren Verfolgung heraus. Beide Möglichkeiten müssen sich nicht ausschließen. Die theologische Profilierung der Blasphemie im Kontext der Wortsünden war sicherlich eine wichtige Voraussetzung dafür, die Gotteslästerung zu einem "Delikt" werden zu lassen. Die gesamte Epoche seit Ausgang des 12. Jahrhundert war ja von einer Intensivierung der seelsorgerlichen Bemühungen einerseits, von Ausgrenzung häretischer Strömungen und unchristlicher Verhaltensweisen andererseits geprägt. Nicht zufällig gerät die Blasphemie, allerdings mit einer gewissen Verspätung, ebenso in das Fadenkreuz obrigkeitlicher Verfolgung wie die Ketzerei. Ob hier auch eine Reaktion auf eine mögliche quantitative Zunahme der Gotteslästerung vorliegt, kann nur spekulativ beantwortet werden. Geht man von der - im nächsten Kapitel näher zu erläuternden - These aus, daß zumindest bestimmte Erscheinungsformen der Gotteslästerung eng mit den dogmatischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Wandlungsprozesse verknüpft sind, so wäre eine solche Zunahme zumindest plausibel. Die im Spätmittelalter einsetzende 'normative Zentrierung' um die Passion Christi würde so, gleichsam als dunkle Seite, eine verstärkte Blasphemie zur Folge haben.¹³⁹ Hier jedoch sollen einige speziellere Problemzusammenhänge analysiert werden. Inwiefern, so ist zunächst zu fragen, wurde die Blasphemie als Verbrechen gegen die göttliche Majestät konzeptualisiert? Und welche Rolle spielte zweitens der Zusammenhang zwischen Krisenerfahrung, der Drohung mit der göttlichen Kollektivstrafe und der Intensivierung der Blasphemiegesetzgebung? Drittens schließlich soll noch einmal die besondere Rolle der Städte bei der Offensive gegen die Blasphemie diskutiert werden.

3.4.1. Majestätsverbrechen

Zum Kernbestand mittelalterlicher Blasphemie-Exempel gehört jene Geschichte des frommen Ritters, der, gerade in Paris eintreffend, Ohrenzeuge einer Gotteslästerung wird. Kurzentschlossen züchtigt er den Urheber, den Sohn eines reichen Bürgers, mit einer Ohrfeige - nach anderen Quellen schlägt er ihm einen Zahn aus. Er wird verhaftet und vor den König geführt, der erbost nach seiner Rechtfertigung fragt. Der Grund, so erwidert der Ritter ruhig, sei die Treue gegenüber dem höchsten König. Der Herrscher selbst würde doch wohl jemanden für untreu halten, der vor einer Beleidigung gegen ihn die Augen schlosse und sie ohne Strafe passieren ließe; wieviel stärker schreie dann die Beleidigung des höchsten Königs nach Vergeltung. Der Herrscher war überzeugt, lobte nicht nur die Treue des Ritters, sondern befahl

¹³⁹ Vgl. HAMM: Normative Zentrierung.

ihm zugleich, bei Bedarf überall in seinem Königreich eine vergleichbare Strafe zu verhängen.¹⁴⁰ Nach dem Bericht Stephans von Bourbon war es nicht irgendein König, der den Ritter mit der Bestrafung der Blasphemie im ganzen Königreich beauftragte, sondern Philipp II. (1180-1223), der Sieger von Bouvines, unter dessen Ägide das französische Gewohnheitsrecht aufgezeichnet wurde.¹⁴¹ Bei Odo von Cheriton und anderen Gewährsleuten allerdings hat der Name des Königs gewechselt; statt Philipp "Augustus" wird nun sein Enkel Ludwig IX. (†1270), dessen Engagement gegen Blasphemie bereits angesprochen wurde, genannt.¹⁴²

Die suggestive Steigerung vom *rex terrenus* zum *rex celestis* (Jacques von Vitry) bildet ein häufig benutztes Argument zur Veranschaulichung der Schwere des Blasphemieverbrechens im pastoraltheologischen Diskurs. Und nicht nur da: Der französische König Philipp IV. begründet seine Ordonnanz gegen die Blasphemie nicht nur mit der *publica utilitas*, die es aus Abschreckungsgründen erfordere, daß kein Verbrechen unbestraft bleibe, sondern auch mit der von Gott verliehenen Würde seines Königtums, die gerade angesichts der Schmähung jenes Christus, der für das gesamte Menschengeschlecht gelitten habe und gestorben sei, ein Einschreiten nötig machten. Das Verbrechen gegen die Majestät Gottes ruft demzufolge direkt ein Einschreiten der weltlichen Majestät hervor, die einen Gutteil ihrer Autorität der göttlichen Gnade verdankt.¹⁴³

Ein Zusammenhang zwischen göttlicher und weltlicher Majestät wird bereits im AT hergestellt, wo es heißt (Exodus 22, 27 [28]): "Gott sollst du nicht lästern; einen Fürsten in deinem Volke sollst du nicht verfluchen!"¹⁴⁴ Welcher systematischer Stellenwert kommt nun diesem Zusammenhang beim rechtlichen Vorgehen gegen Gotteslästerung zu? Ein zentraler, so wird in der neueren Forschung behauptet: In den Augen frühneuzeitlicher Obrigkeiten und Theologen habe das gotteslästerliche Fluchen in erster Linie ein Vergehen gegen die Majestät Gottes dargestellt.¹⁴⁵ Nähern wir uns dem Problem vom 16. Jahrhundert her. Im zuerst 1551 erschienenen Kriminalhandbuch des Brüsseler Juristen Jodocus Damhouder (1507-1581) figuriert die Blasphemie tatsächlich, zusammen mit Apostasie, Häresie, Simonie und verschiedenen Spielarten von Magie und Zauberei unter den 'crimina laesae majestatis divinae', den abscheulichsten und größten Verbrechen überhaupt; schließlich sei die Verletzung der ewigen wesentlich schwerwiegender als die der zeitlichen Majestät. Aus dem Kreis dieser Verbrechen ist

¹⁴⁰ Stephan von Bourbon: *Anecdotes Historiques*, Nr. 385, S. 340: *Cum autem rex stupens et iratus quereretur si verum esset, et causam tantis ausus, respondit miles quod causa erat regis fidelitas summi, quia, cum ipse judicaretur infidelis si clausis oculis transiret contumeliam eius sine vindicta, multo fortius debuit ulcisci contumeliam regis summi. Quod audito, rex fidelitatem eius commendavit, et precepit ei quod, ubicumque in regno suo consimilia audiret, consimiliter puniret.*- Wörtlich übernommen bei (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, lib. III, pars V, dist. 9; ähnlich Jacques de Vitry: *The Exempla*, Nr. 219, S. 91

¹⁴¹ Vgl. Joachim EHLERS: Philipp II., in: *Die französischen Könige*, S. 155ff.- Während Jacques de Vitry den Namen des Königs nicht nennt, folgen andere der Version Stephans von Bourbon, z.B. (Pseudo-) Vincenz: *Speculum Morale*, pars V, lib. III, dist. IX, oder Johann Nider: *Expositione Decalogi*, cap. 4, art. 1. Vgl. für die Überlieferung, nach der Philippe-Auguste 1182 die erste Verordnung gegen Blasphemie erlassen habe, *Ordonnances*, Bd. 1, S. 45.

¹⁴² Odo von Cheriton: *Parabolae*, Nr. 85, S. 298. Interessant an dieser Passage ist ferner, daß das Verb 'blasphemare' auch im Bezug auf den weltlichen König verwandt wird, wenn der Ritter sich mit folgenden Worten rechtfertigt: *Domine mi rex, si inuenirem aliquem nomen tuum blasphemantem ego usque ad sanguinem famam tuam defenderem. Similiter, ex quo de rege regum talia uerba audio, bene debeo uindicare.*- Vgl. den Hinweis bei Jacques de Vitry: *The Exempla*, S. 222, auf eine weitere Quelle, die das Exempel mit Ludwig dem Heiligen zusammenbringt.

¹⁴³ So nennt auch Karl VII. im Jahr 1415 als Grund für die Verordnung, durch die Lästerungen werde verkleinert und geschmährt *le très-noble nom & titre qui par grace & octroy de nostre Seigneur Jehesu-Crist, est donné et attribué ... à nostre Maison Royal de France* (ebd. Bd. 10, S. 243).

¹⁴⁴ *Diis non detrahes et principi populi tui non maledices.*

¹⁴⁵ SCHMIDT: *Die Ächtung des Fluchens*, S. 98f.

die Blasphemie noch einmal besonders hervorgehoben, indem sie als erstes Thema aufgegriffen und ihr Charakter als direkter Angriff gegen Gott und als Teufelssünde dargestellt wird.¹⁴⁶

Nicht die Blasphemie allerdings stellte unter den genannten ‘crimina’ das klassische Verbrechen gegen die göttliche Majestät dar, sondern die Häresie. Lothar Kolmer hat jüngst den Rezeptionsprozeß der römischrechtlichen ‘majestas’ - Gesetzgebung durch die Kirche nachgezeichnet. Schon in der Antike, so stellte er fest, besaß der christliche Gott ‘majestas’, und schon in dieser Zeit berief sich die Ketzergesetzgebung explizit auf die weltlichen Bestimmungen gegen das Majestätsverbrechen.¹⁴⁷ Diese Traditionslinie erhielt im Mittelalter angesichts immer neuer häretischer Herausforderungen verstärktes Gewicht. Einen Zwischenschritt bildete das Verständnis von Simonie als Ketzerei und ihre Bestrafung unter Heranziehung der berüchtigten ‘Lex Quisquis’ von 397, die schon die Absicht der Tat und bloße Komplizenschaft unter schwerste Strafen bis hin zur Enterbung der männlichen Nachkommen gestellt hatte. Durch dieses schwere Geschütz sollten, so die These von Kolmer, Anklagen gegen simonistische Bischöfe erleichtert werden. Endgültig setzte die von Papst Innocenz III. 1199 erlassene Ketzerdekretale ‘Vergentis in senium’ Simonie und Häresie mit dem Majestätsverbrechen gleich und besiegelte so die Handhabbarkeit der einschlägigen weltlichen Gesetze zur Repression der Häretiker. Gott konnte nun wie eine weltliche Majestät beleidigt werden.¹⁴⁸

Das so gewonnene Verständnis vom ‘crimen laesae maiestatis divinae’ schlug sich, um zur Ausgangsquelle zurückzukehren, auch im Damhouderschen Kriminalhandbuch nieder, das eine wahre Summe römischrechtlicher und kanonistischer Gelehrsamkeit darstellt - die Rezeptionsspirale hat sich zu diesem Zeitpunkt noch eine Umdrehung weiterbewegt, das Vergehen gegen die göttliche Majestät wird nun auch als Bestandteil des weltlichen Strafrechts verstanden.¹⁴⁹ Von den römischen Gesetzen gegen ‘Majestätsverbrecher’ macht der Brüsseler Jurist ebenso reichlichen Gebrauch wie von der Dekretale ‘Vergentis’ bzw. den einschlägigen Kommentaren dazu - allerdings nur dort, wo es um die allgemeine Grundlegung des Begriffs oder konkret um die Ketzerei geht.¹⁵⁰ Die Referenzpunkte bei der Erörterung der Blasphemie dagegen sind andere, nämlich im wesentlichen die - bereits diskutierten - Normen des weltlichen und kanonischen Rechtes, ergänzt durch andere Quellen wie etwa die königliche Ordonnanz Philipps II. von Valois aus dem Jahr 1347.¹⁵¹ Auch wenn Vergleichbares diskutiert wird (etwa die Todesstrafe für Blasphemiker bzw. Ketzer), beruft man sich auf unterschiedliche Quellen (die

¹⁴⁶ Damhouder: *Praxis Rerum Criminalium*, cap. 61 (De crimine laesae maiestatis divinae), S. 108ff., hier 123 [eigent.113], 1 (*Grauiissimum & omnium criminum maximum est, Crimen laesae Maiestatis diuinae: cum longe grauius sit aeternam, quam temporalem offendere Maiestatem...*) u. 124, 10 (*Blasphemia Deum ipsum objectum habet: ideo peccatorum est grauiissimum, vti & hinc quoque liquet, quod Luciferum creaturarum omnium nobilissimum ilico cum suis expulit caelo*). Vgl. zu Damhouder den Art. ‘De Damhouder, Josse’ (J.J. THONISSEN), in: *Biographie Nationale de Belgique*, Bd. 5, 1876, Sp. 59-70.- Damhouder steht hier in direkter Abhängigkeit vom Flandrischen Ratsherrn und Juristen Philips Wielant: *Practijcke Criminelle*, Cap. 60, S. 83: *Crisme de lese-majesté wordt geperpetreert in twee manieren, te wetene tegen de goddelijcke majesteijt ende jegens de tijdelijcke majesteijt. Crisme tegen de goddelijcke zijn blasphemien, prevaricatien, heresie, simonie, sortilegie ende dijergelijcke. Bij blasphemien was Lucifer geworpen uijjt den hemele, en bij prevaricatien was Adam geworpen uijjt den paradijse.*- Vgl. den Art. ‘Wielant, Philips (1441-1520)’, in: *Biographie Nationale*, Bd. 27, 1938, Sp. 279-298 (Eg.I. STRUBBEL); dort Sp. 291f. über die Abhängigkeit.

¹⁴⁷ KOLMER: *Christus*, S. 2f.

¹⁴⁸ Ebd. S. 13; vgl. schon HAGENEDER: *Studien*, S. 144ff. u. CHIFFOLEAU: *Dire l’indicible*, S. 290ff. u. 301f. Ferner Art. ‘Majestätsverbrechen’, in: *LdM* Bd. 6, Sp. 148-150. Jetzt aus frühneuzeitlicher Perspektive SCHNABEL-SCHÜLE: *Majestätsverbrechen*.

¹⁴⁹ Wie schon in den Konstitutionen von Melfi, vgl. SCHMINCK: *Crimen laesae maiestatis*, S. 88.

¹⁵⁰ Damhouder: *Praxis Rerum Criminalium*, cap. 61, S. 123f., 1 bzw. 129, 52 u.ö.

¹⁵¹ Ebd. S. 124,10 - 128,34; hier S. 127,33.

Justinianische Novelle 77 hier, die Ketzerdekretalen ‘Ad abolendam’ und ‘Vergentis’ dort). Unter dem gemeinsamen Dach des Majestätsverbrechens gegen Gott lassen sich so zwei weitgehend voneinander abgegrenzte Diskurse auffinden.

Der Befund scheint verallgemeinerbar, jedenfalls, was den theologischen und juristischen Diskurs über die Blasphemie betrifft. Entwicklungsgeschichtlich läßt sich keine enge Verzahnung zwischen Gotteslästerung und Ketzerei auf der Grundlage der ‘maiestas’ als *tertium comparationis* diagnostizieren. Damit soll nicht jeglicher Zusammenhang geleugnet werden. Zweifellos mußte ein Verständnis der Ketzerei als Beleidigung Gottes günstigere Voraussetzungen schaffen, um das Blasphemiedelikt schärfer zu konturieren. Daß die Verletzung der ewigen weitaus schwerer wiege als die der zeitlichen Majestät, wurde ein vielzitiertes Satz.¹⁵² Gelegentliche Rückgriffe auf die Autorität der Dekretale ‘Vergentis’, um das Sündengewicht eines Angriffes auf die göttliche Majestät auch im Kontext der Blasphemie-Debatte gebührend hervorzuheben, verwundern deshalb nicht.¹⁵³ Entscheidend aber ist, daß das Instrumentarium der römischrechtlichen maiestas-Gesetzgebung kaum zur Begründung verfahrensrechtlicher Schritte oder besonderer Strafen gegen Blasphemiker eingesetzt wurde, wie es für die Ketzerei der Fall war - offensichtlich mangelte es an einem entsprechenden Bedürfnis.

Mustert man das weite Feld der unter dem Dach des Majestätsverbrechens versammelten Teildelikte unter Anleitung von Jacques Chiffoleaus Arbeit über die Kategorie des ‘nefandum’ weiter durch, dann verfestigt sich der Eindruck eines durchaus eigenen Charakters der Blasphemie trotz der Nähe zu diesen Delikten. Sowohl zur Sodomie als auch zum sich allmählich formierenden Phantasma der Teufelssekte (von den Ketzern über die Templer bis hin zu den Hexen) ergeben sich dagegen sehr wohl Bezüge. Mit dem Verbrechen ‘contra naturam’ hatte die Justinianische Novelle 77 die Blasphemie in einem Atemzug erwähnt. Und daß zu den nächtlichen Ritualen der Teufelsanhänger auch blasphemische Äußerungen und Taten gehörten, stand für die rechtgläubigen Männer der Kirche fest.¹⁵⁴ Allerdings unterschied sich die Blasphemie ihrem Charakter nach fundamental von all diesen Delikten. Sodomie, Ketzerei und Hexerei wurde als kollektive, heimliche Verbrechen perzipiert; Inquisitionsprozeß, Folter und all die anderen neuen prozessualen Mittel waren dazu bestimmt, diesen Bereich des Okkulten ans Tageslicht zu bringen und Geständnisse der Beteiligten zu erlangen. Gotteslästerung dagegen - jedenfalls wenn sie nicht durch Juden oder im Zuge ‘geheimer’ Versammlungen ausgesprochen wurde - vollzog sich gewöhnlich in der Öffentlichkeit, und gewöhnlich handelte es sich um einen Einzeltäter. Als Mobilisierungsfaktor für kollektive Bedrohungsängste fiel das Delikt damit

¹⁵² So verurteilte der Prévôt von Paris, Jean de Folleville, 1395 Pariser Juden mit dem Argument zum Tode, *gravius est offendere maiestatem celestem quam temporalem* (GAUVARD: “De grace especial”, S. 833f.), eine fast wörtliche Reminiszenz an die entsprechende Passage der Dekretale ‘Vergentis’ (*cum longe sit gravius eternam quam temporalem ledere maiestatem*, vgl. HAGENEDER: Studien, S. 144 Anm. 21).- In den Meraner Artikeln der aufständischen Bauern vom Mai 1525 heißt es im Zusammenhang mit der Gotteslästerung und anderer Vergehen, es müsse verhütet werden, daß *ain minders Menschengepott* höher gestraft werde als *die Übertretung der Gepott Gottes* (Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Nr. 91, Art. 24, S. 278f.).- In der Kirchenordnung von Northeim heißt es 1539: *Den sol in eusserlichen regimenten crimen lese maiestatis, das laster verletzter majestet, sein straff haben, wie billich, wie viel mehr sol man vleis furwenden, das bey den Christen die hohe majestat im himel durch lesterung göttlichs worts und ander flüche und schweren nicht verletzt, geschmebet oder geschendet werde* (EKO Bd. 6.2, S. 938).

¹⁵³ (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: *Speculum Morale*, pars V, lib. III, dist. VIII.

¹⁵⁴ Klassisch Cohn: *Europe’s Inner Demons*, S. 16ff., 75ff., 180ff. Ebenso wie im Fall des frühneuzeitlichen Hexensabbat wäre allerdings noch genauer begriffsgeschichtlich zu untersuchen, ob die nächtlichen Messparodien, Verunehrungen des Kreuzes und der Hostie etc. als ‘Blasphemie’ konzeptualisiert wurden (vgl. VAN DÜLMEN: *Imaginationen des Teuflischen*, vor allem S. 119ff.; ebd. S. 100 der Vorwurf der Gotteslästerung gegen eine Nürnberger Hexe im Jahr 1659).

ebenso aus wie als Experimentierfeld neuer inquisitorischer Techniken. Die Beweismöte im Fall der Blasphemien wurzelten in anderen Problemen als die bei Sodomiten und Teufelsbündnern. Es ging darum, den passiven Durchschnittschrsten zur Denunziation einer gehörten Gotteslästerung zu bewegen und eine offenbar weit verbreitete Haltung permissiver Toleranz oder zumindest Indifferenz zu bekämpfen.

Obwohl also spätestens seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die entsprechende Begrifflichkeit bereitstand, wurde die Gotteslästerung explizit kaum mit dem Fachterminus ‘*crimen laesae maiestatis divinae*’ belegt. In Frankreich scheinen erst mit der königlichen Ordonnanz von 1510 die bislang fragmentierten Tatbestände der Blasphemie unter dem einheitlichen Oberbegriff ‘*crime de lèse-majesté divine*’ zusammengefaßt worden zu sein.¹⁵⁵ Die Gesetzgebung des Deutschen Reiches ebenso wie die in den Einzelterritorien macht noch im 16. Jahrhundert kaum Gebrauch von diesem Begriff. In der Rechtspraxis dieser Zeit begegnet er ebenfalls selten.¹⁵⁶ Selbst in der rechtsgeschichtlichen Literatur setzte er sich nur zögernd durch. Wenn Arnold Dorneck¹⁵⁷ 1576 schreibt, es handele sich dabei - in Abgrenzung zum Verständnis bei Thomas von Aquin - um eine *definitio modernorum*, dann wird klar, wie wenig selbstverständlich die von den flandrischen Rechtskonsulenten Wielant und Damhouder zugrundegelegte Systematik am Beginn der Frühen Neuzeit war.¹⁵⁸

Von der Frage nach Verbreitung und verfahrensrechtlicher Relevanz der Einrangierung des Blasphemie-Delikttes unter die ‘*crimina maiestatis*’ muß eine andere analytisch sauber abgetrennt werden: diejenige nach Verknüpfungen bzw. Parallelisierungen von Beleidigungen gegen die weltliche und gegen die göttliche Majestät. Dafür gibt es in der Tat nicht wenige Belege, wie bereits das eingangs zitierte Exempel deutlich macht. König Rudolfs Freiheitsbrief für die Stadt Wien aus dem Jahr 1278 nennt die Lästerung Gottes, der heiligen Jungfrau, der Heiligen und des ‘*Princeps Romanorum*’ in einem Atemzug.¹⁵⁹ Als Scheltrede gegen die gebotenen Autoritäten konnten aber ebenso die göttliche und die elterliche Gewalt parallel gesetzt werden wie im Rechtsbrief des Bischofs Bernhard für Passau von 1300.¹⁶⁰ Insgesamt bleiben derartige gesetzliche Bestimmungen im Spätmittelalter jedoch Einzelfälle, ebenso übrigens einschlägige

¹⁵⁵ BELMAS: *La montée*, S. 23. Allerdings war die göttliche Majestät bereits im Gesetz Ludwig des Heiligen erwähnt worden.

¹⁵⁶ In der Beratung der Nürnberger Konsulenten findet sich zum 27. September 1565 (StaatsAN Ratschlagbuch Nr. 17, fol. 67v-69v) die Bemerkung, Michel Trechsel habe innerhalb kurzer Zeit zweimal das *crimen lese Maiestatis divinae* begangen; die Begriffswahl indiziert hier allerdings keine Forderung nach starker Strafe, empfohlen werden Kirchenbußen und ggf. befristeter Stadtverweis.

¹⁵⁷ *Practica und Proceß Peinlicher Gerichtshandlung*, Frankfurt/M. 1576, zit. nach LEUTENBAUER: *Gotteslästerung*, S. 177.

¹⁵⁸ Vgl. ebd. S. 177f. für weitere Rezeptionszeugnisse (z.B. durch Benedict Carpzov), aber auch für die beginnende aufklärerische Kritik an dieser Formel, die zu einer Erhöhung der eigentlich angemessenen Strafe führe.

¹⁵⁹ Vgl. König Rudolfs Freiheitsbrief für die Stadt Wien aus dem Jahr 1278, der allerdings selbst in der Reihe der örtlichen Verordnungen ein Unikat bleibt (Rechtsquellen der Stadt Wien, Nr. 11, S. 70): *De blasphemia. Item qui dominum deum nostrum, gloriosam virginem, vel sanctos vel principes Romanorum blasphemaverit, abscindatur ei lingua, et non liceat ei eam redimere pretio vel pecunia aliqua.*

¹⁶⁰ *Deutsche Stadtrechte*, S. 350: *Wer Got oder die heiligen schüilt oder vater vnd muter, dem sol man die Zung an das hägkel legen.*- Beide Linien verschmelzen in den ‘*Siete Partidas*’, wo Gott und seine Heiligen in eine Reihe mit den weltlichen Herrschern und den Eltern gerückt werden (Los Códigos Españoles, Bd. 2: *Las Siete Partidas I*, part. 2, tit. 4, ley 4, S. 339: *Eine Spielart des unschicklichen Redens sei diziendo mal de sus Mayorales, assi como de Dios, e de sus Santos; e otrosí de los Señores terrenales, assi como de los Reyes, cuyos vasallos naturales son; o de los de quien descien den por la línea derecha, assi como padre, o madre, o dende arriba.*)

Fälle aus der Praxis.¹⁶¹ Seit dem 16. Jahrhundert begegnet man der Parallelisierung zwischen Gott und weltlichem Herrscher in Deutschland (etwa in stadtkölnischen Mandaten) ebenso wie in Frankreich häufiger.¹⁶² Einige Fälle aus dem Bern des 17. Jahrhunderts präsentiert die Studie von Heiner Schmidt. 1615 wird Peter Solothurnmann aus Vechingen hingerichtet, weil er mit seinen Äußerungen gegen das (bereits zitierte) Gebot der heiligen Schrift verstoßen hatte, *das man den göttern nit fluchen unnd den obersten eines volcks nit lesteren sölle*. Nach einem langwierigen Streit mit einem Chorrichter und dem Prädikanten seiner Gemeinde wegen angeblicher Betrugsvorwürfe und nach vergeblichen Schlichtungsversuchen war er verhaftet worden. Im Zuge der Ermittlungen kam heraus, er habe vor fast vier Jahren geäußert, ehe er nochmals mit den Herren von Bern in den Krieg zöge, wollte er, *das der tüffel (dauor unss gott behüt) die herren all inn der statt hätte*.¹⁶³ Hans Puser, der 1632 alle Prädikanten beschimpfte (sie fräßen die Kirchengüter und seien schlimmer als die Papisten, alle seien Schelme und Diebe), schwor überdies, *er wölte, daß daß bellische führ uff unß fielle und unß mit einanderen verbrönte, item 1000 sacrament geschworen, der bagell undt strall sölle alles erschlagen, er welle sich in dieser nacht selbs umbringen*.¹⁶⁴ Er entschuldigte sich mit seiner *blödsinnigkeit* und kam mit Auspeitschung und Landesverweis davon. Einer ähnlichen Strafe wurde 1655 die Dirne Maria Dauwler unterworfen. Sie hatte nicht nur bei den heiligen Sakramenten geschworen und geflucht, der Teufel solle sie holen, sondern auch, der Teufel solle die Berner Obrigkeit holen, die Berner seien alle des Teufels und Ketzer.¹⁶⁵ Gegen die elterliche Autorität richtete sich ein junges Mädchen namens Ursula Eggethaller. Sie bedrohte ihre eigene Mutter mit Schmach-, Schelt- und Lästerworten und wünschte ihr unter anderem den bösen Geist; trotz Entschuldigung mußte sie ins Schallwerk, in ein schweres Arbeitslager mit Ankettung.¹⁶⁶

Die knappen Erörterungen dieses Exkurses führen zu einem zwiespältigen Ergebnis. Die - sich erst im 16. Jahrhundert einbürgernde - Subsumierung der Blasphemie unter die 'crimina maiestatis' begründet keine wichtigen verfahrenstechnischen Neuheiten. Derartige Innovationen waren aber für die Einordnung der Ketzerei unter die Majestätsdelikte entscheidend gewesen. Bei der Gotteslästerung lag eine solche Einordnung dagegen aus rechtssystematischen Erwägungen

¹⁶¹ Claude GAUVARD: "De Grace especial", S. 810: "la grâce ne confond pas la lèse-majesté divine avec la lèse-majesté royale." Ein Ausnahme bildete im Jahr 1372 der Fischhändler Guillaume Vispillon in Rouen, der die Steuerzahlung mit den Worten verweigert hatte: *Dieux quel roi! Quel royteian! Est-il digne de tenir terre? Il est le diable (...)* *Malepart ait dieux en ces papiers et en l'imposition du poisson et maudit soit a qui elle est, qui la tient lieu et baille et qui conseil et par qui elle est mise sus (...)*. *Le Dieu de Paradis ou es-tu? je te voudroie tenir en une cage, je te teindrons bien que tu n'en yserrois mie quant tu voudras* (ebd.).

¹⁶² In St. Gallen stieß Hans Knechtlin von Tüffen 1528 nicht nur üble Gliederschwüre aus, sondern wünschte dem Bürgermeister dazu noch den Veitstanz ins Herz (MOSER-NEF: St. Gallen, S. 380).- SCHNABEL-SCHÜLE: Majestätsverbrechen, S. 37, berichtet von Fällen aus dem 18. Jahrhundert, bei denen sich Verbrechen gegen die weltliche mit solchen gegen die göttliche Majestät paarten und die Strafe entsprechend härter ausfiel. Was RANUM: Lèse majesté divine, hier bes. S. 70 u. 73, aus dem Frankreich des 17. Jahrhunderts berichtet, deutet jedoch darauf hin, daß die jetzt als Verbrechen gegen die göttliche Majestät verurteilten Taten keineswegs simple Blasphemien darstellten. Gotteslästerung wird zwar unter das Dach des Majestätsverbrechens eingeordnet, dennoch in der Praxis als abgegrenztes Vergehen verfolgt, während die abgeurteilten Majestätsverbrecher wie der autodidaktische Libertiner Morin keine Gotteslästerer waren.

¹⁶³ SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 91f.

¹⁶⁴ Ebd. S. 95f.- In Nürnberg sollte nach dem Ratschlag der Konsulenten (StaatsAN Ratschlagbuch Nr. 46, fol. 474vF.) ein Mann, der geflucht und gewünscht hatte, *dz bagel undt donner in difse Stadt sibem Claffter tieff schlag, ader die erdte sie verschlinge* wegen seines guten Leumundes nicht mit dem Staupbesen, sondern mit Stadtverweis und/oder Geldstrafe belegt werden.

¹⁶⁵ Ebd. S. 96. Sie entschuldigt sich mit Trunkenheit.

¹⁶⁶ Ebd. S. 94.

nahe. Schon im Mittelalter hatte, wie gezeigt, die theologische Perhorreszierung der Blasphemie als Verletzung der göttlichen Herrlichkeit ein starkes Gewicht im Blasphemie-Diskurs erlangt. Der Verweis auf die herrscherliche (bisweilen auch die elterliche) Autorität und Ehre, die nicht ohne schwere Strafe verletzt werden könne, diente topisch dazu, eine entsprechend harte (bzw. härtere!) Sanktion für Angriffe gegen Autorität und Ehre Gottes bzw. seiner Helfer einzufordern oder gar zu verhängen. Menschen, die gleichzeitig den Schöpfer und die weltliche Obrigkeit schmähten, lieferten gleichsam die Bestätigung für die herrschende Angst vor der Infragestellung jeglicher Autorität.

3.4.2. Vergeltungstheologie

Als der französische König Karl VI. 1415 am Vorabend der Schlacht bei Azincourt ein Gotteslästerungsmandat erließ, mag ihn der Wunsch getrieben haben, den Schlachtgott durch sein demonstratives Bemühen um Purifizierung der christlichen Gemeinschaft auf seine Seite zu bringen. Jedenfalls weist er in der Ordonnanz ausdrücklich auf die kommende Auseinandersetzung mit seinem Widersacher, dem König von England, hin. Sein wolkiger Hinweis auf jene *esclandres & inconveniens*, von denen der König und seine Untertanen Tag für Tag auf verschiedene Weise heimgesucht werden, läßt allerdings nur unvollkommen die prekäre politisch-soziale Lage durchscheinen.¹⁶⁷ Was hier deutlich anklingt, ist das Motiv der göttlichen Kollektivstrafe für eine menschliche Gesellschaft, die nicht entschieden genug Schritte zur Bekämpfung der lästerlichen Individuen in ihrer Mitte unternimmt.¹⁶⁸

Die Feststellung, das entscheidende Motiv für das Einschreiten der Obrigkeit gegen die Blasphemiker sei in der Abwendung des göttlichen Zornes zu sehen, hat in der neueren Forschung fast schon den Status eines Gemeinplatzes. In der Tat findet sich die Angst vor der Bestrafung der Gemeinschaft für die Handlungen der einzelnen Lästere durch Hunger, Seuchen und Krieg am Beginn der Neuzeit in fast jedem Blasphemie-Mandat. Soweit fügt sich unser Befund gut in ein allgemeines Bild, wie es insbesondere von Heinrich R. Schmidt auf der Basis einschlägiger Forschungen gezeichnet worden ist: Er betont die zentrale Bedeutung der "Vergeltungstheologie" als überkonfessionelle Argumentationsfigur in der Frühen Neuzeit.¹⁶⁹ Dagegen läßt sich kaum ein vernünftiger Zweifel vorbringen. Vorbehalte allerdings sind anzumelden, wenn die Geltung dieses Befundes rückschreibend auch für das späte Mittelalter behauptet wird.

Erst mit dem Reichsabschied von 1495 wurde der rhetorisch breit ausgewalzte Rückgriff auf das Katastrophen-Szenario der Justinianischen Novellen - Seuchen, Hunger und Pestilenz - zu einem

¹⁶⁷ Vgl. GAUVARD: De Grace especial, S. 808. Ebenda, S. 807: Bei der Blasphemie handele es sich um eine Sünde, "qui est sensé mettre en péril la société toute entière. La conjoncture politique du règne de Charles VI lui donne une actualité particulière." - Allgemein Heribert MÜLLER: Karl VI. (1380-1422), in: Die französischen Könige, S. 303ff., hier 315ff.

¹⁶⁸ Der Pariser Universitätskanzler Johannes Gerson (*Adversus Blasphemiae Crimen*, Bd. 9, Nr. 443, S. 169) hatte bereits einige Jahre zuvor bemerkt: *Peccatum blasphemiae est magna causa pestilentiarum, bellorum, famis et aliarum tribulationum in christianitate, et specialiter in nobili regno Galliae, quod nomen et titulum habet quod sit christianissimum.*

¹⁶⁹ SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 73ff.; DERS.: Dorf und Religion, S. 3ff. (betont die Wirkmächtigkeit der Vergeltungstheologie und stuft demgegenüber die praktische Bedeutung anderer "Essentialia des Reformatorischen" (etwa der göttlichen Providenz) herunter; vgl. auch SCHNABEL-SCHÜLE: Kirchenzucht, S. 55ff. über die geringe Bedeutung von Gnade und Verzeihung im Vergleich zu Lohn und Strafe.

universalen Topos in der Normenbegründung. Bis dato war er lediglich sporadisch in städtischen Verordnungen aufgetaucht. Insbesondere in der Basler Überlieferung - die als mögliches Vorbild der Reichsordnung gilt - läßt er sich über das Jahr 1490¹⁷⁰ bis zu einem Ruf anlässlich des großen Sterbens von 1451¹⁷¹ zurückverfolgen. Die Adaption des Justinianischen Topos angesichts einer höchst aktuellen Krisenerfahrung belegt, daß es sich dabei keineswegs um eine gedankenlos heruntergeschriebene Leerformel handeln mußte. Gerade angesichts dieser Feststellung aber muß auch der Tatsache Bedeutung beigemessen werden, daß der Verweis auf den göttlichen Zorn - unbeschadet weiterer Einzelbelege¹⁷² - zumeist fehlt. Damit soll nicht bestritten werden, daß diese Denkfigur prinzipiell schon früher bekannt war. Darf man aber trotz der Nichterwähnung davon ausgehen, daß es sich bei dem Zusammenhang zwischen Vergehen und göttlicher Strafe um eine für die "abendländische Mentalität" selbstverständliche Tatsache handelte und daß dieser Zusammenhang speziell für die Gotteslästerung schon immer als gegeben angesehen wurde, wie es Delumeau suggeriert?¹⁷³ Oder müßte nicht vielmehr die Allgemeingeltung der Vergeltungstheologie für das Spätmittelalter einer kritischen Revision unterworfen werden?

Eng verknüpft mit dem Motiv der göttlichen Strafe ist die weitergehende Frage nach der Verbindung zwischen Gesetzgebungs- bzw. Sanktionierungskonjunkturen gegen Gotteslästerer und Krisenfaktoren wie Pest, Hungersnöten etc., die als göttliche Strafen aufgefaßt werden können. Zweifellos nahmen Zahl und Dichte der Blasphemie-Verbote sowie die Bemühungen zu ihrer Abstrafung mit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu. Ebenso wie der Aufschwung der Aufwandsgesetzgebung läßt sich derjenige der Blasphemiebekämpfung somit den mittel- und langfristigen Folgen des Schwarzen Todes zurechnen. Nehmen wir jedoch, methodisch strenger, die explizite Erwähnung von Krisenfaktoren als Maßstab der Zurechnung, dann dünnt sich das einschlägige Quellenmaterial sehr aus.¹⁷⁴ Einen völlig singulären Fall aus der Frühzeit stellt jenes

¹⁷⁰ Durch die Übertretung der göttlichen Gebote verhängte *der allmechtig got vil heimlicher straf und offenbarelicher plagen über die moenschheit, es synet krieg, thdre, sterbend, hagel, ryf, mißgewechs und ander derglich ungefell* (Rechtsquellen, Nr. 185, S. 215f.).

¹⁷¹ Die Ratsherren hätten erwogen, *wie sy so merglich schuldig und verbunden sint aller ir undertanen missetat und mutwillige ouch uppige wort und werke, die wider kerstenliche ordenunge und die zehen gebot ... menigfeliclich gebrucht und dadurch gotes zorn in mengen weg uber die welt beweget wirt, ze straffen angesehen ougenschinlich dz von so mangerband grober sunden wegen, es sye mit schweren, spilen, jufen und mengerley uppige wise und wercke gotes straffe merglichen uber uns gat mit sterben, mit missegeweche, mit kriegien und großem ungenütter... Sicherlich wäre die Strafe bei Gehorsam gegen die göttlichen Gebote ausgeblieben (StaatsA BS, Ratsbücher J1, 190vf.). Direkt danach folgt der - auch bei MAIER: Regiment, S. 40 zitierte - Ruf gegen das Schwören: *Lieben herren und guten frunde, umb dz soliche lesterliche stücke und sachen, die uns gotes straffe und plage ursach sint, gemitten und mengliche wir alle obgotvil dester furer vor semlichem ubel behutet werden, so tund uch unser herren rate und meister sagen und verkunden und ouch by der nachgeschriben besserunge zu vermeiden ernstlich und vesticlich gebieten, dz nyemand schweren noch gotess und siner wurdigen muter Marie, noch siner heiligen namen glider noch weseen uppiglich schmehen noch mit dbeinerley umbworten in schwerendes wise lestern solle in dbein wise; denn wer das uberfure und da mit vorabe gotes gebot und darnach bebstlicher und keyserlicher gesetzen und ordenunge und ouch disen offenen ruffe frevenlich understunde ze verachten, von dem und so dyck er das tut, sollent funff schilling phennige one gnade und widerrede zu besserunge genommen werden. Es mochte ouch yemand sich mit unkerstenlichen schwuren so groplich verhandelen, man wolte in darumbe an sinem libe straffen.* Maier verweist neben der Pest noch auf ein Augusthochwasser und ein Hagelwetter im November; vgl. SIEBER-LEHMANN: Spätmittelalterlicher Nationalismus, S. 384, und allgemein zur Pest als Folge des göttlichen Zorns HATJE: Leben und Sterben, S. 35ff.*

¹⁷² Bereits 1481 erließ der Berner Rat ein Verbot üppiger Kleidung und böser Schwüre (Rechtsquellen Bern, Bd. 6, S. 104ff. hier bes. S. 105). Weil *die harten boesen snuor* dem Allmächtigen derart mißfielen, das er deshalb im Alten wie im Neuen Testament *gros plügen an land und lüt gesetzt hat*, so hieß es darin, müsse der Rat besonders darauf achten, dieses weit verbreitete Übel zu stillen, damit *der zorn gotts därmit zuo saenfte und gnäd zuo ziehen*. Der später erfolgende Hinweis auf die Strafe der Enthauptung im *keyserlichen recht* verweist auch hier auf die Justinianischen Novellen als Vorbild.

¹⁷³ Vgl. DELUMEAU: Angst im Abendland, S. 341. Entgegen seiner These stammen die zahlreichen, von ihm angeführten Beispiele fast ausnahmslos aus dem 16. und 17. Jahrhundert.

¹⁷⁴ Einschlägig waren in dieser Hinsicht wiederum einige Basler Rufe, die die Hussitenzüge (1421) oder die Pest (1451) ausdrücklich nennen. Ein 'stummer' Indikator eines krisenhaften Zusammenhanges ist die Zunahme der Bestrafung von Blasphemikern während der Krisenjahre des Konzils um 1440.

Mandat des Würzburger Bischofs Albert von Hohenberg dar, der im Spätfrühling 1349 unter Verweis auf die durch den göttlichen Zorn übersandten und durch die menschlichen Sünden verursachten Plagen Gotteslästerungen und böse Schwüre bei der Strafe der Exkommunikation verbietet.¹⁷⁵ Noch bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts sollte ein solcher Verweis auf Seuchen, Kriege und Hungernöte als Zeichen des göttlichen Zorns, wie wir ihn für Basel 1451 kennengelernt haben, Seltenheitswert besitzen.

Der Text des Reichsabschiedes von 1495 legt die Vermutung nahe, daß die bisher unbekannte Bedrohung der Syphilis als Initialzündung für eine verstärkte Bekämpfung der Blasphemie gedient haben könnte. Aber auch hier liegen die Dinge komplizierter. Bei dem Passus über die 'bösen Blattern' handelt es sich um einen Nachtrag, der von Sixtus Oelhafen, einem Sekretär der kaiserlichen Kanzlei, dem bereits fertiggestellten Dokument erst im Januar 1497 hinzugefügt wurde - mittelbar, nämlich über die Zwischenstation des Straßburger Ratsgesandten Hans Wilhelm von Rottweil, vielleicht aufgrund der Bemühungen Johann Geilers von Kaysersberg um die Syphiliskranken.¹⁷⁶ Als Movers für die Abfassung des Reichsabschiedes entfällt die neue Seuche somit.

Natürlich müssen wir auch dort Zusammenhänge zwischen Krisen und Blasphemiebekämpfung annehmen, wo dies nicht ausdrücklich festgehalten wurde; in gewisser Weise mag das Vorgehen gegen Gotteslästerung Ausdruck einer permanenten Krisenerfahrung gewesen sein.¹⁷⁷ Andererseits setzt die Ubiquität des Straf- und Krisenmotivs in den Ordnungen der Spätzeit ein Fragezeichen hinter die Vermutung, es sei schon früher implizit allgegenwärtig gewesen. Im einzelnen bedarf es wohl noch einiger Mikrountersuchungen über mögliche Mechanismen der Gesetzgebung und der Sanktionierung, um derartige Fragen einer Klärung näherzubringen. Gefordert wäre wohl eine fallstudienhafte Betrachtung des Einflusses, den einzelne Prediger auf die Justiz entfaltet haben. Wenn Deutschland auch keinen Bernardino von Siena besaß, der für Perugia 1425 die - dann nach ihm benannten - 'Statuta Bernardinana' entwarf¹⁷⁸, so dürfen wir doch annehmen, daß auch andere Theologen als Geiler von Kaysersberg direkten Einfluß auf die lokale und regionale Sittenpolitik nahmen. Daß den Predigern eine zentrale Transmissionsfunktion bei der Deutung und Bewältigung krisenhafter Erfahrungen zukam, legt jedenfalls der Bericht des Nürnberger Chronisten Heinrich Deichsler nahe, wenn er zum Jahr 1497 zunächst vermerkt: *Des jars iimb Walburgis da sendet got die seltzamen plag in teutsche lant, genant mala frantzosa die platern, und es heten vil leut, reich und arm, zu Nürnberg, und was keinem man gedehtig, das sie vor in teutschen landen gewest was.* Direkt im Anschluß heißt es weiter: *Item der prediger zu den Augustinern der predigt am suntag nach liehtmeß vom schwern und gotzlestern zwen tag.*¹⁷⁹ Eine

¹⁷⁵ *Cum mundus ex ira et plaga Dei iudicio ... multa propter peccata hominum plerumque variis tribulacionibus affligatur, quinimo etiam sicut Sacre Scripture testantur, fames, terremotus et pestilencie seu mortalitates etiam hominum precipue propter Dei blasphemias et ob prophanas et detestabiles iuraciones hominum per animam, corpus, caput, cor, sanguinem, mortem seu membrum quodcumque Domini nostri Ihesu Christi per temporum decursus et locorum districtus evenerunt...* (JENKS: Die Prophezeiung, S. 22f.). Die Anordnung hatte insofern "Erfolg", als das schon 1349 von der Pest umzingelte Würzburg erst 1356 von ihr betroffen wurde.

¹⁷⁶ HAUSTEIN: Die Frühgeschichte, S. 350f., 354f.; VOLTMER: Praesidium et pater pauperum, S. 416ff.

¹⁷⁷ BULST: Heiligenverehrung in Pestzeiten, S. 69, verweist auf die Tatsache, daß in einem Radius von ca. 100 km um jede mitteleuropäische Stadt in beinahe jedem Jahr ein Pestausschub nachweisbar ist, und daß es folglich keiner akuten örtlichen Krise bedurfte, um an die allgegenwärtige Bedrohung erinnert zu werden. Er warnt jedoch auch (ebd. S. 88) vor der Überinterpretation einer alles umfassenden Pestkausalität.

¹⁷⁸ Vgl. CARDINALI: Il santo e la norma, und, für ähnliche Fälle von religiöser Einflußnahme auf die laikale Gesetzgebung, RIZZI: Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa.

¹⁷⁹ Die Chroniken der deutschen Städte, Bd. 11, S. 592f.

Gesetzeskampagne gegen Gotteslästerung ist für Nürnberg in jenen Jahren allerdings nicht überliefert. Selbst für jene 'heißen' Jahre um 1500 behält die Behauptung von der entscheidenden Relevanz der Vergeltungstheologie auf die Blasphemiegesetzgebung den Charakter einer - plausiblen - Hypothese.

3.4.3. Sensibilität der Städte

Neben der Ebene allgemeiner Motive und Antriebskräfte der Blasphemie-Verfolgung bleibt am Schluß noch die Frage nach den zentralen Schauplätzen in Deutschland: Warum waren es hier gerade die Städte, die im Spätmittelalter entschieden den Kampf gegen die Gotteslästerung aufnahmen? Natürlich ist ihr Engagement nicht völlig exklusiv: Gerade für die Frühzeit ist zu berücksichtigen, daß als Aussteller der jeweiligen städtischen Bestimmungen der Stadtherr fungierte, in Wien 1221 z.B. Herzog Leopold, in Würzburg am Ende des Jahrhunderts der Bischof Manegold von Neuenburg. Für eine nicht autonome Stadt wie Neustadt erließ noch 1493 Philipp der Aufrichtige, Pfalzgraf bei Rhein, eine Stadtordnung. Auch in herrschaftlichen Dorfordinungen und genossenschaftlichen Weistümern des 15. Jahrhunderts tauchen gelegentlich Regelungen gegen Gotteslästerung auf.¹⁸⁰ Ohne es im einzelnen belegen zu können, wird man aber doch von einer weitgehenden Mitwirkung der städtischen Eliten an den Stadtrechten der Frühzeit ausgehen können. Bei den Statuten des 14. und 15. Jahrhunderts handelte es sich dann, wenigstens bei den größeren Städten, überwiegend um gesatztes Willkürrecht.

Die Dominanz der Städte bei der Bekämpfung der Blasphemie könnte zunächst mit der Pionierrolle der Städte im Bereich der Polizeigesetzgebung überhaupt erklärt werden. Im Kontext eines bis dato unbekanntem Bemühens um die Intensivierung der sozialen Kontrolle durch die Obrigkeiten - Gerhard Oestreich sprach in diesem Zusammenhang von Sozialregulierung als Vorstufe der von ihm für die Frühe Neuzeit diagnostizierten säkularen Erscheinung der Sozialdisziplinierung¹⁸¹ - wurden alle diejenigen Normen geboren, die später der Territorialstaat in seinen Polizeiordnungen systematisieren und ausbauen sollte. Damit ordnet sich die Blasphemiegesetzgebung zunächst einmal in einen allgemeinen ordnungspolitischen Trend in Deutschland ein. Gerade die Ordnungsdelikte, "die schon von ihrer Natur her keinen Privatkläger kannten" und die "dem Offizialprinzip im Verein mit der Inquisitionsmaxime als Einbruchsschneise diente[n]", brachten in den spätmittelalterlichen deutschen Städten den Durchbruch zu einer Verfolgung von Amts wegen und damit zu einem 'öffentlichen Strafrecht'.¹⁸²

Der Vergleich mit zwei anderen Ordnungsmaterien 'guter Policey', dem Glücksspiel und dem Kleiderluxus, bestätigt prinzipiell auch auf diesen Feldern das Übergewicht der Städte. Jedoch bahnt sich hier im Verlauf des 15. Jahrhunderts ein langsamer Wandel an, während für die Blasphemie bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts die Territorien so gut wie keine Rolle spielten.¹⁸³ Die Gotteslästerung erscheint somit im Feld der übrigen Polizeidelikte ein besonders

¹⁸⁰ Dorfordnung zu Riegel vom Jahr 1484, S. 131; Weistümer, 4. Teil, S. 472; ebd. 5. Teil, S. 124, 127, 154 u. 179.

¹⁸¹ Vgl. SCHULZE: Sozialdisziplinierung, S. 273.

¹⁸² JEROUSCHEK: Die Herausbildung des peinlichen Inquisitionsprozesses, S. 353, 358; SCHWERHOFF: Blasphemie, S. 41f.

¹⁸³ Vgl. für die Kleiderordnungen BULST: Zum Problem, S. 35; für die Spielverbote SCHRÖDER-KIEL: Glücksspielbekämpfung, S. 82.

exklusives Exerzierfeld städtischer Regulierungsbemühungen zu sein. Spezifische Erklärungsversuche sind somit gefordert.

Auch hier stehen wir im Prinzip wiederum vor den zwei angesprochenen Erklärungsmöglichkeiten: Zum einen könnte die Offensive gegen die Gotteslästerung eine Reaktion auf die Zunahme blasphemischen Verhaltens im städtischen Lebensraum darstellen. Die Städte waren Sammelbecken von Zuwanderern häufig sehr heterogener Herkunft und waren angesichts ihrer notorischen negativen Bevölkerungsbilanz auf diesen Zuzug angewiesen. Das Resultat war, angesichts des engen Aufeinanderlebens und der intensiven nachbarschaftlichen Kontakte, sicher keine Anonymität, aber doch eine Lockerung der unmittelbaren Sozialkontrolle, wie sie in einer ruralen 'face to face' - Gesellschaft üblich war; das bedeutete umgekehrt eine Zunahme an persönlicher Verhaltensfreiheit.¹⁸⁴ Dazu konnte in Krisenzeiten, etwa im Gefolge des Schwarzen Todes, eine gestiegene soziale Anomie kommen, ein Klima von Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung und diesseitsbezogenem Hedonismus, das gotteslästerliche Reden ebenfalls begünstigte. Das Phänomen an sich war wohl nicht neu, mag aber jetzt in seinen Dimensionen eine solche Qualität erreichen, daß sich die Stadträte zu einer entschiedenen Reaktion genötigt sahen.

Auf der anderen Seite bedrohten die üblen Schwüre in besonderer Weise die Grundfesten des städtischen Gemeinwesens.¹⁸⁵ Die Verfassungsgeschichte hat stets - und neuerdings wiederum in starker Anlehnung an Max Weber - den Charakter der spätmittelalterlichen Stadt als Schwureinung (*conjuratio*) betont.¹⁸⁶ Der Eid bildete somit ein entscheidendes Fundament, auf dem das - wenigstens partiell 'feudalen' Umfeld abgehobene - Herrschafts- und Sozialgebilde 'Stadt' errichtet war; dabei beschränkte sich sein Anwendungsbereich natürlich keineswegs auf die *civitas*, doch besaß er hier aufgrund der prekären Legitimationsgrundlage dieses Gemeinwesens eine besondere Bedeutung. Wenn Städte wie Rothenburg ob der Tauber seit der ersten Hälfte des 14. Jahrhundert *vnserm herrengote zu Eren vnd uns zu gnaden*¹⁸⁷ verstärkt daran gingen, unzulässige Schwüre zu bekämpfen, dann könnten sie damit zugleich einer drohenden 'Unterwanderung' der städtischen Eidgenossenschaft begegnet sein. Mit dem Auftreten von Ketzergruppen wie den Katharern und den Waldensern war die Zulässigkeit des Eides überhaupt verstärkt in die Diskussion gekommen. Wer die Verwendung des Eides unter bestimmten Umständen und zu bestimmten Zwecken rechtfertigen wollte, mußte umso rigider alle überflüssigen, unreinen und folglich blasphemischen Schwüre ausgrenzen und konnte verbale Verunreinigungen nicht dulden, die als Parodie und Profanierung des legitimen Geltungsgrundes städtischer Herrschaft aufgefaßt werden konnten. Nimmt man schließlich an, daß die verbale Verschmutzung der sozialen Gemeinschaft durch Einzelne potentiell alle Mitglieder befleckte (die göttliche Strafe drohte dem ganzen Gemeinwesen!), dann erscheint plausibel, daß der Magistrat als Repräsentant dieser Gemeinschaft, gleichsam 'präventiv', den Täter sanktionieren mußte.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Diesen Aspekt betont, in Absetzung zu Elias, vor allem DUERR: Intimität, S. 20ff.

¹⁸⁵ Für Frankreich neuerdings betont von GONTHIER: *Délinquance*, S. 83.

¹⁸⁶ Vgl. SCHREINER: Die mittelalterliche Stadt; jetzt die Beiträge in: Die okzidentale Stadt nach Max Weber; auch SIEBER-LEHMANN: Spätmittelalterlicher Nationalismus, S. 363ff. und für Basel S. 372; und PRODI: Der Eid, S. XVf.

¹⁸⁷ BEZOLD: Verfassung und Verwaltung, S. 138.

¹⁸⁸ In diesem Zusammenhang immer noch anregend DOUGLAS: Reinheit.

Noch eine weitere Grundsatzfrage schließt sich an das ‘Warum gerade die Städte?’ an: Warum gerade diese Städte? bzw. ‘Warum gerade die Städte in diesem Gebiet?’ Die regionale Verteilung der Städte mit Blasphemie-Verordnungen zeigt bis zum Ausgang des Mittelalters ein evidenten Süd-Nord-Gefälle. Quellenzeugnisse für den norddeutschen Raum fehlen - selbst für die bedeutenden Hansemetropolen wie Lübeck, Stralsund oder Rostock, Hamburg, Braunschweig oder Lüneburg - so gut wie ganz. Befunde aus Sachsen (das Meißener Rechtsbuch etwa oder die Leipziger Willkür von 1463, die Blasphemie zumindest erwähnt¹⁸⁹) oder die dichte Überlieferung aus Köln wirken schon wie nördliche Ausreißer. Außerordentlich dicht dagegen ist die Überlieferung im Süden des Reiches, wobei hier noch einmal differenziert werden kann. Zwar sind es mit Wien, Brünn oder Iglau, aber auch Würzburg und Passau, Städte des Südostens, die schon im 13. Jahrhundert einschlägige Bestimmungen erhalten. Aber das eigentliche Zentrum des antiblasphemischen Engagements lag im 14. und 15. Jahrhundert im Südwesten, in Schwaben, am Oberrhein und in der Westschweiz.

Auch hier können die möglichen Ursachen wiederum auf der Überlieferungs-, der Normierungs- oder der Verhaltensebene gesucht werden. Natürlich ist die Überlieferungslage aufs Ganze gesehen im Süden, insbesondere in den Schweizer Städten, günstiger als im Norden, was weniger an der größeren Schriftlichkeit der Süddeutschen als an den geringeren Zerstörungen der Archive liegt. Ein Süd-Nord-Gefälle existiert überdies auch in anderen Bereichen, etwa in der Verteilung von ‘Frauenhäusern’, die in spätmittelalterlichen Städten zur ‘Einhegung’ der Prostitution geschaffen wurden.¹⁹⁰ Aber selbst, wenn man hier Ungleichgewichte in Rechnung stellt, ist die völlige Fehlanzeige - wiederum im Vergleich zu den Kleiderluxus- und Spielverbote - signifikant. Auch in diesen Bereichen läßt sich wohl, ohne daß dies bisher in der Forschung weiter thematisiert worden ist, ein Übergewicht des süddeutschen Raumes beobachten. Es bereitet keine Mühe, in Städten wie Göttingen oder Braunschweig Luxusverbote aufzuspüren, oder in Hannover, Hildesheim oder Greifswald normative Glücksspielrestriktionen dingfest zu machen.¹⁹¹ Diese Beobachtungen legen den Schluß nahe, daß bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts im Reich fast ausschließlich süddeutsche Städte Blasphemieverbote erließen. Dieses starke Engagement im Süden, besonders im Südwesten, wiederum würde auf besonders gravierende blasphemische Herausforderungen in diesem Raum hindeuten, sprich darauf, daß es sich um ein besonderes Dorado der Gottesschwörer und Gottesselter handelte.

¹⁸⁹ Urkundenbuch Leipzig, Bd. 1, Nr. 365, S. 294.

¹⁹⁰ SCHUSTER: Das Frauenhaus, S. 54.

¹⁹¹ Vgl. EISENBART: Kleiderordnungen, S. 163ff.; SCHRÖDER-KIEL kann für eine Stadt wie Hildesheim sogar die Zahlungen von Geldbußen nachweisen und diese quantitativ auswerten (z.B. Glücksspielbekämpfung, S. 202, 246 u.ö.).

4. Erscheinungsformen der Gotteslästerung

In den folgenden zwei Kapiteln soll die Analyseebene noch einmal verlagert werden. Nicht eine bestimmte Quellengattung wird im Mittelpunkt stehen wie bei der Untersuchung des theologischen Diskurses oder der Rechtsquellen, ebensowenig regionale Fallstudien. Um die Erscheinungsformen der Blasphemie zu untersuchen, werden Quellen verschiedener Provenienz herangezogen; gefragt wird nach Genese, Bedeutung und Funktion. Damit ist der Versuch verbunden, den Taten und dem Selbstverständnis der historischen Akteure etwas genauer nachzuspüren, ohne freilich die Illusion zu hegen, die 'Innenperspektive' der Gotteslästerer tatsächlich erfassen zu können. Schon der Natur der überlieferten Quellen nach sind wir zwangsläufig der Sicht derjenigen verhaftet, die bestimmten Verhaltensweisen den Stempel 'Blasphemie' aufdrückten. Immerhin aber können wir 'gegen den Strich' gerichtete Fragen formulieren, mögliche Bruchlinien aufzeigen und einige grobe Hypothesen über die Wirklichkeit jenseits der theologisch-juristischen Stigmatisierung aufstellen.

4.1. *Blasphemische Schwüre*

Unziemliche Schwüre waren die quantitativ bedeutendste Form der Gotteslästerung im Untersuchungszeitraum. Dennoch gilt es zumindest im deutschen Sprachraum für ihre Analyse einen gewissen Widerstand zu überwinden. Die Geschichte des Schwörens erschöpft sich hier meist in einer Analyse des Eides und erscheint so als unangefochtene Domäne der Rechts- und Verfassungsgeschichte. Die neueren Forschungsbeiträge der letzten Jahre liefern so wichtige Hintergrundinformationen (etwa zur Theologie des Schwurs), tragen aber direkt zu unserem Thema kaum etwas bei.¹ Erst die jüngsten Beiträge von André Holenstein, Heinrich R. Schmidt und Eva Labouvie haben die Perspektive entscheidend erweitert, indem der Eid zusammen mit seinem Pedant, dem 'Fluch', zum Thema gemacht wird.² Andere Wissenschaftskulturen wie die französische³, vor allem aber die angloamerikanische⁴, tun sich offensichtlich leichter, negativ konnotierte Schwüre in ihre Forschungen einzubeziehen. Bis heute bedeutet das englische 'to swear' unter anderem 'to use curses and profane language'. Dementsprechend findet sich in den einschlägigen englischen Arbeiten von Montagu und Hughes ein weites Feld von Schwüren, Flüchen und verbalen Obszönitäten abgesteckt, das sich von den entsprechenden Praktiken bei den australischen Aborigines bis hin zur modernen Karriere der 'Four-Letter-Words' erstreckt. In diesem Kontext finden auch die Schwüre bei den Gliedern Gottes ihren angemessenen Platz, wobei sich die Belege fast ausschließlich auf den englischen Sprachraum beschränken. In diesem Meer ganz verschiedener Schwüre droht nun wiederum das Problem der Gotteslästerung marginalisiert zu werden. Deswegen soll uns hier zunächst ausschließlich das Problem der - in der

¹ KOLMER: Promissorische Eide; HOLENSTEIN: Die Huldigung der Untertanen; PRODI: Der Eid.- Für den Forschungsstand weiterhin die einschlägigen Artikel "Eid" in LdM Bd. 3, Sp. 1673ff. und TRE 9, 373ff.- Für den in manchem überraschend weiten Blick einer älteren Kulturgeschichte steht HIRZEL: Der Eid.

² HOLENSTEIN: Seelenheil und Untertanenpflicht; SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens; LABOUVIE: Verwünschen und Verfluchen.

³ Vgl. die interdisziplinär angelegten Sammelbände *Le serment* von 1989 bzw. 1991.

⁴ Grundlegend nach wie vor MONTAGU: *The Anatomy of Swearing*; ebenfalls historisch angelegt, aber mit deutlichem Akzent auf sprachwissenschaftlichen Interessen HUGHES: *Swearing*.

zeitgenössischen Theologie als blasphemisch gekennzeichneten - Schwüre bei den Gliedern Gottes beschäftigen. Diese Einengung kann sich nur analytisch rechtfertigen, denn faktisch bestand eine enge Verbindung mit anderen Formen sprachlicher Spannungsentladung und Profanierungen, vor allem aber mit dem Fluch, der im nächsten Kapitel behandelt werden soll.

4.1.1. Der üble Schwur im Spiegel von Theologie und Recht

Schon die Justinianische Novelle 77 (ca. 538/9), die früheste sicher datierbare weltliche Strafnorm gegen Blasphemie, nennt das Schwören bei Gottes Haaren und Haupt (*iurare per capillos et caput*) als (einzige) konkrete Ausprägung gotteslästerlichen Verhaltens.⁵ Diese Novelle diente (in einer anderen Fassung) als Vorlage für die einschlägige Bestimmung des ‘Decretum Gratiani’ bzw. des ‘Corrector Burchardi’ (1008-1012)⁶, die einem Papst des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zugeschrieben wurde. Amtsentsetzung (Kleriker) bzw. Kirchenbann (Laie) droht nach dieser Bestimmung demjenigen, der beim Haar oder Haupt (Gottes) schwört oder auf andere Weise Lästerungen gegen Gott zu üben pflegt.⁷ Diese Regelung findet sich dann in Unterweisungen für die praktische Seelsorge wie dem ‘Liber Poenitentialis’ des Pariser Magisters Alanus ab Insulis (†1203) oder auch in der kurz nach 1300 abgefaßten Pönitentialsumme des Johann von Erfurt.⁸

Seit der Spätantike existieren somit Belege dafür, daß bestimmte Formen unerlaubter Schwüre von christlichen Theologen und Obrigkeiten als Gotteslästerung stigmatisiert wurden. Nur Gott, so das sich hier manifestierende Verständnis des Eides, durfte legitimerweise zum Zeugen für eine Aussage angerufen werden. Die Kulturen der Antike hatten ebenso wie die nichtchristlichen Völker des Frühmittelalters in diesem Punkt weitherzigere Vorstellungen. Nach antiker Vorstellung, so Rudolf Hirzel, muß, “wobei man schwört, nicht gerade göttlicher Natur sein, sondern Alles ist dazu recht, was irgend in des Schwörenden Augen besondere Würde oder besonderen Werth besitzt”.⁹ Man konnte bei den Elementen und den Gestirnen, bei den eigenen Waffen, beim Wohl der Eltern oder eben auch: beim eigenen Haupt oder dem nächster Angehöriger schwören. So leistete in der griechischen Mythologie Hestia ihren Schwur ewiger Keuschheit beim Haupt ihres Vaters Zeus. Derartige Schwüre hatten keineswegs einen negativen Beigeschmack: “Indem man also beim Haupte schwor, rief man nur in besonders nachdrucksvoller, feierlicher Weise ... die betreffende Persönlichkeit zum Zeugen an.”¹⁰

Ob Schwüre beim Haupt und bei den Haaren Gottes im Frühmittelalter ihren Sitz im Leben hatten, oder ob es sich dabei eher um einen tradierten Topos handelte, kann hier nicht weiter

⁵ Corpus Iuris Civilis, Bd. 3, Novelle 77, S. 382.

⁶ Die Kanonensammlung des Burchard von Worms gilt als “Höhepunkt und Zusammenfassung der frühmittelalterlichen Entwicklung der Eideslehre” (H. ZAPP: Art. Eid [A.II: Kanonistische Eideslehre], in: LdM Bd. 3, Sp. 1675) und gibt einen guten Eindruck vom diskursiven Kontext.

⁷ Corpus Iuris Canonici, c. 10, C. XXII, qu. 1, Sp. 863: *Si quis per capillum vel caput iurauerit, uel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si ex ecclesiastico ordine est, deponatur; si laicus, anathematizetur.*

⁸ Alain de Lille: Liber Poenitentialis, lib. II, cap. 92 (Bd. 2, S. 94f.); Johannes von Erfurt: Summa Confessorum, lib. II. 2.2, S. 1009. In der letztgenannten Pönitentialsumme wird auch das abweichende Strafmaß der Novelle 77 erwähnt. Vgl. als ein Beispiel für viele, wo das angebliche Decretum des Papstes Pius genannt wird, allerdings schon mit anreichernden Beispielen, Nikolaus von Dinkelsbühl: De decem praeceptis, fol. 186va.

⁹ HIRZEL: Eid, S. 15.

¹⁰ Ebd. S. 33f. Anm. 2.

thematisiert werden.¹¹ Spätestens für das 12. Jahrhundert jedoch gibt es deutliche Hinweise auf die alltagsweltliche Verankerung derartiger Praktiken, und zwar vor allem im Leben hochgestellter Herren und Adliger. So weiß Petrus Cantor zu berichten, am Hof einiger Herrscher seien Schwüre *per membra Domini* bei einer Strafe von fünf Solidi verboten.¹² Von Johann Ohneland überliefert Hume's 'History of England', er habe am liebsten "by God's teeth" geschworen.¹³ Unter den "blasphemischen" Rittern, die zwischen 1166 und 1172 ihr Heil in einer Wallfahrt zur Jungfrau von Rocamadour suchten, findet sich auch ein Adliger aus Montréal, der die Gewohnheit hatte, bei allen Gliedern des Herren und seiner Mutter zu fluchen.¹⁴ Schließlich prangerte in den 1190er Jahren der französische Theologe Radulfus Ardens, dessen 'Speculum Universale' eine wichtige Wegmarke für die Systematisierung der Zungensünden darstellt, unerhörte und schreckliche Schwüre als Erfindung derjenigen an, denen das einfache Schwören beim Namen Gottes nicht ausreiche; sie würden z.B. bei der Stärke Gottes, beim Herzen Gottes, bei der Rechten Gottes, bei seinem Haupt oder beim Eingeweide Gottes schwören.¹⁵

Die wegweisenden Theoretiker des pastoraltheologischen Diskurses nehmen die Schwüre im Kontext der Blasphemie allerdings kaum zur Kenntnis. Erwähnenswert ist allenfalls jener Hinweis auf anthropomorphe Gottesvorstellungen bei Alexander von Hales, der sich wiederum auf die Augustinische Abhandlung 'De Trinitate' bezieht; dort wird als Beispiel einer Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott dessen Körperlichkeit genannt, konkret die Vorstellung, der Schöpfer habe blondes oder rötliches Haar.¹⁶ Einer Verknüpfung der neuen, präziseren Definition von Blasphemie mit dem Tatbestand des Schwörens bei Gottes Gliedern näher kommt Guillaume Peyraut. Aber auch seine Summe bleibt allgemein: Schmähung und Racheaktionen gegen den Schöpfer konkretisieren sich für Peyraut in der Nennung (!) von Gliedern Gottes, deren Namhaftmachung sich nicht geziemt.¹⁷ Beispiele werden hier, anders als bei Radulfus Ardens, nicht genannt, ebensowenig taucht der Begriff 'iurare' auf. Vielmehr wird im Fortgang der Erörterung der Schwur als Anrufung Gottes der Blasphemie als Nennung des Teufels entgegengesetzt. Hier mit Casagrande und Vecchio die herausragende Transformationsstelle für die Verknüpfung von bösen Schwüren und Blasphemie zu erblicken, erscheint zweifelhaft.¹⁸ Aber vielleicht war eine solche Transformationsstelle überflüssig, denn lebensweltlich schien das Schwören als gotteslästerliches Verhalten seit längerem präsent, wie die genannten Bestimmungen des kanonischen und kaiserlichen Rechts zeigen. So erschien es

¹¹ MONTAGU: The Anatomy of Swearing, S. 107f. nennt weitere weltliche Strafbestimmungen gegen verbotenes Schwören im Frühmittelalter, ohne jedoch nachprüfbar Quellen anzugeben.

¹² Petrus Cantor: Verbum Abbreviatum, cap. 127, Sp. 322f.

¹³ HIRZEL: Eid, S. 10 Anm. 4.

¹⁴ SIGNORI: Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt, S. 218.

¹⁵ Raoul Ardent, zit. n. CASAGRANDE/VECCHIO: Le péchés de la langue, S. 175 Anm. 3: *Quidam parum estimantes esse per nomen dei simpliciter iurare adveniunt inaudita et horribilia iuramenta. Iurant per forti(t)udinem dei, per cor dei, per dexteram dei, per caput, per exta dei, et per huiusmodi auditu terribilia.* Vgl. zu Radulfus Ardens ebd. S. 39ff.

¹⁶ Alexander von Hales: Summa Theologica, pars II, liber II, inq. III, tract. III, sect. II, quaest. XI, cap. 2 (Bd. 3, S. 465); Augustinus: De Trinitate, lib. I, cap. 1, S. 28.

¹⁷ Peyraldus: Summa, fol. 128vb: *Nos autem hic blasphemiam intelligimus verbum in contumeliam dei prolatum: vt cum aliquis iratus vindicare se volens de deo: aliqua membra de ipso nominat, que nominanda non sunt.*

¹⁸ Ebd. fol. 129ra. CASAGRANDE/VECCHIO: Les péchés de la langue, S. 175: "Grâce à cette définition, qui est celle convenant le mieux à la littérature pastorale, l'analyse du blasphème est associée à celle du juron, cas typique de référence illicite aux membres de Dieu, et rentre souvent dans le domaine des fautes contre le second commandement."- Angriffe auf *Goddis body* als eine Spielart der Blasphemie auch im Book of Vices and Virtues (S. 67), dessen französische Vorlage ca. 1279 erstellt worden war.

Ludwig dem Heiligen 1268 ganz selbstverständlich, in seiner Ordonnanz gegen die Blasphemie die Bestimmung aufzunehmen, niemand solle *par aucuns des membres de Dieu* schwören.¹⁹

Mit der Entfaltung des Blasphemie-Diskurses wurden verbotene Schwüre zunehmend in die Erörterungen über Gotteslästerung integriert. Diese Entwicklung war allerdings keineswegs zwangsläufig: In Werken wie der - um 1279 entstandenen - Summe der Tugenden und Laster des Dominikaners Laurenz von Orléans finden sich einschlägige Passagen (unter dem gemeinsamen Dach der 'Zungensünden') sowohl im Abschnitt über das Schwören als auch in dem über Blasphemie.²⁰ Festhalten läßt sich jedoch, daß die Schwüre bei den Gliedern Gottes für die Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts die profilierteste und konkretste Spielart der Blasphemie darstellten.²¹ Umgekehrt haben derartige Gotteslästerungen ihren festen Platz im Rahmen der Erörterung verbotener Schwüre in den Dekalogerklärungen. Vor allem mit dem 14. Jahrhundert, der Blütezeit blasphemischer Schwüre²², kommt Farbe in den pastoraltheologischen Diskurs. Die Autoren verlassen die vorgegebenen Bahnen und beginnen, neben den stereotypen Haaren und Haupt Gottes einen weitaus variableren Beispielkatalog von Körperteilen des Schöpfers zu entwickeln. Theologen wie Johann Geuß oder Stephan von Landskron führen vergleichsweise konventionell Hände und Füße, Augen und Ohren Gottes an.²³ Bei Heinrich von Friemar erscheint es als schreckliche Gotteslästerung, wenn jemand bei den Eingeweiden oder der Lunge Gottes (*per intestina vel per pulmonem dei*) oder den fünf Wunden Jesu Christi schwöre.²⁴ Unter die Gotteslästerer, die dem Schöpfer zueigneten, was ihm nicht zukomme, rechnet Ludolph von Sachsen in seiner Vita Jesu Christi unter anderem auch jene, die verfluchende oder tadelnswerte Worte bei Gott schwören würden, etwa: bei den Nasenlöchern Gottes, bei seiner Leber oder bei seinen Armen.²⁵ Die Thematisierung blasphemischer Schwüre fiel umso ausführlicher aus, je praxisnäher sie angesiedelt war. In einer lateinisch überlieferten Predigt 'De Blasphemia' des Nürnberger Dominikaners Johannes Herolt vom Beginn des 15. Jahrhunderts werden die entsprechenden Schwüre in der Volkssprache wiedergegeben.²⁶ Eine anonyme Dekalogauslegung des 15. Jahrhunderts verurteilt als eine Form verbotenen Schwörens, *so ein mensch an nött swert pey den gelidern gots als pey seinem haupt, oder haren oder pey seiner lüngel oder leber ... oder pey seinem leiden*. Auch die verballhornte Form *poks lungel poks leber* sei nicht erlaubt, denn: *das ist allwey tötsunt vnd ist ein gotschelten*.²⁷ Hast Du bei Gottes Haupt oder seinen Gliedmaßen geschworen, fragt der Verfasser des niederdeutschen 'Lichtes der Seele', oder bei den Wunden, dem Blut, dem Leichnam oder dem Tod Christi? Oder hast Du *gesworen by den creaturen, also bockesꝛblot, bockesdot, edder des geliken?*²⁸

¹⁹ Ordonnances des Roys de France, Bd. 1, S. 99.

²⁰ Vgl. (als edierte englische Version aus dem 14. Jahrhundert) Book of Vices and Virtues, S. 61-3 und S. 67f.; zum Schwören in dieser Summe auch MONTAGU: The Anatomy of Swearing, S. 122ff.

²¹ Nachdem Ulrich von Pottenstein (Auslegung der zehn Gebote, fol. 97va) die ebenso klassische wie abstrakte definitorische Trias der Gotteslästerung referiert hat, fährt er fort: *Aber doch gemainchleich zu reden, so baisset daz ain gotes schelten, wenn ainer in zorn vnd in rache ettleiche gelider Christi nennet, die nicht zu nennen sint, vnd mainet sich da mit ze rechen*.

²² MONTAGU: The Anatomy of Swearing, S. 114 u.ö.

²³ Geuß: De vicijis lingue, fol. 106ra; Stephan von Landskron: Hymelstrasz, fol. 41v.

²⁴ Henricus de Frimaria: De decem praeceptis, fol. 123vbf.

²⁵ Ludolph von Sachsen: Vita Jesu Christi, Bd. 2, S. 784: ... *qui jurant per Deum verbis execrabilibus et vituperosis, scilicet: per nares Dei, per jecur Dei, vel per brachia Dei, et similia...*

²⁶ Herolt: Sermones de tempore, CXXIII, D.

²⁷ Auslegung der zehn Gebote, Ms. germ. quart. 1199, fol. 30r; vgl. auch: Kurze Auslegung der zehn Gebote im Rahmen von diversen Abhandlungen zur christlichen Glaubenslehre, Ms. germ. fol. 1281, fol. 85r.

²⁸ GEFFCKEN: Bildercatechismus, Sp. 130.

Die Auskunftsfreudigkeit der Theologen versiegt allerdings an der Stelle, wo die Schwüre besonders schlimme Formen annehmen, wo nämlich Gliedmaßen Gottes im Munde geführt wurden, die schon bei den Menschen tabuisiert waren. So unterscheidet Johann Nider zwischen jenen Lästerern, die Gott normale Gliedmaßen zuschrieben und jenen, in deren Schwüren nur verschämt zu nennende Teile des Körpers vorkämen, Glieder, *que nominari de verbo viro essent verecunda*. Als Beispiel für den ersten Fall wird das Schwören *per caput dei et per similia membra* angeführt, als ein solches für die zweite Variante das Schwören *per dei posteriora et per alia verecunda membra*.²⁹ Beschwörend fragt auch der Verfasser einer katechetischen Schrift vom Ausgang des 15. Jahrhunderts seinen Leser danach, ob er Gliedmaßen angerufen habe, die schon bei den Menschen schambesetzt seien.³⁰

Der Befund einer Verdichtung des theologischen Diskurses über die bösen Schwüre im 14. Jahrhundert trifft sich in bemerkenswerter Weise mit den Beobachtungen über die Normenentwicklung in deutschen Städten. Wurden die Blasphemieverbote dort im 13. Jahrhundert noch unspezifisch formuliert, so konzentrierten sie sich seit den 1320er Jahren zunehmend auf die verbotenen Schwüre *per membra dei*, sei es, daß ältere Gotteslästerungsverbote durch derartige Bestimmungen ergänzt werden (Speyer, Würzburg), sei es, daß sie in erstmals erscheinenden Verboten als wichtiger (Nürnberg) oder gar einziger (Köln) Anwendungsfall erscheinen.

Überraschend offenherzig geben die städtischen Statuten bisweilen über die Schwurformeln Auskunft und ergänzen so auf willkommene Weise die Informationen aus dem theologischen Diskurs. Einen der ältesten Kataloge derartiger Formeln bietet das Zürcher Stadtrecht. Im August 1344 setzen Bürgermeister, Rat und Bürgerschaft dieser Stadt *got ze eren und ze lobe und der stat Zürich ze gelücke* eine Buße von 6 Pfennigen, ersatzweise 8 Tage Stadtverweis, auf einen der folgenden Eide: *Gots fünf wunden, Gotz werden wunden, Gotz wunden, Gotz sweis, Gotz schedel, Gotz höpt, Gotz kopf, gotz styryn, Gotz lunge, Gotz leber, Gotz ader, Gotz bart, Gotz nasa, Gotz huerre, Gotz merbe, Gotz bluot*. Daß dieser Katalog variabel war und den Zeitumständen angepasst werden konnte, beweist eine Änderung von Ende Oktober 1348: Ab dem Allerheiligentag dieses Jahres soll eine neue Fassung gelten, bei der die Formeln *Gotz huerre* und *Gotz merbe* gestrichen, neue Schwüre bei *Gotz hertz, Gotz grind, Gotz fuos, Gotz zers* aber eingeschoben wurden.³¹ Ähnlich detaillierte Bußkataloge finden sich auch in anderen Städten.³²

²⁹ Johann Nider: *Expositione Decalogi, Secundum Preceptum*, cap. 4, art.1. Vgl. Thomas Ebendorfer: *Exemplarium Decalogi*, fol. 15vbf.

³⁰ Das Licht der Seele, abgedruckt bei GEFCKEN: *Bildercatechismus*, Sp. 130: *Hefstu gesworen by den ledematen, der men sik schemet by eynem mynschen to nomende, edder bestu se ok genant an gode den beren?*

³¹ Die Zürcher Stadtbücher, Bd. 1, Nr. 340, S. 164f. Im Dezember 1399 und im April 1407 wird diese Ordnung explizit erneuert.

³² Nach einer Verordnung des Frankfurter Rates vom 30. November 1363 sollte pro Eid einen Schilling zahlen, wer schwört *bockiswondin, bockisberze, bockissele, bockisbald, bockisnase, bockisweischs, bockisblut, bockislichaym* oder vergleichbare Eide. *Wer abir swerit: bockischedil adir bockiscorpir, bockisknyst, bockisknodelloch, bockiskneyrs, bockisknoten, bockisgrind, bockisknur, bockisgeknygeloch, bockis mere* oder ähnliches, sollte mit drei Schillingen büßen müssen (Die Gesetze der Stadt Frankfurt am Main, A 71, S. 119f.). Im Januar desselben Jahres hatte auch der Konstanzer Magistrat eine Bußliste für lästerliche Schwüre verabschiedet, die folgendermaßen aussah: *Wer by unsers herren hopt, by gottes marter, sinem kopf, sinem bart, siner, stirnen, sinem swayss, by sinen fünf wunden, by gots wunden, by gots bluot, by bogs merhen, by bogs snuor, by bogs ende swert, der git zwen phening ze buoss, als dik ers tuot. Welb och by bogs schaiss, by bogs zweck, by bogs zwist, by bogs smak, by bogs stank, by bogs snuert, by bogs jamer, by bogs buch ald by bogs grinde swert oder by bogs gesnyat, der git zehen schilling haller ze buosse, als dik ers tuot*. Wer aber, so wird hinzugefügt, *by bogs gnors* schwöre oder andere ungewöhnliche Schwüre tue, der werde nach Erkenntnis des Rates arbiträr gestraft. Ungewöhnliche Eide bei St. Peter, St. Anthonius oder anderen Heiligen mußten mit zehn Schilling

Was verrät der Wortlaut der städtischen Satzungen über die alltägliche Schwurpraxis? Der göttliche Kopf (auch: Haupt oder Schädel, abwertend: Grind) scheint häufig in den Schwüren genannt worden zu sein, ebenso Körperpartien, die dort ihren Sitz haben (Stirn, Nase, Bart). Genannt werden weiterhin Gottes Bauch und bestimmte innere Organe (Lunge, Leber). Schwüre bei Gottes Adern, Blut oder Herz sind sicherlich im Kontext der Passionsgeschichte zu verstehen, die gleichsam den Höhepunkt der Menschwerdung Gottes darstellte. Deutlich wird dieser Bezug auch bei der Nennung der (fünf) Wunden, des göttlichen Schweißes und des göttlichen Leichnams (auch *bogs jamer* oder *bogs ende*), wobei der Schwur bei seiner Seele (*bockissele*) einen interessanten Sonderfall darstellt. Schwüre bei Gottes Fuß oder Hand (*bockisknoden*, eigentl. Knöchel) scheinen eher in der Minderheit.

Gegenüber den bisher genannten Körperteilen stechen nun - gerade in den Augen des modernen Lesers - deutlich jene grobianischen Schwüre skatologischen und/oder sexuellen Inhaltes hervor: bei den göttlichen Körperöffnungen (*bockisknodelloch*, *bockisgeknygeloch*, evntl. Kackloch?), bei seinem Schwanz (*zers*, *zners*) und seinem Fick (*bogs gesnyat*). Die Ausscheidungen des menschlichen Körpers werden thematisiert in Schwüren bei Gottes Scheiß, Dreck (*zweck*), Geruch (*smak*), Gestank und Schnodder (*snuort*). Ebenfalls dem stark tabuisierten Wortfeld an gehören die Schwüre bei Gottes Mähre (Stute, Konkubine) oder Gottes Hure, die das engere Feld des göttlichen Körpers verlassen.

Ein zweites Charakteristikum der bösen Schwüre stellt die Verballhornung des Namen Gottes zu einem 'bock(i)s', 'box' oder 'kotz' dar. Natürlich handelt es sich hier um einen Euphemismus, der den despektierlichen Umgang mit dem Schöpfer überdecken und somit den Tabubruch entkräften soll. Bis in die Neuzeit hat er in der Interjektion 'potz' (Potzblitz! Potztausend!) überlebt³³, mehr noch: puritanische Sittenstrenge und bürgerliche Wohlanständigkeit haben offenbar dazu geführt, daß gerade in der Periode zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert derartige Euphemismen blühten.³⁴ Vielleicht aber, um ein wenig zu spekulieren, bezogen sie - zumindest im Spätmittelalter - ihre Attraktivität nur zum Teil aus ihrer Tarnfunktion. Auf der anderen Seite vermochte die Entehrung Gottes durch mögliche sexuelle Konnotationen des Wortes (der 'Bock' war immerhin ein sprichwörtliches Tier) noch gesteigert werden. In diesem Zusammenhang ist auch an die enge Assoziation des Ziegenbocks mit dem Teufel zu erinnern.

Drittens konnten einige Begleitworte die Wucht der lästerlichen Aussage bekräftigen oder sogar noch steigern. Darauf deutet ein Zusatz in der schon genannten Zürcher Ordnung von 1344 hin, wo es heißt: ... *und wer zuo disen eiden ald zuo den andern geliden unsers herren das ferch das bitterlich und das*

Haller gebüßt werden. Auch hier zeigen Modifikationen aus späterer Zeit, daß an der Ordnung 'gefeilt' wurde. Im Juni 1370 wird bestimmt, daß, wenn einer *box*, *verb*, *esel* und dergleichen schwört, er nicht bußfällig wird. Schwüre bei *box schedel* werden mit einer Buße von 2 Schilling Haller, bei *box gesnyender*, *snuoren*, *willen* mit 10 Schilling Haller belegt. Wer aber im offenen Rat, also in einem besonders züchtiges Verhalten verlangenden Ort bei *box kopf* oder *box bopt swert*, der soll ein Pfund Pfennige an den Bau geben (Vom Richtebrief zum Roten Buch, Nr. 35, S. 139f.). In Bern wurden 1463 die bösen unziemlichen Schwüre verboten, *als denn vil bitzhar geschworen hant, boxbluot, boxkroese, boxswitz, vnd solich andri der glich schnuere, so denn den almechtigen gott sin glieder beruerent, oder onch in andri wegen wider sin liebe muoter Marien beschechent, vnd in sunderheit als ettliche schwerent: boxschnutt, dz schanllendübel, den ritten, oder der glich übelen schwueren vnd sachen...* (Rechtsquellen Bern, Bd. 1, Nr. 22, S. 40).

³³ Vgl. Deutsches Wörterbuch, Bd. 7, Sp. 2039f.

³⁴ Vgl. die Auflistung bei HUGHES: Swearing, S. 13 und insbesondere die Quellensammlung von SWAEN: Forms of Imprecation, bes. S. 30ff.

*angest leit, der git V ß ze buosse.*³⁵ Auch in Konstanz wurde 1436 bestimmt, wer einen verbotenen Schwur tue *und ain verb darzu nennet*, der solle zehn Schilling d. geben.³⁶ Der Zusatz ‘verh’ oder ‘ferch’ (Fleisch und Blut, Leib und Leben) verlieh der Behauptung von der Körperlichkeit Gottes besonderen Nachdruck; in der Zürcher Praxis begegnen uns z.B. Schwüre wie *gotz verch grint, boks verch schedel* oder *boks verch zers*.³⁷ Die Attribute ‘bitterlich’ oder ‘ängstlich, angstvoll’ dürften sich dagegen in der Regel eher auf die Passion Jesu bezogen haben (etwa: Gottes bitterliches Leiden). Die Bedeutung des - vor allem in Basel gebräuchlichen - ‘summer’ schließlich ist nicht eindeutig zu erschließen; wenn damit das bekannte Hohlmaß gemeint ist, dann könnte man es übersetzen mit ‘viele’, ‘eine große Menge’.³⁸

Sowohl die Frankfurter als auch die Konstanzer Verbote hierarchisieren die Schwurformeln durch unterschiedliche Bußhöhen; offensichtlich sind einige Schwüre verwerflicher als andere. Nicht in jedem Fall sind diese Unterscheidungen aus heutiger Perspektive nachzuvollziehen, etwa, wenn die Nennung des göttlichen Bartes geringer gestraft wird als diejenige des Schädels. Feine Differenzierungen gibt es auch zwischen unterschiedlich stark abwertenden Begriffen für dasselbe Objekt (etwa: ‘Grind’ als despektierliche Variante für ‘Haupt’ oder ‘Kopf’). Vom Prinzip ist das Unterscheidungskriterium klar genug: Schwüre bei besonders tabuisierten Körperteilen bzw. bei körperlichen Verrichtungen, die sexuell und/oder skatologisch besetzt sind, werden höher sanktioniert als solche bei anderen Gliedern. Eine solche Strategie der Obrigkeit trifft sich mit den Bemerkungen der Theologen über besonders unschamhafte Schwüre.

Wir haben somit mindestens mit zwei Kategorien von Schwüren zu rechnen, den ‘gewöhnlichen’, wiewohl verbotenen, auf der einen und den ‘ungewöhnlichen’ und besonders böswilligen auf der anderen Seite. Für den Konstanzer Rat gehören die ungewöhnlichen Eide, die bei ehrbaren Leuten nicht gehört werden und die gegen Gott und die menschliche Bescheidenheit gerichtet sind, sogar in eine dritte Kategorie; einzig *bogs gners* (wohl *gnatz*, Ausschlag, Schorf)³⁹ wird als Beispiel angeführt. Auch wo wir nicht so freimütig über die Schwurformeln informiert werden, begegnen die genannten Differenzierungen, wobei die Bewertungen wechseln konnten. Ein St. Gallener Ratserlaß 1362 unterscheidet zwischen ungewöhnlichen Schwüren, die den Zorn des Herrgotts herausfordern würden, und ‘ganz bösen’ Schwüren, die so abscheulich seien, daß sie nicht genannt werden könnten. In Schlettstadt sollen 1374/5 *gewoenliche swuere* mit vier Pfennig, *ungewoenliche swuere* mit fünf Schilling oder aber einem Stadtverweis bestraft werden; *aber der got schiltet und semliche übele wort redet von gotte*, der soll nach Ratserkenntnis bestraft werden. Auch in Ulm wird einem Schwörer nach einer Ordnung von 1397 für gewöhnliche Schwüre eine Buße von drei Pfennig abgefordert werden; ungewöhnliche Schwüre dagegen sollten arbiträr mit Strafen gegen Leib und Gut belegt werden.⁴⁰ Besonders klar ist die normative Entwicklung im Stadtrecht zu Schaffhausen. In der ersten einschlägigen Verordnung vom Ende des 14.

³⁵ Die Zürcher Stadtbücher, Bd. 1, Nr. 340, S. 164f.

³⁶ Vom Richtebrief zum Roten Buch, Nr. 4. 24, S. 176f.- Vgl. auch HDA Bd. 2, Sp. 668f.

³⁷ Vgl. für einen sehr ausführlichen Katalog von Schwüren aus der Zürcher Strafpraxis am Ende des 14. Jahrhunderts BURGHARTZ: Leib, Ehre und Gut, S. 267f.

³⁸ 1409 schwört eine Frau z.B. *summer box verch treck* (vgl. unten Anm. 49), noch 1528 ein Mann *summer gots wunden* (Aktensammlung Basler Reformation, Bd. 3, Nr. 155).

³⁹ Ähnliche Bedeutung haben vielleicht die Frankfurter Ausdrücke *bockiskenynt*, *bockiskeneys*, *bockiskenur* im Sinne von ‘Knoten’, Geschwüren.

⁴⁰ MOSER-NEF: Sankt Gallen, S. 378; Schlettstädter Stadtrechte, S. 314; JÄGER: Ulms Verfassungen, bürgerliches und commerciales Leben, S. 561; vgl. auch die Konstanzer Ordnung von 1389 (Vom Richtebrief zum Roten Buch, Nr. 166, S. 53).

Jahrhunderts existiert noch keine Unterscheidung nach Schweregraden: *Swer och unordenlich sweret vor unserm rät ald vor gericht bi unsers herren gottes schedell, styrnen, grind, hopt, kopff, surt, vist, schaiss, gebeiet ald soelich swuere, der sol unser statt zu buoss geben funff schilling pbenning, als dik es beschibt.* Im März 1413 erschien es den Verantwortlichen offenbar *dem almaechtigen gott und siner lieben muoter Marien zu lob und zu eren* geboten, eine besondere Regelung bezüglich der ungewöhnlichen Schwüre zu treffen. Wer in Zukunft einen solchen ungewöhnlichen Schwur tue (*by box gners oder box futt oder by unser frowen gelidern schamlich*), der solle ein Pfund Pfennige geben und zusätzlich ohne Gnade acht Tage aus der Stadt bleiben. Eine wahrscheinlich noch spätere Schwörordnung gelangt dann de facto zu der schon aus Konstanz bekannten Dreiteilung. Vier Pfund Pfennige werden als Buße für die folgenden Schwurformeln verlangt: *Das ist bi unsers herren höpt ald kopf ald bart oder nas ald ögen ald bi der stirn, bi dem schedel, bi dem bluot, bi den wunden, bi der marter, bi dem töd, bi dem herzen, bi der sele, bi dem swaisse, bi dem libe, bi dem schaisse, bi dem hengst, bi der merben, bi der gurren, ald was soelicher swuer ist, ald bi dem fist ald bi dem stank, und wer das verch dar zuo nemmet, der git zwifalt buosse.* Gleiches gilt von Schwüren bei unserer Frau oder den Heiligen. In eine zweite Strafkategorie fällt, wer von Gott oder Maria *ungewonlich swuer oder rede tuot ... bi unsers herren zers ald hoden ald von unsers herren oder unser fröwen lidern, die schamlich sint, es süen man ald fröwen;* der Straffällige muß für jeden Schwur fünf Pfund Schaffhauser Pfennige zahlen oder seine Zunge wird, falls er das Geld nicht hat oder keine Bürgen stellen kann, an den Stock genagelt, er muß sich losreißen und dann die Stadt verlassen. Wer aber derartige ungewöhnliche Schwüre tut bzw. Reden schwingt, daß der Rat der Meinung ist, *das es groesser syg, denn als hievor geschriben ist,* der soll noch härter nach Ermessen des Magistrates gestraft werden.⁴¹

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen in den normativen Quellen lassen sich auch die Nachrichten aus der Strafpraxis besser verstehen. Ebenso wie die Normen werden einzelne Fälle im 14. und 15. Jahrhundert eindeutig von den bösen Schwüren dominiert. Es gibt jedoch einen signifikanten Unterschied, was die Qualität der Schwüre angeht. Nur in einer Minderheit der Fälle handelt es sich um einfache Schwüre, wie sie etwa am Beginn des 15. Jahrhunderts vom Babenhauser Stadtgericht - in Übereinstimmung mit den einschlägigen Normen - mit einer Buße von zwei Pfund Wachs bedacht wurden.⁴² Nur selten erhält man über 'gewöhnliche' Schwüre so detaillierte Informationen wie im Fall des Lienhart Sailer, der 1472 9 Schilling Pfennig Buße geben mußte, *umb das er Box Blut, Box Croß und Box Lung geschworn hät.*⁴³ Dabei dürfte es sich jedoch eher um ein generelles Problem der Überlieferung handeln, weil derartige Geldbußen selten aufgezeichnet wurden. Wegen der härteren Strafen eher überliefert sind Fälle von ungewöhnlichen Schwüren wie der des Baderknechtes Hullo in Basel, der 1397 wegen der

⁴¹ Rechtsquellen Schaffhausen I, 2. Bd., S. 11f., S. 78f. bzw. S. 79f.- In seltener Klarheit differenziert ein Ratsbeschluß von 1372 aus dem elsässischen Colmar (STÖBER: Klapperstein, S. 88f.): *Der Rat hat erkant das dise swüre: bogkes zwers, bogkes snode, bogkes zwüdeloch, bogkes gesingeloch, sind gantze und ungewonliche swüre; aber bogkes gesingke oder bogkes gesingkeloch, bokes arsloch sind halber ungewonliche swüre: wa aber einre zuo den selben swüren zuo nemmet das verch, das heilig oder den snort, das süllent alles ungewonliche swüre sin. und sol mans bessern als vor die besserunge war: were aber das einre swüre bogkes schedel, bogkes kopff oder semliche swüre die den gelich sint, und das verch darzuo nemmet, das heilig oder den snort, und die swüre alsus zwigülte, der bessert vß und viertzechen tage für die stat, die mag er abkouffen: were aber das einre als böse swüre trete, die hie nüt geschriben sint, oder Got oder sin Muoter oder die heiligen schülte, das sol an dem Rate stan, und wer diese swüre nüt zuo bessern hat, den sol man bünnen durch die bagken.*

⁴² BICANSKI: Bußstrafrecht in Babenhausen, S. 39f.

⁴³ AMANN: Städtischer Alltag im Spiegel der Ratsbücher, S. 131 Anm. 107; die ca. 1436 letztmals aktualisierte Norm sah pro Schwur fünf Schilling Pfennige vor.- Vor dem Zürcher Ratsgericht wurden offensichtlich auch ungewöhnliche Schwüre vorwiegend mit Geld gebüßt (BURGHARTZ: Leib, Ehre und Gut, S. 134ff. und S. 267ff.), was sich im Kontext der übrigen Befunde exceptionell ausnimmt.

Schwüre *botz krötz*, *botz mit send*, *botz lunge*, *botzlich sners* zur Ehrenstrafe des Schwemmens und zu fünf Jahren Verbannung verurteilt wurde.⁴⁴

Nur in seltenen Fällen kennen wir den Wortlaut der ‘ungewöhnlichen’ Schwüre; wo sie überliefert sind, handelt es sich meist um weibliche Übeltäterinnen. Man gewinnt den Eindruck, als müsse hier die Schwere der Strafen dadurch legitimiert werden, daß die unerhörten Schwurformeln niedergeschrieben wurden. Chronologisch am Anfang steht eine gewisse Elß Beheimin in Nürnberg, die 1346 der Stadt Nürnberg auf ewig verwiesen wurde, weil sie bei *Gotts Grind* und *Gotts Zers* geschworen hatte. Weniger hart traf es für ein ähnliches Vergehen in Basel die Mentzerin zem Scharben, die neben einer Geldbuße ein Jahr aus der Stadt verbannt wurde, weil sie bei *botz zschers* und *botz boden* geschworen hatte.⁴⁵ Als schwerwiegender wurde dann 1409 das Vergehen einer Frau namens Cilsin Verderlin empfunden, wie der Eintrag in das Leistungsbuch zeigt. Sie habe ungewöhnlich und übel geredet und Gott sehr übel behandelt, indem sie z. B. sprach, *si welle gott ze leit sweren vnd swur ouch vnder ander swüren summer box verch treck; Item summer box ferch kot, Item summer box ferch boden...*⁴⁶ Bei der vergleichsweise harten Sanktion (Halseisen, danach fünf Jahre Stadtverbot) spielte sicher der Gebrauch bekräftigender Attribute wie ‘summer’ und ‘verch’ eine entscheidende Rolle. In Zürich wurde zwischen 1376 und 1385 nur eine Frau verurteilt, aber gerade dieser Fall hatte es in sich: Ness mit der Schrimpfen mußte nicht nur eine Mark zur Buße geben, sie wurde überdies für einige Tage in den Turm geworfen, dann an das Halseisen gestellt und mußte der Stadt unter des Rates Gnade verschwören; sie war mithin eine der wenigen Blasphemiker, die nicht mit Geldbußen davonkamen. Ihr übler Schwur hatte gelautet: *Boks bluetenden zers, dz sich sant Antony gesnyen muoss, boks muoter statt.*⁴⁷ Abgesehen von der Schwurformel bei ‘Bocks blutendem Schwanz’ ist der Sinn nicht recht verständlich: Wird der heilige Anthonius zum Geschlechtsverkehr mit der Gottesmutter aufgefordert? Oder wird die Suche nach ‘Sinn’ dieser Formel gar nicht gerecht, geht es nur um eine möglichst kraftvolle, tabubrechende Formel? Darauf könnte ein vergleichbarer Fall hindeuten, die Verurteilung einer gewissen Gertrud in Straßburg im September 1389. Sie hatte geschworen *summer bockes bluetenden zwer sien lochien loch* und wurde deswegen für zwei Jahre aus der Stadt verbannt.⁴⁸

Die Vergehen der genannten Frauen sind deshalb so herausragend, weil in der Regel die Schwurformeln nicht in den Strafbüchern und Urfehden genannt werden. Dabei können wir durchaus davon ausgehen, daß ihre männlichen Pendanten ähnlich drastische Wendungen benutzten. Nur hier ist dann lediglich die Rede davon, der Delinquent habe *gar uebel und groezlich by Got öffentlich geschworen ... und Got mit Swueren gar uebel gehandelt* oder *uncristenlich Swuer ... von Got und von unser Frauen getan* (Augsburg 1364 bzw. 1378); der Missetäter habe *got ubel (ge)handelt mit bösen swüren* oder er sei gestraft *umb sulche grosse unendlich und unmenschlich (swür) die (er) offt uppiglich bey des almechtigen gotes gliedern und bey der kuninglichen mutter marien geton und begangen hat* (Rothenburg 1391 bzw. 1421); er habe den Schöpfergott *mit jamerlichen grossen schwueren gelestert* (Heilbronn 1506) oder *mit bösen, vermeßnen, uncristenlichen schwueren und lestrungen hoch entuneret* (Bregenz 1517).⁴⁹ Die

⁴⁴ StaatsA BS Leistungsbuch II, fol. 26r; vgl. SIMON-MUSCHEID: Gewalt und Ehre, S. 27.

⁴⁵ Acht-, Verbots- und Fehdebücher, Nr. 617, S. 69; StaatsA BS Ratsbücher A 2, fol. 103a, vgl. HAGEMANN: Basler Rechtsleben, S. 249, Anm. 699.

⁴⁶ StaatsA BS Ratsbücher A 3, fol. 58; vgl. METZGER: Verbrechen, S. 105, und SIMON-MUSCHEID: Gewalt und Ehre, S. 27.

⁴⁷ BURGHARTZ: Leib, Ehre und Gut, S. 269 Anm. 69.

⁴⁸ Urkundenbuch Straßburg, Bd. 6, Nr. 1606, S. 812.

⁴⁹ SCHNEIDER-FERBER: Achtbuch, S. 80; HERZOG: Rothenburg ob der Tauber, S. 9 u. S. 11; Urkundenbuch

betreffende Schwurformel wurde tabuisiert, die Entehrung Gottes sollte nicht durch das Niederschreiben bzw. Aussprechen verdoppelt werden. Nykel Mayenplut hatte im August 1381 so übel von der Jungfrau Maria geschworen, *daꝛ (es) niht z̄imlichen ist z̄e schreiben*; und bereits 1357 hatte Knoepfelin der Stubenknecht Zunge und Aufenthaltsrecht in der Stadt Straßburg verloren *umb sine boesen ungewoenlichen swuere die er tet von gotte, die nit z̄e schribende sindt*.⁵⁰ Fast scheint es, als sei der Tatbestand des Übelschwörens in den Quellen umso abstrakter formuliert worden, je schwerer die Strafe ausfiel. So wurde 1446 in Konstanz Konrad Hermann von Hennenhoven zum Tod durch Ertränken verurteilt wegen Schwüren gegen *got und siner liben muter, die so nit z̄imlich sind z̄u schriben noch z̄u hören*.⁵¹

Halten wir fest: Lästerliche Schwüre bei den Gliedern Gottes stellten im Spätmittelalter zumindest in Deutschland die Hauptform sanktionierter Blasphemie dar. Man differenzierte zwischen 'gewöhnlichen' und 'ungewöhnlichen' Schwurformeln und bestrafte die letzteren wegen ihres gesteigerten injuriösen Charakters strenger, d.h., mit härteren Geldbußen, Stadtverweisen, Ehren-, Leib- und manchmal sogar Lebensstrafen. Weil derartige Strafen von der Überlieferung bevorzugt wurden, impliziert dieser Befund umgekehrt die Feststellung, daß wir über die Masse der Fälle von 'gewöhnlichen' Schwüren schlecht unterrichtet sind.

Bis zum 16. Jahrhundert sollten die Schwüre ihren herausragenden Platz in der Blasphemiegesetzgebung behaupten.⁵² Allerdings tendieren die Verordnungen dazu, summarischer und inhaltsloser zu werden, nurmehr anzudeuten, was sie zuvor klar ausgesprochen hatten. So kündigt der Zürcher Rat 1415 vielsagend Strafen gegen denjenigen an, der beim Herrgott, bei seinem Leiden oder bei seinen Gliedern oder auch bei unserer Lieben Frau oder den Heiligen *frevenlich oder ungewonlich swerrent oder fluochent*.⁵³ Eine ganz ähnliche Tendenz läßt sich in Konstanz für das Jahr 1436 dingfest machen.⁵⁴ Wo an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert Schwurformeln aufgezählt werden, da fehlt das drastisch-grobianische Element, dem wir in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts begegneten. Die alte Basler Reformationsordnung von 1498 zählt unter die Glieder Gottes, bei denen verbotenerweise geschworen werde, dessen Haupt, Hirn, Fleisch, Bauch, Blut, Kraft, Macht, Wunden und Schweiß. In Nördlingen werden 1515 Lästerreden gegen Gott, Maria und alle Heiligen sowie Schwüre *bei iren namen, leichnam,*

Heilbronn, 3.Bd., Nr. 1909, S. 40; Vorarlberger Urfehdebrieft, Nr. 96, S. 82.- In Konstanz wurde 1495 beschlossen, Jörg Fund von Überlingen *uff den branger in das balsband z̄u stellen und biß z̄u vesper darinn lassen z̄u stend und darnach z̄u nemen und im die zungen an den branger z̄u hefften und da lassen z̄u stend biß er sich davon z̄errt und lediget, und darnach über Rin z̄u gehnd und 10 jar ewencklich davor z̄u sin und widerumb niht neber z̄e komen umb das er schwür getan hat in die hailligen dryvaltikalit, die vormals nie gebort sind* (WIEGANDT: Prangerstrafe in Konstanz, S. 255, Anm. 2).

⁵⁰ Acht-, Verbots- und Fehdebücher, Nr. 779, S. 95; Chroniken, Bd. 9, S. 1021.- Vgl. auch den Zungenverlust für Heinrich den Swertfurb in Augsburg 1368, weil dieser *grozz und ungebort swür off(en) getaun hat bi Got und unser Frauen* (BUFF: Verbrechen und Verbrecher zu Augsburg, S. 166; SCHNEIDER-FERBER: Achtbuch, S. 80).

⁵¹ StA Konstanz B I 7, fol. 166v.- Vgl. schon die Todesurteile gegen Uli Lutolt in Konstanz 1422 (Chroniken der Stadt Konstanz, S. 391) und gegen den 'Blatzknecht' Pfaffhans in Speyer 1456 (HARSTER: Das Strafrecht der freien Reichsstadt Speier, S. 236f.).

⁵² Noch die Tiroler Halsgerichtsordnung von 1499 hebt nicht auf Gotteslästerung allgemein, sondern speziell auf *gotzschwerer* ab (Die Maximilianischen Halsgerichtsordnungen, Art. 50, S. 105).

⁵³ Die Zürcher Stadtbücher des XIV. und XV. Jahrhunderts, Bd. 2, Nr. 60, S. 37.

⁵⁴ Vom Richtebrief zum Roten Buch, Nr. 4, 24, S. 176f.; Otto FEGER stellt in der Einleitung (ebd. S. 51*) die These auf, die alte Schwörordnung sei in Kraft geblieben, ihre öffentliche Verlesung sei jedoch nicht mehr opportun erschienen.

wunden, marter, kraft, macht, elementen, plagen verboten.⁵⁵ Immerhin werden in Hamburg 1536 erstmals Schwüre bei Gottes Wunden, Leiden und Leichnam erwähnt.⁵⁶

Ist diese Entwicklung lediglich das Ergebnis einer stärkeren Zurückhaltung der normativen Quellen? Offenbar nicht, denn auch die Fälle aus der Strafpraxis belegen eine Einengung der Schwörgewohnheiten, obwohl die Härte der Sanktionen gleich bleibt oder sogar noch zunimmt. In St. Gallen büßt ein gewisser Hesser 1497 große unziemliche Schwüre bei Gottes Leiden, Ohnmacht, Kraft, Herz und Marter mit 30 Schillingen. Zum Jahr 1517 ist dort von einem gewissen Guggi von Bischofszell überliefert, er habe *by Gottes flaisch, wunden, marter, blut und allen Dingen, nüt vß genommen, all böß Swur* gebraucht. Und elf Jahre später mußte Hans Knechtlin von Tüffen ein Jahr aus der Stadt, weil er unter Alkoholeinwirkung übel bei Gottes Leiden, Blut, Fleisch und fünf Wunden geschworen und gesagt hatte, er wünsche dem Bürgermeister St. Vits Tanz ins Herz.⁵⁷ 1495 wurde in Zürich ein Mann zum Tode verurteilt, weil er Schwüre bei *gots erdtrich, gots element, gots kronen, gots krafft, gots lichnam, gots wunden, gots funfwunden, gots liden, gots marter, gotz macht, gots allmacht, gotz onmacht* getätigt hatte.⁵⁸ Hans Wingartner erlitt dort 1520 dasselbe Schicksal, unter anderem deshalb, weil er *Gotts (fünf) wunden, Gotts (fünf) liden, Gotts macht* und *Gotts sakrament* schwor.⁵⁹ Offenbar war die Zeit der schamlosen ‘unerhörten’ Schwüre langsam vorbei⁶⁰, was nicht heißt, daß die während der Reformationszeit praktizierten Formeln von den Zeitgenossen als weniger anstößig empfunden wurden. Vielleicht ist diese Entwicklung sogar das Resultat einer zunehmenden Sensibilität. Das Spektrum übler Schwüre engte sich jedenfalls merklich ein, die Gliederschwüre verschwanden allmählich oder mutierten zu reinen ‘Passionsschwüren’ (so könnte man Schwüre bei Gottes Leichnam, Wunden, Marter, Leiden etc. zusammenfassen). Ab Mitte des 16. Jahrhunderts dann sollten die ‘Sakramentsschwüre’ das Feld beherrschen. Es reichte nun schon aus, wenn jemand *hundert thussent sacrament* geschworen hatte wie der Freiburger Frantz Decken oder einige Kölner Bäckermeister im 16. Jahrhundert, um eine schwere Strafe anzudrohen.⁶¹ So veränderten die Schwüre an der Wende zur Neuzeit allmählich ihre Gestalt, sie verloren an Schärfe, ohne in den Hintergrund zu treten.

Was hier skizziert wurde, so ist einschränkend zu konstatieren, war in erster Linie eine deutsche (noch präziser: eine süddeutsche) Entwicklung. Für andere Länder bedürfte es weiterer Spezialstudien, um entsprechende ‘Schwurmoden’ nachzuzeichnen.⁶² Schwüre *per membra dei* waren auch in England, Frankreich oder Italien bekannt.⁶³ Sie scheinen jedoch nicht derart extreme Formen angenommen zu haben wie im deutschen Süden die ‘ungewöhnlichen’ und

⁵⁵ StaatsA BS Bibliothek Bf.1.X.1.a, fol. 2v; vgl. HAGEMANN: Basler Rechtsleben, S. 74 Anm. 433. Nördlinger Stadtrechte des Mittelalters, IX, Nr. 99, S. 305; vgl. RUBLACK: Nördlingen, S. 27ff.

⁵⁶ Hamburgische Burspraken, S. 270 Nr. 2 bzw. S. 298f. Nr. 2.

⁵⁷ MOSER-NEF: St. Gallen, S. 379f.

⁵⁸ WECHSLER: Ehre und Politik, S. 247.

⁵⁹ Aktensammlung zur Zürcher Reformation, Nr. 127, S. 24.

⁶⁰ Noch im Februar 1537 wurde ein gewisser Josef Schleichweck wegen seiner unerhörten und erschreckenden Schwüre dazu verurteilt, *das man ime soll die zung binden zum nacken ußziben* (SCHINDLER: Verbrechen und Strafen, S. 61).

⁶¹ SCHINDLER: Verbrechen und Strafen, S. 208f.; HASTK Zunftakten 179, fol. 59r.

⁶² Beim Studium der Akten der Galizischen Inquisition beobachtete Contreras in der bäuerlichen Kultur ein Aufblühen grotesker Schwüre am Beginn des 17. Jahrhunderts; er deutete dies Phänomen als Adaption städtischer Schwörgewohnheiten und somit als unerwünschte Nebenfolge post-tridentinischer Akkulturation (HENNINGSEN: The Eloquence of Figures, S. 227).

⁶³ DAVIDSOHN: Geschichte von Florenz, Bd. 4.1, S. 344; CHIFFOLEAU: Les Justices du Pape, S. 204; GAUWARD: De grace especial, S. 810; eine Auflistung der einschlägigen ‘Gliederschwüre’ aus der englischen Literatur bei MONTAGU: The Anatomy of Swearing, S. 116f.

‘unerhörten’ Schwüre. Dabei sollte man sich hüten, darin einen Ausdruck stärkerer religiöser Pietät zu sehen. Gerade im romanischen Sprachraum blühten drastische Redewendungen wie ‘Ich widersage Gott’ oder ‘Ich glaube nicht an Gott’ ebenso wie sexuelle Injurien gegen den Schöpfer und die Muttergottes.⁶⁴

4.1.2. Eidestheologie und Schwurkritik

Nachdem die äußeren Erscheinungsformen blasphemischer Schwüre dargestellt wurden, sind im weiteren Gang der Untersuchung drei Fragenkomplexe zu bearbeiten: Was ist die Kritik der Theologen an den Schwüren bei den Gliedern Gottes? Wie läßt sich die Entstehung derartiger Schwüre erklären oder zumindest plausibel machen? Und schließlich, nicht zu verwechseln mit diesem Problem der Entstehung: Welche Funktionen bzw. Bedeutungen verbinden sich in der sozialen Praxis der Akteure mit den Schwüren? Beginnen wir mit der ersten Frage, die sich im Gegensatz zu den beiden anderen mit dem Hinweis auf explizite Stellungnahmen der Zeitgenossen klären läßt.

Die Auseinandersetzung der mittelalterlichen Theologen mit dem gotteslästerlichen Schwören steht im Kontext der Kontroversen über den Eid generell. In der Bergpredigt (Matth. 5,33-37) hatte Jesus mit starken Worten das Schwören verboten und damit das alttestamentarische Verbot des Meineides verschärft.⁶⁵ Angesichts der grundlegenden Bedeutung des Eides für die Konstituierung zwischenmenschlicher Beziehungen in der vormodernen Gesellschaft⁶⁶ standen schon die Kirchenväter vor dem Problem, dieses Herrenwort mit den sozialen und rechtlichen Erfordernissen des Alltages in Übereinklang zu bringen. Das Fundament der bis weit in die Frühe Neuzeit gültigen christlichen Eidestheologie⁶⁷ legte Hieronymus mit seiner Auffassung, Jesus habe nicht den Schwur an sich, sondern nur denjenigen beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem und beim eigenen Haupte für illegitim erklärt. Unter bestimmten Voraussetzungen sei der Schwur gestattet, wenn nämlich Wahrheit, Einsicht und Gerechtigkeit (*veritas, iudicium, iustitia*) ihm zugrundelägen. Augustinus entwickelte diese pragmatische Linie weiter, indem er die Meinung vertrat, zwar sei der Eid prinzipiell von Übel, angesichts der menschlichen Schwäche jedoch unverzichtbar. Er betonte die Verbindlichkeit von Eiden, selbst von solchen, die in Todesfurcht abgelegt worden seien.

Die Wirkmächtigkeit der beiden Kirchenväter bezeugt Thomas von Aquin in seiner Abhandlung ‘De iuramento’.⁶⁸ Er übernimmt die Definition des Schwurs als eine Anrufung Gottes zum

⁶⁴ Vgl. für Spanien nur DEDIEU: Les disciplines du langage, S. 249.

⁶⁵ “Wiederum habt ihr gehört, daß gesagt wurde zu den Alten: ‘Du sollst nicht falschs schwören’ [Lev 19,12]; ‘Du sollst dem Herrn deine Schwüre halten’ [Num. 30,3; Dt 23,22]. Ich aber sage euch: Schwört überhaupt nicht, auch nicht beim Himmel, denn er ist der ‘Thron Gottes’, auch nicht bei der Erde, denn sie ist der ‘Schemel seiner Füße’ [Is 66,1], auch nicht bei Jerusalem, denn es ist ‘die Stadt des großen Königs’ [Ps. 48,3]. Auch nicht bei deinem Haupte sollst du schwören, weil du nicht ein einziges Haar weiß machen kannst oder schwarz. Es sei euer Jawort ein Ja, euer Nein ein Nein. Was darüber hinausgeht, ist vom Bösen.”- Vgl. auch den Jakobusbrief (5, 12), wo es heißt: “Vor allen Dingen, meine Brüder, schwöret nicht, weder beim Himmel noch bei der Erde noch sonst einen Eid! Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein, damit ihr nicht dem Gericht verfallt.”

⁶⁶ Vgl. dazu KOLMER: Promissorische Eide, S. 66ff. und passim; PRODI: Der Eid; HOLENSTEIN: Die Huldigung der Untertanen.

⁶⁷ Vgl. dazu zusammenfassend KOLMER: Promissorische Eide, S. 47ff. und S. 276ff.

⁶⁸ Thomas von Aquin: Summa Theologica II-II, quaestio 89 (S. 202-235).

Zeugen der Wahrheit (*Assumere autem Deum in testem dicitur jurare...*, art.1), betont seine Bindekraft (art.7) und nennt als die drei Basisvoraussetzungen für einen legitimen Schwur Wahrheit, Einsicht und Gerechtigkeit (art.3). Ein Schwur dürfe nicht leichtfertig, sondern nur aus Notwendigkeit und auf bescheidene Art (*non leviter, sed ex necessaria causa et discrete*) geschehen. Es liege ein großes Risiko im Gebrauch des Eides, sowohl wegen der Größe des zum Zeugen angerufenen Gottes (*propter Dei magnitudinem, cuius testimonium invocatur*), als auch wegen der Geschicklichkeit der menschlichen Zunge (*propter habilitatem linguae humanae, cuius verba juramento confirmatur*). Deswegen wendet sich der Aquinate auch gegen einen inflationären Gebrauch des Eides, der - ebenso wie eine Medizin nur im Krankheitsfall anzuwenden sei - nur in wirklichen Streitfällen eingesetzt werden dürfe (art.5). Von Augustinus unterscheidet sich Thomas jedoch durch seine prinzipiell positive Wertung des Eides (art.2): Per se sei der Eid erlaubt und ehrenvoll (*licitum et honestum*), was sowohl an seinem Ursprung als auch an seiner Zielsetzung ablesbar sei; *ex origine*, weil er auf dem unverbrüchlichen Glauben der Menschen an Wahrheit und Allmacht Gottes beruhe⁶⁹, und *ex fine*, weil er zur Herstellung des Rechtes und zur Beendigung von Streit (*ad justificandum homines et ad finiendum controversias*) diene. Eine eher weitherzige Haltung zeigt Thomas auch bei der Frage, ob es erlaubt sei, *per creaturas jurare* (art.6). Letztlich gehe es immer um die göttliche Wahrheit, die als Zeuge zitiert werde, ob man ihn nun direkt anrufe oder ob man Geschöpfe nenne, in denen die Wahrheit Gottes aufscheine. Wenn man also bei Geschöpfen wie den Heiligen schwöre, so tue man das nicht um ihretwillen, sondern weil sich in ihnen die göttliche Schöpfung manifestiere.⁷⁰ Verboten habe der Herr nur solche Schwüre bei den Geschöpfen, die diesen die eigentlich Gott geschuldete Ehrerbietung bezeugen würden. In diesem Zusammenhang nennt Thomas auch das kanonische Verbot für Kleriker, *per creaturas* zu schwören, das zur Blasphemie des Unglaubens gehöre. Direkt im Anschluß zitiert er das Verbot, bei Gottes Haar und Haupt zu schwören.⁷¹

Die Entwicklung einer stimmigen Eidestheologie war schon zur Zeit der Kirchenväter kein rein akademisches Problem gewesen, und im 13. Jahrhundert, als Thomas von Aquin schrieb, war sie es noch weniger. Die wichtigsten häretischen Gruppen, vor allem die Katharer und die Waldenser, hatten sich unter Berufung auf das zitierte Herrenwort die radikale Ablehnung des 'Iuramentum' auf ihre Fahnen geschrieben.⁷² Selbst katholische Gegner wie der Passauer Anonymus (Mitte 13. Jh.) konnten eine gewisse Hochachtung vor den tugendhaften Idealen der Ketzer nicht unterdrücken. Neben den sieben Todsünden, so berichtet er, sollten neu aufgenommene Häretiker vor allem Lügen, Verleumdungen und Schwören meiden. Besonders auf die Art des Sprechens würden die Ketzer achten; niemand solle schlecht gemacht werden, Possenreißen war ebenso verboten wie leichtfertiges Daherreden, Lügen und Schwören. Die Vollkommenen (*perfecti*) würden lieber sterben als einen Eid leisten.⁷³ Für die Ketzerinquisitoren

⁶⁹ Entsprechend stellte der Autor fest, *quod iuramentum est actus religionis* (art. 4).

⁷⁰ ... *iuramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cuius testimonium invocatur; secundario autem assumuntur ad iuramentum aliquae creaturae, non secundum se, sed in quantum in eis divina veritas manifestatur; sicut juramus per Evangelium, id est per Deum cuius veritas in Evangelio manifestatur; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt.*

⁷¹ *Ad primum ergo dicendum quod Dominus prohibuit jurare per creaturas, ita quod eis exhibeatur reverentia divina. ... Et eadem ratione puniuntur secundum canones clericus per creaturam jurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti cap. dicitur: Si quis per capillum dei... (II-II, qu. 89, art. 6, S. 218).*- Das 'Buch der Tugenden', ein auf der Basis der Summe des Aquinaten erstelltes Kompendium des 14. Jahrhunderts, liberalisiert den entsprechenden Abschnitt (S. 231f.) noch, indem es den Schwur beim eigenen Haupt für zulässig erklärt und den beim Haupte Gottes nicht mehr erwähnt.

⁷² Vgl. dazu zuletzt KOLMER: Promissorische Eide, S. 299ff.; VAUCHEZ: Le refus du serment, S. 257ff.

⁷³ SEGL: Ketzer in Österreich, S. 196ff., bes. Anm. 310 u. 462.

bildete die Eidverweigerung ein praktisches Erkennungs- und Überführungsmittel⁷⁴ und auch der “bei des Herren Gebeinen” schwörende Wirt in den ‘Canterbury’- Erzählungen wittert im Priester, der ihn deswegen tadelt, direkt einen Lollarden.⁷⁵ Dennoch mußten sich die orthodoxen Theologen mit der häretischen Bibelexegese auseinandersetzen, eine Aufgabe, die zu speziellen Traktaten führte⁷⁶, im Spätmittelalter aber gleichsam routinemäßig auch im Rahmen der Dekalogerklärungen geleistet wird.

Nicht immer wird der Bezug auf die Meinungen der Ketzer so deutlich wie beim Brandenburger Bischof Stephan Bodecker (†1459), der auf waldensische Herausforderungen in seiner unmittelbaren Umgebung zu reagieren hatte.⁷⁷ Im Rahmen der Auslegung des ersten Gebotes suchte der Bischof gegen die undifferenzierte Verweigerung des Eides durch die Ketzer eine differenzierte Sicht der Dinge zu entwickeln.⁷⁸ Er unterscheidet in der Tradition des Thomas zwischen guten und schlechten Eiden, unter anderem mit philologischen Argumenten, indem er postuliert: *Dominus autem non dixit, omnino non iurabis, sed non omnino iurabis*. Die Notwendigkeit des Eides ergibt sich für ihn *ex humana fragilitate*, aus der menschlichen Schwäche, die dem Menschengeschlecht *propter peccatum primorum parentum* auferlegt worden sei. Ohne den Eid verhalte es sich nämlich so, *quod homines sibi mutuo non credunt simplici verbo absque iuramento*. Im übrigen gebe es unterschiedliche Meinungen der Doktoren über die Qualität des Eides bei Gott. Einigen erscheine das Schwören bei Gott als *actus bonus in genere*, anderen, und diesen scheint Bodecker eher zuzuneigen, seien der Auffassung, *quod ipsum iurare per deum de se sit indifferens*. Man könne schließlich den göttlichen Beistand zur Bezeugung der Wahrheit oder zur Unterstützung für eine Lüge anrufen; in einem Fall sei es *reverencia*, im anderen *iniuria*. Es gebe also Schwüre, *qui pertinent ad divinum cultum, ut laudare deum*, und solche, *qui sunt ad oppositum, et isti sunt per se mali, ut blasphemare deum*. Am Schluß dieses Abschnittes ist der Brandenburger Bischof also bei der Blasphemie als einer schlechten Variante des Schwörens angekommen, ohne diesen Aspekt allerdings an dieser Stelle weiter zu entfalten.⁷⁹

Bodecker und seine Vorläufer verteidigten die Möglichkeit der Eidesleistung gegen die waldensischen Ketzer, indem sie legitime von illegitimen (und hier vor allem: von blasphemischen) Schwüren zu unterscheiden suchten. Diese Frontstellung zwischen Orthodoxie und Häresie wirft zugleich noch einmal ein bezeichnendes Licht auf das kontradiktorische Verhältnis von Häresie und Blasphemie. Wenn die Orthodoxie die Gotteslästerung vor allem mit üblen Schwüren identifizierte, so war es kaum möglich, die als Eidesverweigerer bekannten

⁷⁴ Nur zwei Beispiele: Als Charakteristikum der 1315 im Schlesischen Schweidnitz verbrannten Ketzer galt dem Verfasser eines Traktates über “Secta et examinatio hereticorum” ihre Ablehnung des Eides. Er beschreibt sie direkt am Beginn seiner Erörterungen als *heretici non dicentes truin*, d.h. als Ketzer, die nicht “traun”, “meiner Treu” bzw. *per fidem meam* sagen (PATSCHOVSKY: Waldenserverfolgung in Schweidnitz, S. 163, vgl. S. 144). Um 1340 gibt der Königgrätzer Bürger Zeydlinus vor dem böhmischen Inquisitor Gallus von Neuhaus zu Protokoll, er habe gehört, in der Tuchmachergasse *sunt aliqui, qui non iurant, sed nescit eos ex nomine; sed vult eos investigare* (PATSCHOVSKY: Quellen zur böhmischen Inquisition, S. 214).

⁷⁵ Chaucer: Canterbury Tales, S. 178 V 1170ff.

⁷⁶ Ein interessanter Grenzfall ist das Nachtragskapitel ‘De iuramento’ im ‘Liber Antihæresis’ des Durandus von Osca (Edition SELGE: Die ersten Waldenser, Bd. 2, S. 248-252), der zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Kapitels noch als Waldenser gegen die katharischen Häretiker schreibt und den Eid gegen diese verteidigt (vgl. ebd. Bd. 1, S. 155ff.).

⁷⁷ Vgl. KURZE: Märkische Waldenser, hier vor allem S. 459ff.; zu seiner Person auch: Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs, S. 34ff.

⁷⁸ Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs, S. 282-285.

⁷⁹ Seine Abhandlung ‘De Blasphemia’ findet sich, wie meist, im Kontext des zweiten Gebotes und ist in der Quellensammlung von Kurze nicht ediert (vgl. Bodecker: De decem preceptis, fol. 92va-93vb).

Ketzer in diesem Sinn als Gotteslästerer zu stigmatisieren. Wie sollten jene frommen Leute (Wölfe im Schafspelz natürlich!), die rechtgläubige Christen an moralischem Lebenswandel oft übertrafen, überzeugend der Blasphemie geziehen werden? Wer, wie die Hussiten in Prag 1420 nach ihrer Machtübernahme, nichts Eiligeres zu tun hatte, als scharfe Strafbestimmungen gegen *alle totliche sunde ... und alle unordentlichkeit wider das gesez gotz* zu erlassen⁸⁰, konnte nur schwerlich als Verletzer der göttlichen Ehre gelten. Vage Versuche in diese Richtung überzeugten die Zeitgenossen wohl nicht, wie ihre mangelnde Rezeption belegt. So bleibt es das Geheimnis des Dominikaners Johannes Nider, wie er das Laster der Blasphemie aus der radikalen ketzerischen Eidesverwerfung bzw. der fälschlichen Identifikation von 'schwören' und 'Gott lästern' in der deutschen Sprache herleiten konnte.⁸¹ Beschuldigungen, sie hätte geflucht und Gott gelästert, wurden auch gegen die Jungfrau von Orleans erhoben; angesichts ihres frommen Lebenswandels fiel es ihr nicht schwer, sie zu entkräften. Typischer erscheint die umgekehrte Konstellation, die sich am Beispiel der Margery Kempe ebenfalls am Beginn des 15. Jahrhunderts zeigen läßt. Als sie von den Männern des Erzbischofs von York als Häretikerin bezichtigt wird und diese mit schrecklichen Schwüren forderten, sie zu verbrennen, antwortete sie unerschrocken, ihre Gegner müßten wegen dieser schlimmen Eide, die gegen die göttlichen Gesetze verstießen, im ewigen Höllenfeuer brennen - worauf sich die Männer nach ihrer eigenen Angabe schamhaft entfernten.⁸² Blasphemische Eide waren typisch für markige Krieger, nicht für eigensinnige Ketzer.

Nicht alle unzulässigen Schwüre trugen gotteslästerlichen Charakter, wie die katechetischen Werke des ausgehenden Mittelalters deutlich zu erkennen geben. Eine süddeutsche Dekalogauslegung aus dem 15. Jahrhundert zählt allein sechsunddreißig Formen des verbotenen und unredlichen Schwörens auf. Verschiedene Varianten des (vorsätzlichen oder erzwungenen) Meineides werden aufgelistet, verschiedene innere Vorbehalte und Zweifel, die den Eid zu einer Sünde stempeln, namhaft gemacht, und allerlei verbotene äußere Umstände und Anlässe diskutiert. Immerhin sechs Formen verbotenen Schwörens und Fluchens betreffen Verhaltensweisen, die als blasphemisch charakterisiert werden können.⁸³ Dabei liegt der Schwerpunkt der Ausführungen immer auf der Darstellung dieser Verhaltensweisen, nicht auf der Begründung dafür, warum sie als lästerlich angesehen wurden. Klar war der Sachverhalt bei Schwüren, die unter die Gürtellinie Gottes zielten⁸⁴ und damit schon nach 'menschlichem' Maßstab eine herabsetzende Intention erkennen ließen. Einer näheren Begründung für die Verurteilung derjenigen Sünder, *dy do sprechen got ist dreck und nennen dy gledemosz der schande* (Heidelberger Bildkatechismus)⁸⁵ bedurfte es nicht.

Aber auch die 'gewöhnlichen' Schwüre bei den Gliedern Gottes entsprachen nicht den von der Patristik und der Scholastik entwickelten Anforderungen an den legitimen Eid. Umgekehrt

⁸⁰ Im letzten der vier Prager Artikel, zitiert nach: Das hussitische Denken, S. 247.

⁸¹ Nyder: Formicarius, lib.4, cap. 3 S. 155f. berichtet von der schlechten Angewohnheit zu lästern, *quae corruptela puto gentem theuthonicam intrauit ex malo intellecto vnus articuli heresis waldensium qui est quod in nullo casu iurare licet. In lingua autem theuthonica quae in propriis vocabolis multum deficit idem et vnum vocabulum hm (habemus?) iurare et blasphemare et ut nullus notaretur esse waldensis ex leuitate quam minorum et prauitate euenit ut blasphemia in verbis per Christi membra vera vel conficta honesta vel verecunda nimis assueta sit in ore multorum habitum huius vicij pessimi...*

⁸² MONTAGU: The Anatomy of Swearing, S. 125.

⁸³ Auslegung der zehn Gebote, Ms. germ. quart. 1199, fol. 26r-35r.

⁸⁴ Robert von Brunne erwähnt in seinem Lehrgedicht das Schwören *bynethyn the girdle* (MONTAGU: The Anatomy of Swearing, S. 119).

⁸⁵ Heidelberger Bildercatechismus, zitiert bei GEFCKEN: Bildercatechismus, S. 4.

stellten sie einen geradezu lehrbuchmäßigen Anwendungsfall für die theologische Blasphemie-Definition dar: Mit der Nennung göttlicher Gliedmaßen eignen die Lästerer dem Schöpfer einen Körper zu, der ihm als ewigem, der körperlichen Sphäre entrücktem Geschöpf nicht zukomme.⁸⁶ Ausgesprochen wird dieser Gedanke in einem kirchlichen Rechtsgutachten aus der Mitte des 14. Jahrhunderts über den Fall eines Brünner Bürgers, das paradoxerweise das strategische Ziel verfolgte, dessen Äußerungen - die dieser als Gotteslästerung und damit nicht vor das Forum der Ketzerinquisition gehörig herabzuspielen versuchte - als ketzerisch zu entlarven. Das Schwören beim Bauch Gottes, so der Gutachter, möge ja blasphemischen Charakters sein, zunächst einmal sei es häretisch, weil es der heiligen Schrift widerspreche; nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums (4,24) sei Gott Geist, und ein Geist besitze keine Knochen und kein Fleisch (Lukas 24,39) - und folglich auch keinen Bauch.⁸⁷ Stephan von Landskron macht die wichtige Ergänzung, daß Jesus Christus in seiner Menschengestalt natürlich sehr wohl einen Körper besessen habe, nicht jedoch in seiner Eigenschaft als wahrer Gott; was zunächst als Spitzfindigkeit erscheint, gibt einen wichtigen Hinweis auf mögliche Wurzeln der Blasphemie, jedenfalls auf mögliche Rechtfertigungstopoi der Gotteslästerer.⁸⁸

4.1.3. Christus zerstückeln - Gliederschwüre und Passionsfrömmigkeit

Wenn zeitgenössische Theologen blasphemische Schwüre kritisierten, hielten sie sich gewöhnlich nicht lange mit 'kühlen' Argumenten für Illegitimität eines solchen Tuns auf, sondern sie bedienten sich einer griffigen Metapher: Was die Blasphemiker täten, so heißt es allenthalben, komme einer (zweiten) Mißhandlung Christi gleich. Dabei sind die gewählten Bilder derart drastisch, die Invektiven derart stark, daß die Charakterisierung als 'Metapher' schon fast als neuzeitlicher Anachronismus erscheint. John Bromyard geißelte in seiner zwischen 1323 und 1350 verfaßten Predigersumme die Ritterschaft, die Angehörigen dieses Standes würden durch die fortwährende Erfindung neuer Eide Christus ein ums andere Mal erneut kreuzigen.⁸⁹ Bereits 1279 hatte der Dominikaner Laurenz von Orleans in seiner 'Somme de Roi' die Kreuzigung Jesu durch die Juden und seine Mißhandlung durch die Christen verglichen. Dabei kamen die Juden besser weg, weil sie keine seiner Knochen gebrochen hätten, während die Schwörer ihn so klein hauten wie man es mit keinem Schwein in der Metzgerei machen würde.⁹⁰ Besonders eindrucksvoll erscheint die Passage gegen das Eidschwören in Robert of Brunne's 1303 verfaßtem Traktat 'Handlyng Synne', das sich ebenfalls gegen die 'Zergliederung' Jesu wendet.⁹¹

⁸⁶ Nikolaus von Dinkelsbühl: Von den czechen poten, S. 569, urteilt über die Schwörer bei Gottes Haupt, Locken oder anderer Gliedmaßen: *Mit dem schelten sy got, wann sy aigen jm ezu, das an jm nicht ist.*

⁸⁷ PATSCHOVSKY: Quellen, S. 272: *Et ad illud: "Iurare per ventrem dei" etc. dico: licet videatur blasphemia, principaliter tamen est heresis, quia est contra sacram scripturam; Io IIII Spiritus est deus. Sed spiritus ossa et carnem non habet - Luc. ultimo - et per consequens nec ventrem.* - Pikanterweise handelt es sich bei der Stelle aus dem Lukasevangelium um einen Ausspruch des auferstandenen Christus, der seinen Jüngern gerade zu beweisen versucht, daß er kein Geist sei.

⁸⁸ Stephan von Landskron: Hymelstrasz, fol. 41v.

⁸⁹ MONTAGU: The Anatomy of Swearing, S. 109f. Bromyard folgt hier weitestgehend den 'Epistolae' des Franzosen Peter von Blois (†1204); vgl. für Bromyard und andere englische Theologen schon OWST: Literature and Pulpit, S. 414ff.; BLENCH: Preaching in England, S. 330.- Für das Echo in der Literatur die Erzählung des bigotten Ablaßkrämers bei Chaucer: Canterbury-Tales, S. 364 V. 472ff., S. 368 V. 648ff. und S. 375 V. 898ff.

⁹⁰ Book of Vices and Virtues, S. 62.

⁹¹ Vgl. die Übertragung in moderneres Englisch bei Montagu: The Anatomy of Swearing, S. 119-122. Auch hier sind es die Adligen, die besonders ins Visier genommen werden (S. 119): *Gentle man, for great gentry, Deem that great oaths be courtesy. Using blood, feet and eyen They scorn Jesu, and upbraide his pain. Of his wounds he hath upbraide, Our shame it is that it is said, All that he suffered for our frame, Ans in upbraiding we say him shame, His flesh, his blood, he shed for thee; Wounds he suffered to make*

Die moralische Anklage gegen *God's tormentors* wird vor allem in das Gewand eines Exemplums gekleidet. Einem reichen Mann, der nicht von seinen Schwurgewohnheiten lassen wollte, erscheint nachts die Jungfrau mit ihrem übel zugerichteten Kind, das blutig und mit ausgerissenen Gliedmaßen in ihren Armen liegt. Auf die Frage des Mannes, wer dem Kind das angetan habe, erhält er die Antwort, er selbst sei mit seinen Schwüren die Wurzel des Übels.⁹² Erschrocken bittet der Mann Maria um Gnade und verspricht, anstelle der Schwüre nun das tägliche Gebet zu setzen.

Spätmittelalterliche Kirchenmänner begnügten sich zumindest in England nicht damit, ihre mahnenden Beispielgeschichten in Worte zu kleiden. Ein um 1400 datiertes Wandgemälde in der Kirche von Broughton, Buckinghamshire, zeigt eine Pietà mit eigenartigen Charakteristika: das rechte Bein des toten Christus endet am Kniegelenk, der rechte Arm am Ellbogen. Alle Glieder sind durchsichtig, so daß die Knochen durch das Fleisch sichtbar werden. Umgeben werden Mutter und Sohn von Figuren modisch gekleideter junger Männer, die einzelne Glieder mit sich führen: den Kopf Christi, einen Arm, ein Herz, Knochen. Unter der Pietà schließlich befindet sich ein Spieltisch, an dem sich zwei andere Männer gerade einen tödlichen Kampf liefern - der eine spaltet dem anderen mit einem Schwert den Schädel.⁹³ Ein ähnliches Bild von Jesus mit fehlenden bzw. durchsichtigen Gliedern findet sich in der Kirche von Walsham-le-Willows, Suffolk; auch hier wird es ergänzt durch modisch gekleidete junge Spieler bzw. Tänzer, zusätzlich noch durch Schriftrollen, die explizit auf das Schwören bei Gottes Füßen, Arme und Herz verweisen.⁹⁴

Im 16. Jahrhundert scheint das Motiv des von den Gottesschwörern zum zweiten Mal gekreuzigten Jesus Christus den Gipfelpunkt seiner Popularität erreicht zu haben. Das gilt für England, wo Stephen Hawes (*The Converyion of Swerers*, 1540) oder Thomas Becon (*An Invective Against Swearing*, 1543) eindruckliche Pamphlete veröffentlichten und wo Thomas Elyot (*The Boke Named the Gouvernour*, 1531) beklagte, der Körper Christi werde in Stücke gehauen und die Kinder spielten mit seinen Armen und Knochen wie mit Kirschkernen⁹⁵, ebenso wie für Frankreich oder Deutschland. Ein neuer Akzent kam - wohl im Gefolge der Reformation - im 16. Jahrhundert ins Spiel, indem verstärkt der Teufel als Agent der Blasphemateure genannt wurde. Die einschlägigen Vertreter der deutschen Teufelsliteratur - *Musculus'* Fluchteufel und *Obenhins'* Eidteufel - sind nicht einmal die hervorragendsten Vertreter dieser Tendenz. In William Dunbar's Gedicht 'The Sweirers and the Devill' (ca. 1520) veranstaltet Satan einen Wettbewerb um den kräftigsten Schwur auf dem Marktplatz - der Leutpriester trägt den Sieg davon.⁹⁶ Die wohl eindrucksvollste Verknüpfung zwischen den Auftritten der Höllenfürsten und der zweiten Kreuzigung findet sich jedoch in einem französischen Bühnenstück; 'La Moralité des Blasphemateurs du Nom de Dieu' entstand um 1530 in Rouen. Lucifer und seine beiden

thee free; So much is our shame the more, That we oft pain him so sore.

⁹² Ebd. S. 120: "Thou", she said, "has him so sbent, And with thy oaths all to-rent. Thus hast thou drawn my dear child, With thy oaths wicked and wild ... His manhood, that he took for thee, Thou painest it, as thou mayest see; Thine oaths done him more grievousness, Than all the Jews wickedness. They pained him once, and passed away, But thou painest him every day.

⁹³ Vgl. WOODFORDE: *Medieval Campaign against Blasphemy*, S. 358; sachlich schief die kurze Erwähnung bei HUGHES: *Swearing*, S. 61.

⁹⁴ Ebd. S. 360f. Zusätzlich zu den beiden erwähnten verweist WOODFORDE noch auf ein Kirchenfenster in der Kirche von Heydon, Norfolk, das junge Trunkenbolde und Spieler zeigt, denen Schriftrollen mit Schwüren aus dem Mund quellen (S. 358f.).

⁹⁵ MONTAGU: *The Anatomy of Swearing*, S. 128f.

⁹⁶ Ebd. S. 130f.

Unterteufel Sathan und Behemoth bemühen sich hier nach besten Kräften und mit viel Erfolg, fünf junge Adlige zur Gotteslästerung zu animieren. Trotz ihrer unterschiedlichen Namen (u.a. Le Blasphémateur, Le Negateur, L'Injuriateur) besteht ihr vordringliches Vergehen in kräftigem und ausgiebigen Schwüren und Flüchen wie *par Dieu, par les vertuz Dieu, par le sang Dieu, par la mort Dieu* etc. Auch bestimmte Glieder Gottes wie Kopf, Haare oder Zähne werden beschworen.⁹⁷ Offensichtlich nicht genügend, denn Satan ist nicht zufrieden; in einer mehrstrophigen Ballade fordert er seinen Anhang in monoton wiederkehrendem Appell (*Jurez ... Jurez ... Jurez*) auf, bei bestimmten Gliedern und Attributen des Herren zu schwören.⁹⁸ Die Kirche versucht vergeblich zu intervenieren, warnt vor den Strafen und beklagt vor allem immer wieder die zweite Kreuzigung des Herren durch die Schwüre der Gotteslästerer. Was zunächst 'nur' wie ein kräftiges Gleichnis wirkt⁹⁹, wird dann zur (Bühnen-)Wirklichkeit. Auf ein Gebet der personifizierten Kirche hin schickt Gottvater seinen Sohn auf die Erde, wo er von der Hand der verblendeten Gotteslästerer ein zweitesmal seine Passion erleidet. Sie vollziehen also das tatsächlich nach, was sie mit der Zunge bereits praktizierten. Ihre gerechte Strafe ereilt sie durch die entfesselten Plagen Krieg, Hunger und Tod, wobei Reue und Buße sie zum Teil vor der Verdammnis retten.

Bereits vor über 30 Jahren hat der russische Literaturwissenschaftler Michail Bachtin auf die Klagen zeitgenössischer Prediger aufmerksam gemacht, die Gläubigen gingen mit dem Körper Christi respektloser um als die Metzger mit ihrem Schlachtvieh. Als das zentrale Thema der Flüche in Rabelais' 'Gargantua' identifizierte Bachtin denn auch die "Zerstückelung" des menschlichen (und göttlichen) Körpers. Er ordnete das Motiv in den Kontext eines volkulturellen "Marktplatzstiles" ein, in dem Köche und Metzger eine wichtige Position eingenommen hätten. Die zahlreichen Flüche und Obszönitäten, Verstöße gegen die sprachlichen Normen allesamt, stellten gleichsam eine andere soziale Wirklichkeit jenseits der normalen Konventionen und Normen her. Die Menge auf dem Marktplatz verwandele sich so in ein Kollektiv der offen und zwanglos Sprechenden "besonders zu Fest-, Jahrmarkts- oder Karnevalszeiten".¹⁰⁰ Folgte man Bachtins Vorschlag, so gelangte man konsequent zur Einordnung blasphemischer Schwüre in die 'Gegenkultur' des Volkes.

Sicherlich wären die zitierten Theologen mit einer derartigen Einordnung nicht unzufrieden, würde sich doch vor derart dunkel gezeichnetem Hintergrund ihre eigene Frömmigkeit umso strahlender abheben.¹⁰¹ Eine solche Sichtweise läuft jedoch Gefahr, die christliche Kultur in verschiedene, weitgehend unverbundene Segmente aufzuspalten. Statt dessen könnte es hilfreich und reizvoll sein, daran zu erinnern, was die Zerstückelung des heiligen Körpers durch die Blasphemiker mit anderen, weniger kriminalisierten Praktiken der religiösen Kultur verbindet. Naheliegend wäre etwa der Hinweis auf die Zerteilung der Körper der Heiligen; nicht nur frommer Sammelwahn und religiöse Geschäftemacherei stand hinter dieser Praxis, sondern die schlichte liturgische Notwendigkeit, im Altar einer neuzugründenden Kirche eine Reliquie zu

⁹⁷ Vgl. die Zusammenstellung in der Einleitung von *La Moralité des Blasphémateurs*, S. 83f.- Vgl. daneben die Bemerkungen von BERRIOT: *Athéismes*, S. 136ff.

⁹⁸ Ebd. V. 1467-1501, S. 197f.

⁹⁹ Vgl. den - ausnahmsweise lateinischen - Merkspruch der personifizierten Kirche (ebd. V. 931-5, S. 172): *Non minus peccant Qui Deum blasphemant Regnantem in Celis, Quam crucifigentes Eum in terris.*

¹⁰⁰ BACHTIN: *Rabelais*, S. 229, 234f.

¹⁰¹ Vgl. die Kritik am modernen Konzept der Volksreligion, das zu sehr dem zeitgenössischen Selbstverständnis der Theologen verhaftet sei, bei TREXLER: *Reverence and Profanity*.

bergen. Man könnte auch an die Brüste Mariens denken, um die sich im Spätmittelalter eine reiche Liebesmetaphorik spann.¹⁰² Aber es reicht in unserem Kontext aus, auf die zentrale Bedeutung desjenigen Körpers zu verweisen, der auch in den üblen Schwüren traktiert wurde: des Körpers Jesu Christi.

Eine Geschichte der spätmittelalterlichen Religiosität könnte die (Neu-)Zentrierung der Frömmigkeit um den 'Corpus Christi' zu ihrem Leitmotiv machen.¹⁰³ Nachdem im Gefolge des sog. zweiten Abendmahlstreites zwischen Berengar von Tours und Lanfranc von Bec (Mitte des 11. Jahrhunderts) und in der Auseinandersetzung mit häretischen Strömungen wie den Katharern die Realpräsenz Christi in der Eucharistie dogmatisch fixiert wurde (Viertes Laterankonzil 1215), wurde die Verehrung der Eucharistie zunehmend populärer. Als erste machten die Mönche den leidenden Christus zum Mittelpunkt einer stark affektiv geladenen Frömmigkeit, die ihren Ausdruck in zahlreichen Mirakelberichten über das Altarsakrament, die von blutenden oder sich in das Christuskind verwandelnden Hostien erzählten, fanden. Spätestens am Ausgang des 12. Jahrhunderts aber fiel die Beschränkung auf den Klerus und das Corpus Christi wurde zum Mittelpunkt einer aufblühenden Laienfrömmigkeit. Zentral waren in diesem Zusammenhang die Elevation der Hostie während der Messe und die Entstehung eines neuen Fronleichnamsfestes rund um das Sakrament. Dieses Fest, mit dem die Gelegenheit zur Verehrung des Altarsakramentes auch außerhalb der Messe gegeben wurde, verbreitete sich freilich regional sehr unterschiedlich und scheint in Deutschland vor dem Ausgang des 14. Jahrhunderts kaum eine überragende Rolle gespielt zu haben. Freilich zeugen auch andere Quellen (etwa Bilder oder Gebetbücher) von der intensiven Beschäftigung spätmittelalterlicher Gläubiger mit der Menschwerdung und der Passion des Herren. Gerade im Rahmen der im 15. Jahrhundert zunehmenden 'privaten' Andacht von Geistlichen und Laien boten sich der menschengewordene Gottessohn und sein Leiden als Identifikationsobjekt geradezu an.

Allein dadurch, daß nach herrschender Lehre die konsekrierte Hostie nicht lediglich die Anwesenheit des Herren symbolisierte, sondern daß er leiblich darin anwesend war, erhielt die Christusfrömmigkeit eine sehr körperbetonte Note. Blutende Hostien bzw. Hostienschreine wie in Wilsnack bildeten den Mittelpunkt inniger Verehrung wie heftiger Kritik.¹⁰⁴ Ebenso persönliche wie körperliche Erfahrungen mit Christus machten Rupert von Deutz im 12. Jahrhundert, wenn er bei der Umarmung des Kruzifixes die Zunge Jesu in seinem Munde spürte, und Katharina von Siena im 14. Jahrhundert, wenn sie in einer Vision einen Teil der Vorhaut Christi als Ehering annahm.¹⁰⁵ Leo Steinberg hat in seinem 1983 erschienen Buch 'The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion' den Genitalien des Gottessohnes seine Aufmerksamkeit gewidmet, die nach seiner Meinung von den Künstlern der Renaissance in besonderer Weise zum Symbol seiner Menschlichkeit erhoben worden sind. Ebenso wie die Gotteslästerer machten offenbar auch die Frommen des Mittelalters einzelne Glieder und die Wunden Christi zum Gegenstand der Betrachtung.¹⁰⁶

¹⁰² SCHREINER: Maria, S. 181ff.

¹⁰³ Vgl. nur DEVLIN: Corpus Christi; ZIKA: Hosts, Processions and Pilgrimages; RUBIN: Corpus Christi.

¹⁰⁴ Vgl. dazu ZIKA: Hosts, Processions and Pilgrimages, S. 48ff.

¹⁰⁵ BYNUM: Der Leib Christi, S. 67; RUBIN: Der Körper, S. 29.

¹⁰⁶ Vgl. BERLINER: Arma Christi.

Caroline Bynum hat Steinberg's Fixierung auf die 'Sexualität' des Gottessohnes als Anachronismus kritisiert. Unter Hinweis auf Texte und Bilder, die Jesu' Leib mit weiblichen Attributen (etwa Brüsten) ausstatteten, bestreitet sie die sexuelle bzw. erotische Konnotation derartiger Darstellungen.¹⁰⁷ Miri Rubin hat die Kritikerin wiederum mit dem Argument kritisiert, sie versuche unzulässigerweise eine homogenisierende Interpretation und schließe alternative Bedeutungen aus.¹⁰⁸ Wer sich den besprochenen Frömmigkeitsformen von der blasphemischen Gegenseite her nähert, wird diese Kritik nur unterstreichen können. Die lästerlichen Schwüre bei den Gliedern und Wunden Gottes beziehen ihre Bedeutung ja gerade aus der Möglichkeit, Körper und Körperausscheidungen Christi ganz profan und ohne allegorische oder symbolische Überhöhungen zu nennen. Was ihnen blasphemischen Charakter verleiht, ist nicht die bloße Nennung der Körperteile. Für sich genommen, könnte die Parallelisierung des Leibes Christi in der Passion mit der Vertragsform eines pergamentenen Chirographen in 'The Charter of Christ' ebenfalls gotteslästerlich sein.¹⁰⁹ Was diese Verwendung des Herrenleibes von seiner Nennung in üblen Schwüren unterscheidet, sind allein die Sprachkonvention und soziale Kontexte des Sprechaktes, durch die konträre Bedeutungen zugewiesen wurden. Daß die Realität lästerlichen Schwörens die Möglichkeit profaner Reden über Christus freilegt, bedeutet aber zugleich umgekehrt, daß diese Schwüre ohne den Humus spätmittelalterlicher Passionsfrömmigkeit kaum zu verstehen sind. Die Chronologie spricht für diese These, denn die Blüte der blasphemischen Schwüre geht mit dem Aufstieg der 'Corpus Christi' - Verehrung einher. Um nicht mißverstanden zu werden: Die um die Leiblichkeit Christi zentrierte Frömmigkeit als Humusboden für die Gliederschwüre zu bezeichnen, bedeutet keinesfalls, diese Schwüre selber als 'fromm' zu bezeichnen und damit wieder in den Schoß der Kirche zurückzuführen und als religiöse Praxis einzugemeinden. Schon gar nicht sollen die Anklagen der Theologen gegen diese 'Blasphemien' als großes Mißverständnis entlarvt werden. Aber die Grenzlinie zwischen frommer Verehrung und spöttischer Profanierung war dünn. Nicht zuletzt diese Tatsache gab den Akteuren immer wieder Gelegenheit, ihr Tun zu entschuldigen.

4.1.4. Die Bedeutung blasphemischer Schwüre und ihr sozialer Kontext

Wenn zeitgenössische Theologen über Blasphemie schreiben, dann neigen sie unweigerlich zur Dramatisierung des Gegenstandsbereiches. Moderne Analysen des 'Swearing' betonen demgegenüber die Alltäglichkeit und Trivialität des Schwörens. Ashley Montagu sieht darin einen fundamentalen menschlichen Mechanismus zur Verarbeitung von Frustrationen und zum Abbau von Aggressionen. Angestauten Gefühlen von Schmerz, Überraschung oder Ärger werde auf diese Art Erleichterung verschafft, der menschliche Organismus, durch plötzliche Außenreize geschockt, wieder ins Gleichgewicht gebracht; dabei erscheint es sekundär, ob sich der verbale Ausbruch 'gegen' einen unbelebten Gegenstand (etwa den Hammer, der den Daumen statt des Nagels getroffen hat) oder gegen einen menschlichen Kontrahenten richtet. "Swearing, then, is an acquired way of responding, learned in accordance with the models that are culturally available, a response to frustration of some kind. The function of swearing is to provide an outlet for aggressive feelings thus induced, and in this manner to restore the normal psychophysical

¹⁰⁷ BYNUM: Der Leib Christi, S. 66ff.

¹⁰⁸ RUBIN: Der Körper, S. 29 u. 36.

¹⁰⁹ Vgl. RUBIN: Der Körper, S. 33f.

equilibrium of the individual.”¹¹⁰ Montagu übersieht also durchaus nicht die kulturelle Variabilität der Formen des Schwörens. Ganz im Gegenteil tendiert er dazu, dieses Schwören als eine Kunst zu begreifen. ‘Swearing’ sei dementsprechend alles andere als eine barbarische Gewohnheit, sondern im Gegenteil als ein Fortschritt an wohlverstandener Zivilisiertheit zu begreifen, insofern der “verbal assault of swearing” als ein Ersatz “for actual physical assault” verstanden werden könne: “Swearing is a rather more civilized form of behavior that replaces physical violence.”¹¹¹

Eben dieser positiven Grundeinstellung des Autors gegenüber seinem Untersuchungsgegenstand mag sein Bemühen zuzuschreiben sein, den ‘profane swearer’ vom ‘blasphemer’ strikt abzugrenzen. Profanierendes Schwören bedeute zwar ‘den unautorisierten Gebrauch von Namen oder Attributen von Personen oder Objekten heiliger Verehrung’; jedoch handele es sich nicht um eine intentionale Lästerung oder Lächerlichmachung dieser heiligen Gegenstände.¹¹² Im Zuge seiner Beschreibung der spätmittelalterlichen Konjunktur des Fluchens und Schwörens jedoch läßt er immer wieder seine Bereitschaft durchblicken, derartige Exzesse letztlich doch als Gotteslästerung zu begreifen, als “a torrent of abuse such as it has witnessed neither before nor since. Not mere words of intemperate anger came bubbling to the surface, but sullen and defiant blasphemies, execrations that proclaimed open warfare with authority and a lasting separation from everything that was gentle and decent in men’s faith.”¹¹³

Versuchen wir Montagu’s Erklärung zunächst unabhängig von seinen höchst problematischen Bewertungen zu würdigen. Sie trifft zweifellos einen wichtigen und richtigen Sachverhalt. Ihre hohe Allgemeinheit und ihr relativer Abstraktionsgrad schaffen einen Hintergrund zum Verständnis des Schwörens, doch liegt für den Historiker in diesem Vorteil zugleich ihr Nachteil begründet: Es besteht die Gefahr, den historisch konkret vorfindbaren Schwur auf ein allgemeines Prinzip zu reduzieren und sich mit dieser Erklärung zufriedenzugeben. Extrem unterschiedliche Schwurformeln werden so zum historischen Anwendungsfall des Prinzips, wie es Hughes an einem extremen Beispiel demonstriert: “‘For Christ’s sake!’ might, in other company, transform to ‘For pity’s sake!’, ‘For shit’s sake!’ or even ‘For fuck’s sake!’. This series might provoke the obvious (but naive) question, ‘What do Christ, pity, shit and fuck have in common?’ The answer, in this context, is of course, ‘Nothing whatever. They are simply terms of high emotional charge which have accreted over time into the formula to the point that they can now be used interchangeably.’”¹¹⁴

Die Tendenz zur Trivialisierung des Schwörens in der modernen Forschung trifft sich mit vielen jener Rechtfertigungen, die die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Blasphemiker selber vorbrachten. Die Prediger sahen sich zu ihrem eigenen Ärger mit ‘Ausreden’ konfrontiert, die auf die Minderung des Sündengewichtes der Lästerreden zielten. Soll ich etwa beten, wenn es mir übel ergeht, läßt Thomas Murner am Beginn des 16. Jahrhunderts seinen Narren den Beichtvater

¹¹⁰ MONTAGU: *The Anatomy of Swearing*, S. 72.

¹¹¹ Ebd. S. 75. u. S. 76, wo er im weiteren “the destructive power of armaments” der “constructive power of words” gegenüberstellt.

¹¹² Ebd. S. 101f.

¹¹³ Ebd. S. 114f.

¹¹⁴ HUGHES, *Swearing*, S. 21f. Durch das Zitat sollte kein falscher Eindruck entstehen: HUGHES ist alles andere als ein historisch unsensibler Strukturalist. Nach seinem Verständnis speisen sich Schwüre aus geschichtlich sehr wohl variablen Tabubereichen der Gesellschaft. Bezogen sie im Mittelalter ihre Kraft aus der Profanisierung des Sakralen, so in der Neuzeit aus der Verletzung von Tabus um Sexualität und Defäkation (ebd. S. 4f. u. S. 55).

fragen; wenn es Not tue, könne er sich gegen die üblichen Schwüre nicht erwehren. Schließlich habe er keine ‘fremden’ Schwüre erfunden wie die Schweizer, sondern verwende nur die allgemein gängigen Varianten.¹¹⁵ Ein weiteres Spektrum möglicher Ausreden findet sich in einer spätmittelalterlichen englischen Handschrift.¹¹⁶ Es sei gut, so lautet die erste, Gott so oft wie möglich zu gedenken und seinen Namen im Mund zu führen. Das häufige Schwören, so besagt eine zweite Ausrede, geschehe aus Gewohnheit und Schlüpfirigkeit der Zunge und nicht aus dem Bestreben, Gott herabzuwürdigen. Gott ist gnädig und gerecht, so die dritte Entschuldigung, und er wird mich nicht für ein so geringes Vergehen scharf bestrafen. Ohne die beständigen Schwüre, so schließlich das vierte Argument, würden die entsprechenden Aussagen keinen Glauben beim Gegenüber finden.

Es versteht sich von selbst, daß der Autor derartige Gründe nicht gelten läßt und seinen bitteren Spott über ihre Vertreter ausgießt, wenn er z.B. dem Gewohnheitsschwörer entgegnet, ebensogut könne er einen Diebstahl mit diesem Argument rechtfertigen. Immerhin aber lassen die angeführten Entschuldigungen gewisse Rückschlüsse auf das Selbstverständnis der Schwörer zu. Gruppiert man die Argumente ein wenig um, dann ergibt sich ein Spektrum möglicher Rationalisierungen, das von der offensiven Verteidigung mit religiösen (Schwören heißt fromm sein) oder pragmatischen (Schwüre schaffen Sicherheit) Argumenten über eine gewisse Gleichgültigkeit (Schwören als bedeutungslose Gewohnheit) bis hin zu einer defensiven Haltung (Schwören ist eine Sünde, aber eine läßliche) reicht. Gemeinsam ist den vier Gründen, daß sie in einem fehlenden Unrechtsbewußtsein wurzeln.¹¹⁷ Deutlich wird, daß sich das Bemühen der Kirchenmänner gegen eine Verhaltensweise richtet, die weit verbreitet erscheint und deswegen kaum als herausragendes individuelles Fehlverhalten empfunden wird. Mit einer ähnlichen Haltung sahen sich im 16. Jahrhundert die spanischen Inquisitoren konfrontiert, die Blasphemiker vor ihre Gerichte zitierten. Die Täter entschuldigten sich ebenfalls damit, ein Fluch oder Schwur sei ihnen aus Ärger, Zorn, Gewohnheit oder Unachtsamkeit gleichsam unterlaufen und habe weiter nichts zu bedeuten. Sie warfen ihren Anklägern implizit vor, die rhetorische Funktion und den sozialen Kontext ihrer Rede nicht beachtet zu haben.¹¹⁸

Über diese ‘Alltagskultur des Schwörens’ im späten Mittelalter geben die Quellen, wie über andere völlig selbstverständliche Tatbestände auch, nicht gerade üppig Auskunft. Neben den manchmal etwas überspannt klingenden Predigern und neben den Kriminalquellen, die uns über den Grad von Normalität des Devianten oft im unklaren lassen, gibt es aber eine dritte wichtige Quellengattung, die Beobachtungen über das Schwören im allgemeinen und auch das bei Gottes Gliedern im speziellen zuläßt: die Literatur. Die Akteure in Chaucer’s ‘Canterbury Tales’ (1387/1400) lassen sich ebenso auf ihre Schwur- und Fluchgewohnheiten durchmustern wie diejenigen in Sheakespeare’s Dramen oder die bizarren Charaktere in Rabelais’ ‘Gargantua und

¹¹⁵ Thomas Murner: Narrenbeschwörung, Nr. 95: *Der narren bycht*, S. 445f.: *So kan ich mich offit nit erveren, Ich muß den hertz iar ritten schweren, Das mir verbüt das ander gebot. Wann es aber nit thuot not, Solt betten ich, so es übel godt? Ich hab kein frembden schwur erfunden, Und schwör nit, als die schmytzer, wunden, Ich marter nit nach unserm sitten: Mich duncket, gott hab genoug erlitten; Doch wann myn sach gondt überzwerg, Wie man schwört am kochersperg: Götz luß/ götz dreck/ götz darm/ götz schweiß! Und fluch als, das ich yendert weiß.*

¹¹⁶ Zitiert bei OWST: *Literature and Pulpit*, S. 419f.

¹¹⁷ Derselbe Grundton findet sich auch in: *La Moralité des Blasphémateurs* (S. 856f.), wo sich als Begründungen für ihr Tun außer dem Gewohnheitsargument noch Ärger und Kummer sowie Angst vor Täuschungen oder Entehrungen finden.

¹¹⁸ FLYNN: *Blasphemy*, S. 41ff.

Pantagruel'. Einige von ihnen, etwa der Müller und der Wirt bei Chaucer oder jener martialisch kämpfende und verwünschende Mönch Jan d'Entommeure (Hans Hackepeter) bei Rabelais, der trotz flehentlicher Ermahnungen seines Kumpanen Panurg, von seinem sündigen Treiben abzustehen, dem stürmischen Meer einen Schwall von Flüchen und Schwüren entgegenschickt, werden vornehmlich durch derartige verbale Exzesse charakterisiert.¹¹⁹ Auch eine ganze Stadt läßt sich durch ihre lästerlichen Reden Profil verleihen. Nachdem der Riese Gargantua in Paris angekommen ist, wird er der Zudringlichkeiten der Großstädter schnell überdrüssig und läßt sie in seinem Urin ersaufen. Diejenigen, die dank der Schnelligkeit ihrer Füße der Sintflut hustend und spuckend entkommen können, beginnen zu fluchen und zu lästern: "Bei allen höllischen Übeln, wahrhaftiges Horn, vertrockne, wenn du willst, ich schwöre bei den Krebsen, po cab de bious, das dich gots leiden shend, pote de Christo, beim Bauch des Hl. Quenet, ei ei ei, beim Hl. Fiacker von Brie, beim Hl. Teignant, der Hl. Thibaut sei mein Zeuge, Passah des Herrn, der gute Tag des Herrn, hol mich der Teufel, Ehrenwort des Ehrenmannes, bei der Hl. Wurst, beim Hl. Godergrain, der mit Bratäpfeln gequält wurde, beim Hl. Apostel Foutin, bei St. Veit, bei der heiligen Muttergottes..."¹²⁰ Gleichsam in einer Nußschale präsentiert der Schriftsteller hier das Panorama der Metropole mit ihren Fremden (die Schwüre beim Kopf des Herren stammen von einem Gascogner und einem Italiener, der beim Leiden des Herren von einem Deutschen) und ihren verschiedenen Sozial- und Berufsgruppen, die sich durch Anrufung ihres Schutzpatrons zu erkennen geben.

Auch in den deutschen Fastnachtspielen wird viel geflucht und geschworen, nicht zuletzt bei den Gliedern Gottes. Ganz unbefangen kann dabei eine Narrenfigur auf der Bühne dem Antichristen mit einem *Pox grind!* entgentreten.¹²¹ Dabei ist der konkrete Verwendungskontext des Schwurs ganz unterschiedlich. So reagiert z.B. ein Mann mit einem Gliederschwur auf die Lobpreisungen des Quacksalbers für ein Wundermittel: *Pox pauch, das wer meinem nachtpauren ein guter arzt, Der clagt sein pauch, und hab in acht tagen nit gefarzt.*¹²² Der Schwur markiert hier einen Ausruf der Überraschung. Natürlich erhält er seine eigentliche Pikanterie erst durch die Tatsache, daß der göttliche Bauch in einem Atemzug mit den Blähungen des Nachbarn gebracht wird.

Einen unverkennbaren Schwerpunkt der Schwüre bilden aber Situationen, in denen Erregung, Konflikte und Aggressionen das Feld beherrschen. Nehmen wir z.B. ein Bauernspiel, in dessen Mittelpunkt ein geplagter Mann steht, der von seiner streitsüchtigen Frau verfolgt und geschmäht wird. Ein anderer Bauer versucht ihm beizustehen und die Frau mit starken Worten in die Schranken zu weisen: *Pox haut, ich mein, ir seit nit klug, Das ir solch unvernunft facht an, Und ist doch ie ein man ein man...* Wärt ihr mein Weib, so fährt er fort, so wollte ich euch Gehorsam lehren. Als sie ihn bedroht, fährt er fort, sie herauszufordern: *Pox leichnams willen, thu schon, wie reist!* Das bekommt ihm schlecht, denn er wird von der starken Frau derart malträtiiert, daß er schnell um

¹¹⁹ MONTAGU: *The Anatomy of Swearing*, S. 136ff. (Sheakespeare), S. 188ff. (Rabelais); HUGHES: *Swearing*, S. 62ff. (Chaucer), S. 108ff. (Sheakespeare); LAWTON: *Blasphemy*, S. 98ff. (Chaucer); BACHTIN: *Rabelais*, S. 187ff.- Für die Sturmszene vgl. Rabelais: *Gargantua und Pantagruel IV*, 19, S. 568ff. Charakterisierung des grob bei 'Arm, Blut und Bein' schwörenden Müllers in Absetzung zum vornehmen Ritter bei Chaucer: *Canterbury Tales*, S. 111 V.3124ff.

¹²⁰ Der Passus fehlt in der deutschen Übersetzung von Rabelais: *Gargantua und Pantagruel*, I 17 S. 80 (trotz der Versicherung der Vollständigkeit S. 32!). Ich folge der Bachtin-Übersetzerin Gabriele LEUPOLD (*Bachtin: Rabelais*, S. 80) bzw. der Bachtinschen Interpretation (ebd. S. 80f.).

¹²¹ *Fastnachtspiele*, Bd. 1, S. 173 V. 14.

¹²² Ebd. S. 61 V. 6.

Hilfe rufen muß: *O helft, lieben freunt, pox leichnams willen!*¹²³ Der bekräftigende, selbstbewußt auftrumpfende Schwur wendet sich schnell zum lächerlichen Hilfeschrei - sicherlich ein bewußt eingesetztes Stilmittel, um das Maulheldentum des Protagonisten zu entlarven.

Wie sehr derartige Schwüre mit Aggression konnotiert waren, zeigt Hans Folz' Bauernhochzeit. Anstelle einer harmonischen Gemeinschaft karikiert das Bühnenstück das Dorf als Ansammlung zerstrittener und grober Bauern, die sich über die Reputation der schwangeren Braut in die Haare geraten. Der Schmähredner sieht sich mit dem Vorwurf konfrontiert, seine Mutter habe drei uneheliche Kinder geboren, und entgegnet erregt: *Sammer pox lung, das ist gelogen, Do sol man ein ganze dorfgemein umb fragen und droht, Se, se, bedenke dich zum nechsten paß!* Sein Gegenüber: *Ei pox leichnam, was sol aber das?* Der Schwur hat hier, gerade am Beginn der Rede, noch stark den Charakter einer Anrufung höherer Mächte als Zeugen, zugleich aber manifestiert sich darin eine unterschwellige Bedrohung. Dieser Akzent wird im Einwurf eines dritten verstärkt, der seinem Kontrahenten den Mund verbieten will: *Hat dich der teufel der rede gepeten? Samer pox leichnam, laß die dink no!*¹²⁴ Die aufgeheizte Stimmung der Hochzeitsgesellschaft erreicht ihren Siedepunkt, als die Braut selbst beginnt, Ansprüche zu formulieren: *Ir herren, noch eins ding ich vorausß, Ich wil sein ungeschlagen gar, Das sag ich euch furwar, Oder, samer pox haut, ich nim in bei eim pein, Und wirf in alle die stiegen ein.* Der Gottesschwur als viriler Sprachhabitus dient zur Bekräftigung der Gewaltandrohung. Diese wird prompt in die Tat umgesetzt, als ein anderer Mann äußert, er wüßte sie schon durchzuprügeln, wenn es seine Frau wäre: *Die Prant: Ei, so wer dich, das dich pox leichnam schend! Derselb Paur: O helft, lieben gesellen, auß diser not, Ee mich die teuflin schlaf zuo tot!*¹²⁵ Der Umschlag vom bloßen Schwur zum Fluch beim göttlichen Leichnam markiert zugleich den Beginn körperlicher Gewalt.

All diese literarischen Texte bilden die soziale Realität selbstverständlich nicht einfach ab. Sie überzeichnen einzelne Verhaltensweisen bis zur Karikatur, treiben ihre Verzerrung bisweilen bis zur Umkehrung der gängigen Bedeutung. Aber dennoch behalten sie ihren deutlichen Bezug zur Wirklichkeit des sozialen Lebens. Gerade das Schwören und Fluchen wird als Stilmittel genutzt, um großsprecherische Bauern als Maulhelden zu decouvrieren und Bräute als Mannweiber zu stigmatisieren. Die Logik des Einsatzes derartiger rhetorischer Mittel wird dadurch nur noch schärfer erkennbar.

Allen literarischen Texten ist letztlich die Fluchtlinie einer Trivialisierung des Schwörens und Lästerns gemeinsam. Aufschlußreich scheint jene Passage bei Rabelais, wo der enervierte Panurg in der Diskussion über die Frage, ob er nun heiraten solle oder nicht, von den ausweichenden Antworten eines Philosophen an den Rand der Verzweiflung getrieben wird. Anstand und die Ermahnungen des Gegenübers halten ihn davon zurück, sich in gewohnter Weise mit Schwüren und Flüchen Luft zu verschaffen. Daß er diesen emotionalen Überdruck nicht loswerden kann, wurmt Panurg gewaltig ("I, verfluchter Rotz, wenn ich mich doch nur heimlich ein bißchen ausfluchen dürfte, so würde mir gleich leichter werden. Na, Geduld!"), eine Haltung, die umso komischer wirkt, als er doch fast jeden Satz mit einem deftigen Ausruf ("Potz Zopf!") beginnt. Schließlich, auf dem Höhepunkt der komischen Verzweiflung, delegiert er sogar einen

¹²³ Fastnachtspiele, Bd. 1, S. 49 V. 20ff.; S. 50, V. 6 u. V. 10; auch S. 51 V. 5 u. V. 31; vgl. KELLER: Darstellung, S. 138ff.

¹²⁴ Hans Folz: Ein spil ein hochzeit zu machen, in: Ders.: Auswahl, S. 32 V. 31-34, S. 33 V. 55f.

¹²⁵ Ebd. S. 36 V. 33-44. Folz verwendet Schwüre wie *pox grind pox swics* oder *pox leichnam* auch in anderen Spielen als Stilmittel, vgl. z.B. ebd. S. 38 V. 1; S. 40 V. 75; S. 41 V. 115; S. 43 V. 54; S. 50 V. 85.

Stellvertreter: "He, Page, mein Bürschchen, hier hast du meine Mütze, ich schenk' sie dir, ... und nun geh in den Hof hinunter und fluche da ein halbes Stündchen für mich."¹²⁶ Die moderne Forschung ist, wie skizziert, dieser Trivialisierungstendenz gefolgt und hat sogar eine Art 'Dampfkesseltheorie' des Schwörens entwickelt, die genau den Worten des Panurg entspricht. Gegen diese Tendenz schrieben die Theologen vehement, doch wie es scheint überwiegend erfolglos, an.

Eine zeitgemäße historische Interpretation lästerlicher Eide sollte den Mittelweg zwischen der Skylla theologischer Dramatisierung und der Charybdis übertriebener Trivialisierung halten. Natürlich muß sie in Rechnung stellen, daß derartige Schwüre in unterschiedlichen Ausprägungen und Kontexten unterschiedliche Bedeutungen transportieren, und daß sie auch in einem bestimmten Zusammenhang mehrdeutig sein konnten; eine eindeutige Interpretation kann es demzufolge nicht geben. Auszuscheiden sind zunächst jene überflüssigen Schwüre, die nach zeitgenössischem Verständnis zwar illegitim waren, aber die Grenze zur Gotteslästerung nicht überschritten. Nur Ketzer und später bestimmte reformatorische Denominationen hielten streng auf die Vermeidung derartiger Unsitten. Aber auch Schwüre, die von den Theologen 'objektiv' als gotteslästerlich qualifiziert wurden, mußten das 'subjektiv-intentional' keineswegs sein. Der Schwur beim Haupte Gottes, den das Kirchenrecht sehr früh zu unterdrücken versuchte, mag lange Zeit in den Augen der Akteure eine sehr respektable Form des Eides gewesen sein. Auf der anderen Seite existierten jene 'unerhörten' Schwüre bei den unzüchtigen Gliedern Gottes, die in den spätmittelalterlichen deutschen Städten mit strengen Strafen belegt wurden. Hier liegt ein doppelter Tabubruch vor, weil die schon im menschlichen Bereich schambesetzten körperlichen Verrichtungen und Glieder dem Schöpfer zugeschrieben wurden. Die Profanierung des Heiligen wird hier bis zu einem Punkt getrieben, wo es offenbar das Ziel des Sprechers darstellte, es herabzuwürdigen und zu verletzen.

Die Masse der Gliederschwüre liegt gleichsam in der Mitte zwischen den beiden Extrempolen. Sie können weder als normale Eide angesehen werden noch als explizite und intentionale Lästerung. Soweit wir beurteilen können, standen die Schwüre im weitesten Sinn im Kontext von konflikthafter sozialer Interaktion. Damit kommen wir zur Funktion der Spannungsentladung zurück, die sich in einem von Montagu nicht weiter beachteten sozialen Raum abspielt. Der soziale Gebrauchswert des Schwures liegt, so scheint mir, vorwiegend in seiner Funktion als verbale Waffe im Konfliktfall. Adressat war zunächst der Konfliktgegner. Es handelte sich um eine Form der theatralischen Selbstdarstellung, die durch die Anrufung Gottes zugleich die eigene Glaubwürdigkeit (offizielle Botschaft: Gott ist mein Zeuge) als auch und vor allem die eigene Macht und Stärke (subkutane Botschaft: Ich gehe vertraulich bzw. despektierlich mit Gott um, ohne daß mir etwas passiert) inszeniert. Im Akt des Schwörens plusterte sich der Sprecher gleichsam auf, die Verletzung des Tabus sollte Überlegenheit, Stärke und Unerschrockenheit demonstrieren. Vieles deutet darauf hin, daß - insbesondere durch die drastischen Schwüre - die verbalen Aggressoren ihr Ziel erreichten. Der Umstand, der Gegner zuckt gleichsam zusammen und duckt sich unter der Macht der Worte. Oder andersherum: In Konfliktsituationen werden - als Überbietungshandlungen - andere Schwüre und Flüche herausgefordert. Wir werden sehen, daß Fluchen und Schwören ein typischer Bestandteil von Gewalthändeln war. Sie ersetzt deshalb nicht körperliche Gewalt, sondern geht ihr voraus und begleitet sie, weswegen Montagu's

¹²⁶ Rabelais: Gargantua und Pantagruel, III 36, S. 440f.

Zivilisationsthese - zumindest für die hier ins Auge genommene Klasse von Schwüren - an der Realität vorbeigeht.¹²⁷

Nicht Gott, sondern konkrete Menschen bildeten demzufolge die primären Adressaten gotteslästerlicher Schwüre. Die Profanierung heiliger Personen oder Gegenstände geht allerdings in dieser Bedeutung nicht auf, es bleibt ein Rest. Der Schwur enthielt gleichzeitig eine subkutane Botschaft an den Schöpfer, dessen Glieder beschworen wurden. Auch hier können die Nuancen sehr verschieden ausfallen. Vertraulichkeit und Profanierung können durchaus eine Nähe zu Gott im positiven Sinn ausdrücken. Wenn die These über die Signalfunktion des Schwörens im Konfliktfall aber stimmt, dann bedeutet es zugleich mit der Selbsterhöhung des Sprechers eine Herabwürdigung Gottes. Die Theologen trafen mit ihrer Kritik also durchaus einen realen Sachverhalt. Mit ihrer Auffassung von Demut und Frömmigkeit ließ sich die Praxis des Gliederschwurs nicht in Übereinstimmung bringen. Sie umgekehrt als Zeichen für Gottlosigkeit, Atheismus, Areligiösität o.ä. zu werten, wäre ebenso verkehrt. Es handelt sich dabei um eine andere, uns unvertraute Form des Umgangs mit dem Heiligen, für die adäquate Kategorien der Beschreibung und Interpretation erst noch entwickelt werden müssen.

4.2. Gotteslästerliche Flüche

Wer über die Blasphemie schreiben wollte, durfte über das Fluchen nicht schweigen. Als Ulrich von Pottenstein im Rahmen seiner Auslegung des zweiten Gebotes die Erörterung über die *gotes schelten* beginnt, stellt sich ihm sogleich das Problem einer Abgrenzung zum Fluch. *Da ist zu merkchen, das zwischen gotes schelten vnd flüchen ain solicher vnderscheid ist wie wol ettleich wellen, daz die zway ain dingkech sein. Jedoch aigenleich ze reden, so ist gotes schelten nicht anders, wenn der im nymet oder geit das im nicht zu nemen oder zu geben ist, als du vor geböret hast. Aber flüchen ist, wenn ain menschen got oder ainem menschen flüchet vnd wunschet, daz im vbel geschech, daz in im selb ain tödlich sunde ist.*¹²⁸

Die Definition Ulrichs kann als allgemeinverbindlich für das Spätmittelalter gelten. Sie findet sich ähnlich bei Johann Geuß¹²⁹ oder, natürlich farbiger, bei Geiler von Kaysersberg: *Es ist nicht anders/ weder ein boeses wünschen/ das dich das fallend übel an gang/ das dich Sant Veitz tantz an kum/ oder Sant Anthonius feuer müß dich verbrennen/ got geb dir den ritten/ ader die bettlen/ oder die Ziinsch als dan die bauren einem wünschen... das dich die pestilentz an stoß, man solt dir diß unnd gens anthun.*¹³⁰ Das ist nicht selbstverständlich: Lange Zeit hatte dieser engere, eher 'technische' Begriffsgebrauch mit einem weiteren Verständnis von 'maledictio' als 'malum dicere' konkurriert. Erst im Zuge des sich entfaltenden Diskurses über die Sünden des Mundes hatten Männer wie Alexander von Hales, Guillaume Peyraut und vor allem Thomas von Aquin präzisere Abgrenzungsvorschläge gemacht.¹³¹

¹²⁷ Auch für moderne Formen des 'Swearing' würde ich annehmen, daß eine von 'four-letter-words' durchsetzte Sprache kein Aggressionshemmer ist.

¹²⁸ Ulrich von Pottenstein: Auslegung der zehn Gebote, fol. 97rb.

¹²⁹ Johann Geuß: De viciis lingue, fol. 94va: *maledictio est verba quibus quis imperat aut optat alicui malum pene. Et maledicere est verbis imperare vel optare alicui malum pene.*

¹³⁰ Geiler von Kaysersberg: Sünden des Mundes, fol. 38va.

¹³¹ Vgl. zur historischen Entwicklung CASAGRANDE/VECCHIO: Les péchés de la langue, S. 223-229; für die Frühgeschichte SPEYER: Art. 'Fluch'. Weiterhin zum Fluch MONTAGU: Swearing, S. 35ff.; SCHREINER: Tot- und Mordbeten; SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens; SCHWERHOFF: Der Spott der Knaben.

Das Hauptinteresse der Theologen galt allerdings weniger definitorischen Fragen als der Beschäftigung mit der Sündhaftigkeit der 'maledictio'. Die Omnipräsenz des Fluchens in der Bibel verbot eine generelle Verdammung dieser Handlung. Die Genesis zeigt die Verfluchung Adams und Evas durch den Schöpfer, und auch sonst geizte Jahwe, der Gott des Alten Testaments, nicht mit Racheaktionen an den Feinden Israels. Überdies scheuten heilige Männer wie Noah, der seinen Sohn Cham verfluchte (Gen. 9,24), Propheten wie Elisa, der die spottenden Knaben vermaledete (2 Kön. 2,24) oder Apostel wie Petrus, der den Simon Magus verwünschte (Apg. 8,20) nicht vor Flüchen zurück. Die mittelalterlichen Autoren waren sich einig, daß derartiges auf Geheiß Gottes und aus frommem Eifer heraus geschah und keineswegs aus persönlicher Rachsucht und daß deshalb diese Flüche keineswegs einen sündigen Charakter besessen haben konnten.¹³²

Es war vor allem Thomas von Aquin, der das Problem systematisch anging und zu einer Lösung führte. Nach seiner Auffassung entschied die - gute oder böse - Intention über die Sündigkeit des Fluchens.¹³³ Beispiele für zulässige Flüche sind für ihn neben den biblischen Exempeln die Verfluchung eines Spitzbuben durch den Richter oder der Bannfluch der Kirche. Natürlich muß er eine bestimmte Gattung von Flüchen, die der Nächstenliebe zuwider seien, entschieden als Todsünde verurteilen, insbesondere solche gegen Vater oder Mutter. Zukunftsweisend war aber auch die Bagatellisierung anderer Flüche als läßliche Sünden: sei es wegen der Geringfügigkeit des Übels (*propter parvitatem mali*), sei es wegen der Gesinnung des Sprechers, der etwa aus leichter Erregung, zum Scherz oder zur Überraschung die Worte spricht (*propter affectum ejus qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex subreptione aliqua talia verba profert*).¹³⁴ Die Argumente des Aquinaten finden sich in abgewandelter Form etwa bei Johann Geuß wieder. Nur unter bestimmten Bedingungen, so urteilte der Wiener Hochschullehrer, sei der Fluch *contra caritatem proximi* und somit Todsünde: Die Verwünschung müsse *deliberatus* erfolgen, also nicht einer plötzlichen Gefühlsaufwallung entspringen, *ex corde* und nicht aus Leichtsinn oder Scherz erfolgen und das angewünschte Übel müsse ein gewisses Gewicht besitzen.¹³⁵ Geiler von Kaysersberg treibt gewissermaßen die Verharmlosungstendenzen auf die Spitze. Zwischen den beiden Extrempolen des erlaubten Fluchens (*böses wünschen uß guter meinung*, also etwa aus brüderlicher Liebe oder aus Gerechtigkeit wie die alttestamentarischen Propheten) und der Verwünschung aus dem bösem Vorsatz heraus, der Fluch möge Wirklichkeit werden (die eine gegen die Nächstenliebe gerichtete Todsünde darstelle), siedelt er eine dritte Kategorie an, das Fluchen *aus mittelmässiger meinung*.¹³⁶ Wer etwa seinem Kind wünscht, *das dich aller welt unglück anging*, meine es meist nicht wirklich ernst. Das 'Anwünschen' leichter Schäden (daß dich die Läuse beißen, dir der Finger anschwellen) geschehe meist *on willen*. Oft sei Gewohnheit im Spiel: So empfangen die Bauern am Kocherberg einander mit den Worten: *Biß got wilkomen in deß tüfels*

¹³² Nur vor diesem Hintergrund sind die Rechtfertigungen eines gewissen Lorentz Kahle in Ratzeburg zu verstehen, der 1734 auf die Klage des Pfarrers wegen Fluchens eine Stunde am Pranger stehen mußte: *...er hätte das fluchen von Gott gelernet, er wäre so gut als der pastor, Gott hätte ihn bey allen seinen fluchen fortgeholfen, würde es noch ferner thun er früge viel nach priester und leviten* (REHDER: Volksfrömmigkeit, S. 80).

¹³³ Thomas von Aquin: Summa Theologica II-II, quaest. 76, art. 1 (Bd. 18, S. 331ff.); vgl. ebd. art. 3 (S. 339): *peccata verborum maxime ex affectu pensatur*.

¹³⁴ Ebd. art. 3 (Bd. 18, S. 338f.).- Vgl. bereits die Unterscheidung bei Alexander von Hales (Summa Theologica, II-II, quaest. X, cap. 2, S. 458) zwischen der 'maledictio' *ex perversitate animi* und derjenigen *ex levitate puerili*.

¹³⁵ Geuß: De vitii lingue, fol. 97raff.- Stärkere Betonung des Fluchverbotes bei Ulrich von Pottenstein: Auslegung, fol. 97rbf.

¹³⁶ Geiler von Kaysersberg: Sünden des Mundes, fol. 39raff.

namen das dich der rit schit. Das alles seien läßliche Sünden, doch sol man es meiden unnd sich selbs in gewalt habenn Wan auß heimlichem urteil gottes folgent dick nach die blagen. Wir stoßen also bei der Erörterung des Fluchens auf eine ähnliche Ambivalenz der Bewertung wie schon bei der Blasphemie.

Das Gewicht des Fluchs wird im theologischen Diskurs je nach Adressat unterschiedlich gewertet. Berthold von Regensburg erstellt Mitte des 13. Jahrhunderts eine knappe Hierarchie der Sündhaftigkeit, die durchaus Allgemeingültigkeit beanspruchen darf: *Ez fluochent eteliche einem vihe, einem hunde; daz ist gar sünde. Sô fluochet daz einem menschen; daz ist aber sündler. Sô fluochent eteliche unde scheltent die heiligen; daz ist aber sündler. ... Sô scheltent eteliche den almehtigen got unde fluochent im; daz ist aber sündler und aller flüeche wirste und aller schelten wirste*, d.h. der übelste aller Flüche und Scheltworte.¹³⁷ Die Verfluchung von Vieh und Hund oder, allgemein gesprochen, der unvernünftigen Schöpfung, wurde von den pastoraltheologischen Werken explizit als Gotteslästerung qualifiziert. Thomas von Aquin verneinte die Frage, *utrum liceat creaturam irrationalem maledicere*, kategorisch; nur vernünftigen Geschöpfen könne aus billigen Gründen geflucht werden, Flüche gegen die Schöpfung jedoch fielen auf den Schöpfer zurück: *Maledicere autem rebus irrationalibus inquantum sunt creaturae dei, est peccatum blasphemiae*.¹³⁸ Mit einer ähnlichen Argumentation konnte die Verfluchung der Heiligen als blasphemisch hingestellt werden: Wer die Heiligen schmäht und entehrt, der trifft letztlich Gott, der in ihnen verehrt werden soll.¹³⁹

Noch schwerwiegender erscheint es, wenn Gott oder die Heiligen selber zu den Adressaten der schlechten Wünsche avancieren. Daß die Verdammten in der Hölle Gott lästern und verfluchen, war ein vielzitiertes Topos.¹⁴⁰ Aber auch im Diesseits kam diese gravierende Todsünde, entsprungen aus dem Haß auf den Schöpfer, nicht selten vor, folgt man den Diskussionen der Theologen. Es sei ein Wunder, so Antoninus von Florenz, daß sich ob derartiger Taten nicht die Erde auftue und den Frevler verschlinge.¹⁴¹ Auch Johann Geuß benennt als die verdammenswerteste Variante des Fluches diejenige, die sich gegen die Gottesliebe (*contra caritatem dei*) richte, wenn also jemand aus freien Stücken Gott verwünsche (*vt cum quis deliberate maledicit domino deo*). Der Verweis auf die Strafe der Steinigung in Lev.24 zeigt, daß die Verfluchung Gottes hier als Blasphemie qualifiziert wird.¹⁴² Der Fall einer direkten Fluchattacke auf Gott wird in der katechetischen Literatur des Spätmittelalters nicht selten angesprochen. Johann von Erfurt bezeichnet es in seiner Poenentialsomme als *blasphemia directa, cum quis maledicit de deo vel de sanctis*.¹⁴³ In seinem Dekalogtraktat wendet sich Heinrich von Friemar etwa gegen die Spieler, die bei Verlusten Gott verfluchten, gegen die Juden, die die Heiligen und vor

¹³⁷ Berthold von Regensburg: Vollständige Ausgabe seiner Predigten, Bd. 1, S. 115, S. 117.

¹³⁸ Thomas von Aquin: Summa Theologica II-II, qu. 76, art. 2 (Bd. 18, S. 336f.).- Bereits Alexander von Hales hatte das Verfluchen unbelebter Gegenstände als Blasphemie angesehen, wobei er allerdings betonte, *sed non est maledictio blasphemia per essentiam... maledictio et blasphemia differunt specie* (Summa Theologica, II-II, quaest. X, cap. 7, S. 462f.).- Vgl. weiterhin Ulrich von Pottenstein: Auslegung, fol. 97rb; Geuß: De viciis lingue, fol. 98vaff.

¹³⁹ Antoninus von Florenz: Summa Theologica, pars II, tit. VII, cap. V, S. 841: *Si quis autem maledicit aliquem sanctorum vel angelorum; nulli dubium, quod mortaliter peccat; quia sicut honor, qui fit sanctis, redundat in honorem Dei, qui sanctificat eos, propter quod dicit Psalmista: Gloriosus Deus in sanctis suis, scilicet apparet; ita injuria, quae fit sanctis, ut maledictio, blasphemiae, debonoratur Deus...* Man beachte die Vermischung von Verfluchung und Ehrverletzung!

¹⁴⁰ Vgl. z.B. ebd. S. 840.

¹⁴¹ Ebd. S. 840.

¹⁴² Johann Geuß: De viciis lingue, fol. 97ra.

¹⁴³ Johann von Erfurt: Summa Confessorum, S. 92. Als *blasphemia interpretativa* dagegen gilt ihm, wenn *quis irreverenter crucem Christi tractat*.

allem Maria verfluchten und gegen diejenigen, die den göttlichen Willen verwünschen, weil es regnet oder sie mit Krankheit geschlagen sind.¹⁴⁴ *Hast du ye geloesteret wider got sprechend: Verfluochet sey got oder der oder der heylig*, so fragt auch der ‘Spiegel des Sünders’.¹⁴⁵

Die Flüche gegen Gott, seine Heiligen ebenso wie diejenigen gegen die Schöpfung sind also als Blasphemien zu charakterisieren. Angesichts dieser Tatsache ist es kein Wunder, daß Antoninus von Florenz in der Mitte des 15. Jahrhunderts (im Zusammenhang seiner Erörterung über das Laster des Zornes) beide Phänomene kurzerhand für identisch erklärt (*Et sumitur hic blasphemia pro maledictione*)¹⁴⁶ - ein radikaler, aber nicht völlig aus dem Rahmen fallender Kategorisierungsvorschlag. Auch der Fluch gegen die Mitmenschen wird in diesem Rahmen diskutiert, wenn er auch nicht schlechthin für sündig und mithin gotteslästerlich erklärt wird (etwa dann nicht, wenn er göttlich oder kirchlich legitimiert war) und wenn Antoninus auch der thomistischen Tradition folgt, nicht alle illegitimen Flüche gleich als Todsünden hinzustellen, sondern viele mit Gewohnheit oder mangelndem Vorsatz entschuldigt. Wer aber aus freiem Vorsatz, getrieben von Rachsucht, Haß oder Neid, Flüche ausstößt, werde nach einem Wort aus dem Korintherbrief (1 Kor. 6,10) nicht das Reich Gottes besitzen.¹⁴⁷ Tendenziell also, so zeigt das Beispiel des Florentiner Bischofs, konnte jeder unerlaubte Fluch als Gotteslästerung gewertet werden. Ebenso wie andere Formen der Blasphemie, vor allem das Schwören, verstoßen die Flüche gegen das Gebot, den göttlichen Namen nur ehrerbietig zu nennen und ihn nicht zu mißbrauchen.¹⁴⁸ Im unerlaubten Gebrauch dieses Namens sehen Autoren wie Marquard von Lindau oder der unbekannte Verfasser einer deutschen Dekalogerklärung das Hauptvergehen des Fluchenden.¹⁴⁹

Eine kurze Zwischenbilanz: Der theologische Diskurs über das Fluchen zeichnet sich neben seiner Ambivalenz in der Bewertung durch eine starke Schnittmenge mit der Gotteslästerung aus. Daß beide Tatbestände schon in der gelehrten Diskussion stark verbunden wurden, wird auch damit zusammenhängen, daß sich in der sozialen Praxis das Fluchen oft kaum von als lästerlich qualifizierten Schwüren oder anderen ‘Blasphemien’ abtrennen ließ.¹⁵⁰ Auffällig ist auf der anderen Seite, daß im theologischen Diskurs immer auf die schlechten Intentionen und das despektierliche Sprechen über Gott abgehoben wird, kaum aber je auf den magisch-superstitiösen Gehalt oder mögliche instrumentelle Ziele einer Verfluchung. Einzig Geiler von Kaysersberg

¹⁴⁴ Heinrich von Friemar: Dekalogerklärung, abgedruckt bei GEFFCKEN: Bildercatechismus, Sp. 29 (unter dem Namen Nikolaus von Lyra). Vgl. WEIDENHILLER: Untersuchungen, S. 233 und BAUMANN: Aberglaube, S. 130f.

¹⁴⁵ Spiegel des Sünders, cap. 29, S. 234. *Hefstu gevloket gode edder den billigen, hefstu gevloket den duuelen edder sineer moder?* fragt das ‘Licht der Seele’ (GEFFCKEN: Bildercatechismus, Sp. 130).

¹⁴⁶ Antoninus von Florenz: Summa Theologica, pars II, tit. VII: De ira, cap. V: De blasphemia, *id est maledictione* (!), S. 839ff.

¹⁴⁷ Ebd. S. 842. Antoninus nennt übrigens als Beispiele für Fluchformeln *Mors occidat te, talis vel talis infirmitas tibi accidat, pestis vel febris, vel incisa sit tibi manus, vel pes frangatur, vel diabolus habeat animam tuam etc.*

¹⁴⁸ Vgl. auch den Beichtspiegel des Nikolaus von Dinkelsbühl: cgm 638, fol. 69ra (vgl. WEIDENHILLER: Untersuchungen, S. 239f. und BAUMANN: Aberglauben, S. 166ff.), der als Folge des Zorns vermerkt: *Das ich got und den menschen geflucht hab und den heiligen und der herlikeit.*

¹⁴⁹ Marquard von Lindau: Das Buch der zehn Gebote, S. 17f: *Uon fluochen. Du solt auch ... wissen das man nicht sol mit dem goetlichen namen fluochen...* Auslegung der zehn Gebote, Ms. germ. quart. 1199, fol. 32r. Gegen das zweite Gebot verstoße, wer Gott nenne in Flüchen oder in Scheltworten, z.B. *got gew dir das tamsen oder den ritten oder das pozs Jar*, und weil er flucht und damit gegen das Nächstenliebegebot verstößt, sündige der Flucher doppelt.

¹⁵⁰ Geiler: Sünden des Mundes, fol. 38va betont z.B. die Überschneidung mehrerer Sünden des Mundes: *man du zu eim sprichst/ du ligner/ du schalck/ got geb dir S. Veltins plag/ man solt dir diß unnd gens anthun du kümpt mirs niemer hin*, dann habe man vier Sünden auf einmal begangen: *du schneidest im sein eer ab/ du fluchest im/ du heissest in boeses thon/ und treust im.*

geht indirekt darauf ein, wenn er am Schluß seines einschlägigen Kapitels die Wirkungslosigkeit des Fluchs betont: *wen du schon alweg fluochest so kanstu doch im kein beul fluochen ... Es ist vergebens darum loß es underwegen.*¹⁵¹

Wechseln wir die Quellengrundlage und schauen uns die Rechtsquellen an. In die Blasphemiegesetzgebung der spätmittelalterlichen Städte im Reich dringen Bestimmungen über das Fluchen relativ spät ein. Im 14. Jahrhundert dominieren die gotteslästerlichen Schwüre unangefochten das Feld. Es erscheint schon außergewöhnlich, wenn in Nürnberg in den 1320er Jahren neben diesen Schwüren noch *allez unzimlichs und unreinz fluchen, daz schemlich ist*, verboten wird.¹⁵² Fluchen erscheint hier also als ein eigener Tatbestand neben dem verbotenen Schwören, jedoch in engem Zusammenhang mit der Gotteslästerung. Erst ab ca. 1430 begegnen wir einem derartigen Verständnis des Fluches häufiger.¹⁵³ In Luzern wurden in diesem Jahr neben den Gottesschwörern auch derjenige, der *dz vallent ubel fluchet*, mit einer Strafe bedroht. In einer Kölner Morgensprache von 1479 werden neben den Schwüren bei den Gliedern des allmächtigen Gottes *eyniche quade vloechte as myt orloff der heiligen Plage, reede droese ind der gelychen da got eynen yeden vur behueden wille*, unter Strafe gestellt.¹⁵⁴ Einen anderen Akzent aber hatten die Statuten von 1437 gesetzt, wo mit schweren Sanktionen bedroht wurde, *wer goide off synre lieber moider off den heyligen vloegde off blasphemeerde.*¹⁵⁵ Während in den zuerst zitierten Verordnungen das Fluchen eigenständig neben den blasphemischen Schwüren steht, besteht hier gerade das Wesen der Gotteslästerung im Fluch gegen Gott. Der Schöpfer erscheint als Adressat der Verwünschung, als derjenige, dem man Übles wünscht - eine Vermessenheit, geradezu eine Rebellion¹⁵⁶, wenn man bedenkt, daß gerade er es doch war, der bei den legitimen Formen des Fluchens (der bedingten Selbstverfluchung des Eides etwa oder bei den gerechten Flüchen der Heiligen) als Garant der Erfüllung dieses bösen Wunsches gedacht wurde! Logisch erscheint demzufolge jene Bestimmung aus Bern (1481), die den Fluch als besonders schwere Form der Blasphemie qualifizierte: Für ungewöhnliche Schwüre war eine Geldstrafe zu entrichten; aber *fluochet jemand's gott, der küniglichen muoter magt Marien, ir heiligen liben oder gliedern oder andern heiligen*, dann sollte er ins Halseisen gespannt werden.¹⁵⁷

Neben solchen eindeutigen Bestimmungen lassen sich andere aufspüren, die in der Wortwahl unbestimmter sind. In Konstanz beklagt das Rote Buch um 1430, Gott und seine Mutter würden *mit schelten, fluochen und schwoeren schwarlich mißhandelt unnd enteret*. Und in Hamburg stellt eine

¹⁵¹ Ebd. fol. 40ra.- Vgl. zur Abgrenzungsproblematik auch SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 85ff.

¹⁵² Satzungsbücher Nürnberg SB III/C 1315/30-60 Nr. 173a-h S. 161.

¹⁵³ In Italien dagegen wurde offenbar schon im 14. Jahrhundert unter den Rechtsgelehrten über die Abgrenzung zwischen *blasphemare* und *maledicere* diskutiert, vgl. DAHM: Strafrecht Italiens, S. 404.

¹⁵⁴ VON SEGESSER: Rechtsgeschichte der Stadt Lucern, Bd. 2, S. 659f.; HASTK Verfassung und Verwaltung V 126A, fol. 41r.

¹⁵⁵ Stein: Akten Bd. 1, Nr. 331, Art. 105, S. 696. Ähnlich gebieten die Herren vom Rat in der Morgensprache von 1482, *dat nyemant bynne yrre Steide unsern lieven heren gode syner gebenedyder moider Maryen oder eynichen anden heiligen vloiche, blasfeyere oder eyniche untzeymliche uncrstliche onere an en doe...* (HASTK Verfassung und Verwaltung V 126A fol. 61vf.).

¹⁵⁶ Vgl. SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 92.

¹⁵⁷ Rechtsquellen Bern, S. 105.- Fluchen gegen Gott als eine Variante der Gotteslästerung begegnet auch in der zweiten Württembergischen Landesordnung vom April 1515 (Sammlung der württembergischen Gesetze, Nr. 6, S. 18f.): Der Herzog bestimmt, daß die Amtleute an Leib, Leben, Ehre und Gut diejenigen strafen sollen, *die ytel oder lester wort zu uerachtung gottes freuenlich vnd ueppigklich gebruchen wurde. Also das er got selbs lesterung oder vnere zulegt, oder seiner allmechtigkait mißbitung oder verminderung taette, oder got dem almechtigen, syner gebenedyte muter marie, oder synen hailigen fluchte, als ob got ain ding nit vermoechte, oder nit gerecht were, oder der muter gottes sollichs mit trem kinde zulegte, oder die lieben hailigen verachte. Auch by der marter, der wunden, der krafft, macht, byden, oder den gliedern gottes oder derglychen erschrockenlich schmuere.*

Bursprake (ca.1515/8) fest, bei jung und alt sei leider die schlechte Gewohnheit eingerissen, Gott, seine gebenedeite Mutter Maria und die Heiligen *tho hanspottende, sweren, floken, vormaledigen vnde myth lichtferdigen lastergem floke vnnuten, vnredeliken* zu beschimpfen.¹⁵⁸ Es ist durchaus möglich, daß auch in diesen Fällen die höchsten Wesen als Adressaten des Fluches gedacht wurden; ebenso jedoch existiert die Möglichkeit, daß die ‘Mißhandlung’, ‘Entehrung’ oder ‘Beschimpfung’ durch den Fluch einfach in der Tatsache besteht, daß Gott oder die Heiligen in den betreffenden illegitimen Flüchen als Helfer genannt werden; ja selbst wenn sie nicht explizit genannt würden, wären die illegitimen Flüche per se eine Beleidigung jener höheren Wesen. Zudem verweist die unmittelbare Nähe von ‘schwören’ und ‘fluchen’ in der Reihung gotteslästerlicher Aktivitäten auf die Tatsache, daß beide Begriffe synonym gebraucht werden konnten. Deutlicher noch kommt das in einer Bestimmung des Nördlinger Rates von 1447 zum Ausdruck, *die großen frävelichen uncristenlichen und untzimlichen hauptschwüre und flüche, die da grosslich und swärlich wider got sint*, verbietet.¹⁵⁹ Auf die Austauschbarkeit der Begriffe in den Normen verweist auch eine Ordnung aus Walldürn (1492), wo Schwüre und Flüche als Unterkategorien der Gotteslästerung erscheinen.¹⁶⁰ Präziser ist ein Überlinger Satzungsbuch aus dem Jahr 1520, das eine genaue Taxordnung für verschiedene Varianten der ‘gewöhnlichen’ Schwüre gibt. Unter dieser Rubrik erscheinen dann zunächst Flüche (die das fallende Übel oder den “Ritt”, eine Geschlechtskrankheit, an’wünschen), wobei sich die jeweilige Strafe verdoppelt, wenn der Name Gottes dabei genannt wird. Es fehlen nicht die Schwüre bei den Gliedern Gottes und Marias. Explizit aber firmiert schließlich das Fluchen nicht nur als schwören (daß Dich die Plagen ankommen).¹⁶¹ Die Schnittmenge zwischen beiden Tätigkeiten war - wie wir auch bei den Beispielen aus der Sanktionspraxis noch beobachten werden - so groß, daß die Begriffe immer mehr austauschbar erschienen.

Gerade im Zeitalter der Reformation scheinen Schwören und Fluchen in den Normen eine fast unauflöbliche Synthese einzugehen. In einem Mandat vom März 1523 warnt der Nürnberger Rat seine Untertanen *vor allen gots lesterungen/ schwueren/ und fluechen damit der name gotes/ die marter/ leiden/ plut/ krafft/ anmacht/ und angst Christi/ auch das Sacrament seines heiligen fronleichnams/ eyttel vergebens unnd sündtlich angeruert werden*.¹⁶² In Reval begehrt der Rat von der Bürgerschaft 1525, *alle gadeslesterynge, floekent, swerent und durent, zo Godt betert, overal in gemeynen gebruke were und jo langk jo mehr inrete, allenthalven aftostellen*.¹⁶³ In Basel spricht der Reformator Oekolampad 1530 in seinen Erläuterungen zur neuen Bannordnung von den Gotteslästerern, *so mit bedachtem muot schwerend oder fluoebennd by dem namen gottes, sacramenten, hyden etc. oder erschrockenlich niuw schwuer uffbrechen*.¹⁶⁴ In

¹⁵⁸ Das Rote Buch, S. 100; Hamburgische Burspraken, S. 243 Nr. 23.

¹⁵⁹ Nördlinger Stadtrechte des Mittelalters, IX Nr. 20, S. 215.

¹⁶⁰ *Item, so weiber gotslesterung thetten, als bi gott und sinen lieben heiligen swuren und sere fluchten...* (SPIEB: Rüge und Einung, S. 64f.).

¹⁶¹ *Und volgen hernach die straffen allain umb die gmainen schwier hindan gesetzt die ungewonlichen besen schwier:*

Item wöllicher dem andern das fallend übel wünschet, so ist die straf 2 d, und wöllicher got dabi schwert, ist 4 d.

Item wann ainer dem andern den riten wünschet, ist 4 d. und nempt er got darzuo, ist 6d.

Item wöllicher schwert bei den hailigen, wöllichen hailgen er nempt, ist 2 d.

Item wöllicher bi gotes liden oder seinen wunden, oder sinen glider schwert, und got darzuo nempt, ist 3 ß d.

Item wöllicher bei unser frowen glider schwert, wie er das und got darzuo nempt, ist 5 ß d.

Item wöllicher schwert, das dich der ewig fluoch ankom, ist 1 ß d; nempt ainer got darzuo, ist 3 ß d.

Deßgleichen, wöllicher schwert, das dich all plagen ankom, ist 1 ß d; nempt er got darzuo, ist auch 3 ß d.

(Oberrheinische Stadtrechte, Überlingen, S. 326).

¹⁶² StaatsAN Mandate A, Nr. 9, Bl. 12.

¹⁶³ Das Revaler Ratsurteilsbuch, Nr. 446f., S. 64.

¹⁶⁴ Aktensammlung Basler Reformationgeschichte Bd. 5, Nr. 78, S. 65; vgl. die Bannordnung ebd. Nr. 76, S. 60f.

Frankenhausen sind 1534 *manchfeldige gots lesterunge ... desgleichen schwüre vnd erschreckliche flüche von tage zu tage neue vnd immer erger zu hören*.¹⁶⁵ Bisweilen, wenn nur von Flüchen die Rede ist, dürften ‘Schwüre’ durchaus ebenfalls damit gemeint sein, etwa im Weistum von Hochstetten 1543: *Item, welcher grobe schwere fluech thut, die gottes, seiner mutter und der heiligen lesterung uf inen dragen, die sollen nach gefallen der herschaft an leib oder gut gestrafft werden*.¹⁶⁶

Differenzierungen in der Höhe der Strafen hängen in reformatorischer Zeit vor allem von der Tatsache ab, ob Gottes Name explizit genannt wurde. Durchaus repräsentativ ist in diesem Punkt die ‘Große Esslinger Zuchtordnung’ vom Januar 1532, wo es heißt: *Wer vnuerdechtlichen vnnd allain auß rigem gemuet vnnd boeser gewonhait one geuerde Schweret, Fluecht oder sagt Gots macht, Krafft oder der gleichen, das Goetlicher Maiestat zuogelegt würdt, Gots leichnam, Marter, Wunden, Onmacht vnnd was die mennschait Christi antrifft, Gots Vaeltin, Quirin oder andere gottes hailigen zuo dem woertlin Gots oder botz nennet, Gots oder botz Sachrament, Tauff, Hymel, Firmament vnnd andern hymelischen geschlechten, der soll für jeden Fluch oder Schwur zwei Pfennige geben. Lediglich die Hälfte der Buße aber werde fällig, wenn jemand fluche oder schwöre mit vnnderlassung des woertlin Gots vnnd aber nenten ain hayligen zuom Fluoch oder sonnst anndere straffen vnd plagen, alß Pestilentz, Grymmen, Fieber vnnd dergleichen plagen vnnd straffen*.¹⁶⁷ Ähnliche Unterscheidungen hatte schon ein Abschied des süddeutschen Städtetages in Memmingen im Februar 1531 gefordert, während die Konstanzer Zuchtordnung des gleichen Jahres zwischen leichteren Flüchen ‘mit Zusetzung des Wortes Gott allein’ und schwereren Flüchen, die die göttliche Majestät, seine Menschwerdung oder die Sakramente betrafen, einen Unterschied machte.¹⁶⁸

In den Normen also, so ist festzuhalten, hatte das Fluchverbot unterschiedliche Konnotationen. Es konnte sich dabei um einen dem lästerlichen Schwören verwandten, aber nicht identischen Tatbestand handeln. Angesichts der Wesensverwandtschaft des Schwörens und des Fluchens überhaupt kann dieser Tatbestand nicht weiter überraschen. Der Schwur ist nicht nur eine Anrufung Gottes zum Zeugen, sondern auch eine ‘bedingte Selbstverfluchung’ für den Fall des Meineids. Die Verwandtschaft von Schwör- und Fluchverbot hatte nicht zuletzt darin ihre Ursache, daß in beiden Fällen der göttliche Name unehrerbietig und illegal benutzt wurde. Die als besonders lästerlich gebrandmarkten Schwurformeln bei den Gliedern Gottes konnten auch als Fluch verwandt werden, so daß sich die illegalen und negativen Eigenschaften beider Sprachhandlungen gleichsam potenzierten. Dabei ist immer im Auge zu behalten, daß die analytische Trennung zwischen ‘Schwur’ und ‘Fluch’ in den Quellen oft völlig eingeebnet ist.¹⁶⁹ Spätestens in der Reformationszeit wurde aus enger Verwandtschaft vielfach Austauschbarkeit, wobei sich diese Entwicklung keineswegs auf protestantische Gebiete beschränkte.¹⁷⁰ Als ein

und insgesamt KÖHLER: Zürcher Ehegericht I, S. 274ff.

¹⁶⁵ ‘Statuta Civitatis’ des Grafen Heinrich von Schwarzenburg, vgl. Rechtsdenkmale aus Thüringen, S. 484.

¹⁶⁶ Weistümer, 5. Teil, S. 646.

¹⁶⁷ Akten zur Esslinger Reformationsgeschichte, S. 221f., Nr. 193.

¹⁶⁸ KÖHLER: Zürcher Ehegericht, Bd. 2, S. 28; DOBRAS: Reformierte Sittenzucht, S. 87.

¹⁶⁹ Ein Mandat des Berner Rates vom Januar 1621 beklagt wortreich die Nutzlosigkeit bisheriger Verbote und mahnt, die *gottstesterer, flucher und schwerer* zum Herdfall anzuhalten. In diesem Zusammenhang charakterisiert es diese Gruppe näher als diejenigen, *die zu jedem wort und hadanck, ihre reden zu bestetigen, sy syend glych wahr oder erlogen, sonderlich gewohnt sindt, by gott, by ihrer seel und trün, oder helff mir gott nit in syn ryck, nemme mich diser oder jener, zu schweren, oder auch die fluech bruchend, daß dich gott oder gotts krafft schend, oder schenden mueß, oder der tonder schieß, der hagel schlach, der teuffel nem, und was derglychen abschüchliche fluech mehr syn mögend* (Rechtsquellen Bern, Bd. 6, S. 867).

¹⁷⁰ Vgl. etwa die einschlägige Bestimmung der Stadtordnung des Kurfürsten Jacob von Eltz für Trier aus dem Jahr 1580 (Quellen Trier, S. 169): *Gottes lästerungs, schwüre und fluchens straf. So jemand, er seie jung oder alt, groß oder klein, entweder mit*

spezieller Fall des verbotenen Fluchens und zugleich als eine gravierende Variante der Blasphemie fand sich daneben (wie schon im theologischen Diskurs) der Gottesfluch als eine direkte verbale Aggression nicht mit Hilfe des Schöpfers, sondern gegen ihn.

Eine Untersuchung des abgestraften Verhaltens kann das Dickicht eng verknüpfter, aber nicht identischer Bedeutungen des 'Fluchs' nicht lichten. Auch hier verbinden sich mit dem Begriff unterschiedliche Adressaten, Formeln und Bedeutungen - sofern man diese auseinanderhalten kann; denn auch in den Gerichtsakten wird oft nur vermerkt, der Delinquent habe gotteslästerlich geflucht, sei wegen böser Schwüre und Flüche verurteilt oder, wie Vlein Studerlein von Wetzendorf in Nürnberg 1459, *von vngbürllicher Schwür, flüch vnnnd gotslesterung wegenn* aus der Stadt gewiesen worden.¹⁷¹ In dererlei Fällen mögen die Zeitgenossen oder jedenfalls die strafende Obrigkeit die Begriffe als austauschbar empfunden haben, jedenfalls als zur gleichen Kategorie sanktionierbarer Äußerungen gehörig. In actu mag dabei durchaus ein Unterschied erkennbar gewesen sein. 1528 zog der altgläubige Claus Harnasch in Basel mit wütenden Schimpftiraden über die Protestanten und Bilderstürmer her.¹⁷² Neben kollektiven Beleidigungen gegen die 'Evangelischen' finden sich in den von Zeugen überlieferten Injurien zwei Schwüre ('summer Gottes Wunden') und ein Fluch ('daß sie Gottes Wunden schänden'). Die Schwüre dienen zur Unterstreichung des negativen Urteils über die Gegner, insbesondere aber zur Bekräftigung seiner Ankündigung, von seinem Ratsamt zurückzutreten, wenn sie nicht gestraft würden und sich mit Leib und Gut für eine solche Bestrafung einzusetzen. Der Fluch verwendet dieselbe Formel wie die Schwüre, richtet sich aber direkt an die Adresse der Kontrahenten und verwünscht diese. Vieles spricht dafür, diesen Unterschied hier allerdings nicht überzubetonen, denn die 'Botschaft' (engagierte Verurteilung der Protestanten) war in beiden Varianten identisch, zumal die Adressaten (die Protestanten einerseits, der Rat andererseits) wohl nicht direkt anwesend waren.¹⁷³

Wo sich das Dickicht ein wenig lichtet, können idealtypisch drei Kategorien des Fluchens unterschieden werden: das Fluchen ohne, mit und gegen Gott.¹⁷⁴ Einfache Flüche ohne die Nennung Gottes wurden schon in vielen Ordnungen erwähnt und werden im Alltag weit verbreitet gewesen sein. In den Kriminalquellen spielen sie, eben wegen der - für sich genommen - relativen Geringfügigkeit, eine untergeordnete Rolle. So wurden zwei Männer in St. Gallen 1588 zu sechs Pfund Buße verurteilt, weil sie im Trunk starke Flüche ausgestoßen hatten, wie z.B. *daß*

weil beladen oder sonst aus bösem, hitzigen gemüth oder auch durch böse gewohnheit wider die zehen gebote Gottes böse, ungewöhnliche flüche oder schwüre tun würde, als bei Gottes krafft, macht, alle mächtigkei oder bei unsers herrn und seeligmachers Jesu Christi sacramenten, martir, leiden, wunden, fleischs blut, bei der mutter Gottes und leiben heiligen oder dergl. fluchen oder schwören wird, der soll je nach Person und Übertretung an Gut, Ehre, oder Geld und Leib gestraft werden.

¹⁷¹ StaatAN AStB Nr. 207, fol. 18r und 45r; vgl. ebd. fol. 33r, 34r und 199r.- Für ähnliche Einträge in anderen Städten vgl. SCHNEIDER-FERBER S. 33; MOSER-NEF: St. Gallen, S. 381; Schlettstadter Stadtrechte, S. 604 und S. 620.

¹⁷² Aktensammlung Basler Reformation, Nr. 155, S. 127-130.

¹⁷³ Bemerkenswert erscheint daneben auch die Verbindung von alkatholischem Engagement und der Verwendung - kirchlich mißbilligter - Schwur- und Fluchformeln. Fast gleichzeitig findet sich diese Kombination auf protestantischer Seite in St. Gallen. Dort hatte Plesi Möntzer 1527 im Wirtshaus provokativ geäußert, *er glob nit, daß sich Gott laß essen noch schissen*. Vor seiner Verhaftung hatte er die Stadtwächter mit gotteslästerlichen Flüchen traktiert wie ... *daß iuch botz gotz liden schend, solt ich nit dürfen über die brugg gon ... daß dich Gotz fünf liden schent* (MOSER-NEF: St. Gallen, S. 379f).

¹⁷⁴ Die Vermaledigungen und - nicht selten - Selbstverfluchungen, in denen der Teufel angerufen wurde, seien vorerst aus dem Spiel gelassen. Nur ein Beispiel aus dem Köln des 16. Jahrhunderts, wo der Bäckermeister Jacob einem Widersacher mit den Worten geflucht haben soll, *da sollen dich alle die deubelen in der hellen wunden und Sacramente uberplagen*. Meister Tilman vom Griechenmarkt soll mit mehr Wunden und Leiden in die Flucherei eingestimmt haben, u.a. gesagt, *daß in 1000 Sacramenten und deuffelen bestehen sollen* (HASTK Zunftakten 179, fol. 59r).

*dich d'Pestilentz in d'bend anstoß.*¹⁷⁵ 1411 wurde der Cuntzelin, der Müller zu den Barfüßern, in Schlettstadt mit fünf Pfund Pfennigen gebüßt und für ein Jahr aus der Stadt gewiesen, *umbe das er allen den das vallenübel fluochte, die in zuo gewerff (Gefängnis) bettent geleit.*¹⁷⁶

Die große Masse der gotteslästerlichen Flüche, so ist (allerdings ohne die Möglichkeit zu besitzen, streng zu quantifizieren) zu vermuten, fielen in die zweite Klasse von Äußerungen: Gott und seine 'Eigenschaften' bzw. Attribute wurde als Helfer einer Verwünschung angerufen. Als bezeichnende Beispiele können dabei einige Fälle aus Überlingen vom Beginn des 16. Jahrhunderts dienen.¹⁷⁷ Täglich, so heißt es, habe Augustin Bader wie folgt geschworen (!): *das dich aller gots hailigen hyden schent; das dich gotz unmacht schent; das dich gotz plut schennt.* Hans Sigggi habe unter anderem geäußert, *das gott den verfluch, der elend marter und kranckhait erdacht hat, das dich gotz aller hailigen buß und liden schend.* Und Hans Salat von Krähenried habe einen Gegner mit den Worten traktiert, *tod das dich gotz luft schend und das dich gotz sacrament, gotz creutz und gotz marter schend; gan herus Curtin, das dich gotz kraft creutz und leiden schend.* Die Kraft eines Fluches, so scheint es, konnte durch die Kumulation verschiedener Attribute erhöht werden. Ganz klar richtete sich auch hier der Fluch primär gegen konkrete Gegner und verletzte zunächst das göttliche Gebot durch die unehrerbietige Nennung des Schöpfersnamens und seiner Eigenschaften. Einige 'Spitzen' scheinen sich aber doch gegen den als Helfer Angerufenen zu richten: Das Paradoxon, gerade die göttliche Ohnmacht (i.e. die Ohnmacht Jesu in der Passion) herbeizurufen, mag im Rahmen der christlichen Heilsbotschaft noch zu rechtfertigen sein. Daß Gott den Erfinder von Krankheit und Marter verfluchen soll, kann theologisch nur als schwere Lästerung ausgelegt werden; entweder wird hier einer Selbstverfluchung des Schöpfers das Wort geredet, oder seine Allmacht in Frage gestellt.

Flüche richteten sich wohl meist gegen direkt Anwesende wie im Fall des Rebmanns Hans Dietschi, der 1582 in Basel einen Nachbarn, der als Streitschlichter eingreifen will, grob anfährt: *dz dich Gotz Raffermaent Im laden doben schendt, waß godt eß dich zu, du bist nit allein herr, so bistu auch nit der Burgermeister, wann Du schon Rhatsherr bist...*¹⁷⁸ Sie konnten sich aber auch gegen eine ganze Menschengruppe richten, die nicht unmittelbar präsent sein mußte. So stieß der Bürger und Metzger Sigmund Hegkher 1545 in Bregenz Drohungen gegen die Fleischbeschauer der Stadt aus, *darbey Got gepetten unnd gewünscht, daz sy, die schower, die schenckel abvallen (mögen).*¹⁷⁹ Der Reiz des Fluchens lag gerade in der fein auf die Situation abgestimmten Anwendung bekannter Formeln in der Anreicherung durch neue Variationen. Die Verfluchung des Metzgers etwa schloß an die Bilderwelt seines Gewerbes an und setzte die drohenden Assoziationen von zerhauenen Gliedmaßen frei; auf der anderen Seite lag wohl auch eine Anspielung auf die Schwüre bei den Gliedern Christi vor.

Die interessanteste Gruppe von Flüchen ist jene, die sich direkt gegen Gott oder seine Heiligen richteten. Aber auch hier ist der Adressat keineswegs immer eindeutig. Unsicherheiten ergeben sich zum einen wiederum aus der Quellenterminologie. Wenn es etwa in Basel 1424 von Heinrich

¹⁷⁵ MOSER-NEF: St. Gallen, S. 381.

¹⁷⁶ Schlettstadter Stadtrechte, Nr. 184, S. 625. Der Zusammenhang ist nicht ganz klar - ging es vielleicht um das Abfordern von Steuerleistungen? - 1413 wurde ein gewisser Rufelin Museloch ein halbes Jahr der Stadt verwiesen, weil er allen oberen Rebleuten *das vallende ubel* wünschte (ebd. Nr. 210, S. 627f.).

¹⁷⁷ ENDERLE: Konfessionsbildung, S. 357 Anm. 170.

¹⁷⁸ StaatsA BS Criminalia 2, D 2. "Rafferment" steht hier als Euphemismus für "Sakrament".

¹⁷⁹ Vorarlberger Urfehdebriefe, Nr. 157, S. 122f.

von Mentz heißt, er habe den Herrgott mit Schwüren und Flüchen übel gehandelt, oder wenn 1411 zwei Männer aus Schlettstadt verwiesen werden wegen Flüchen und Schwüren, die sie Gott und den Heiligen 'getan' haben, so ist eine direkte Beleidigung des Schöpfers lediglich zu vermuten.¹⁸⁰ In anderen Fällen besteht keine letzte Klarheit, obwohl wir den Wortlaut der Fluchformeln besser kennen wie bei dem 1520 in Zürich hingerichteten Hans Wingartner. Bei ihm handelte es sich um einen notorischen Schwörer und Flucher, der aber auch deutlich unzüchtige Anspielungen auf Joseph machte und schließlich äußerte, er 'scheisse' auf den ganzen Himmel und das Erdreich.¹⁸¹ Eindeutiger schließlich stellt sich die Sache bei dem Coburger Bürger Ebirhard Störcher dar, der 1435 gnadenhalber zum Landesverweis verurteilt wird. Seine *freuehworte* richteten sich allerdings ebenfalls nicht ausschließlich gegen Gott. Sein Vergehen war, *das er geprochen hat in Hansen Lorentzen haws zu dem weyn, als man ginge mit dem heiligen sacrament; sprach einer zu ym: sweig, man get mit dem heiligen sacrament mit unsers bern leichnam; sprach Ebirhart: da slabe der tenfel unde daz fallend ubel zu unserm bern got und zu dir; er sluge dy leuete an schulde unde treibe grosen hochmut.*¹⁸² Die Verfluchung Gottes und seiner Kontrahenten erfolgt in einem Atemzug und wird noch dadurch überboten, daß der Sprecher den Teufel ins Spiel bringt.

Dessen Anrufung war in den katechetischen Werken zusätzlich verboten worden, was die Menschen nicht hinderte, das - offenbar mit wachsender Lust - zu tun. 1442 kam Friedrich Mutterer, der Kirchherr zu Haltingen, vor das Konstanzer Kirchengericht, weil er am Weihnachtsfest mit einigen Adligen und Bürgern um einen hohen Einsatz gewürfelt und einem mitspielenden Juden (!) zugerufen hatte, *daz dir der tüfel der dir daz gluck hat geben, daz vallend übel geb.*¹⁸³ Bekannt ist auch der Fluch jener Helena Scheuber in Innsbruck 1485 gegen den Inquisitor Heinrich Institoris, der sie mit einem Hexenprozeß bedroht: *Pfei dich, du sneder münch, daz dich das fallend übel in deinen grauwen scheidel soll! Wen fiert der düffel den münch enweg, er bredigit nüst dan ketzerei!*¹⁸⁴ Mit Teufelsanhängerei oder Hexenkunst haben derartige Flüche natürlich nichts zu tun, obwohl sich solche Fälle auch finden wie, allerdings erst im 18. Jahrhundert, die Verurteilung des Waldknechtes Stephan Knopf belegt, der Mithilfe des Teufels Gott verflucht und dessen Macht leugnet.¹⁸⁵

Die rhetorische Frage der Scheuberin belegt, daß ein Fluch nicht nur die sprachliche Form eines Wunsches annehmen mußte. Er konnte auch als Frage oder als Tatsachenfeststellung formuliert werden. So konstatierte der Stubenknecht Ulrich Stabies 1399 in Schlettstadt, *daz got und die wurffel daz vallend ubel haben.*¹⁸⁶ Die schlichte Aussage macht in aller wünschenswerter Klarheit deutlich,

¹⁸⁰ StaatsA BS Ratsbücher A 3, fol. 94r; Schlettstadter Stadtrechte, Nr. 186, S. 625.

¹⁸¹ Im einzelnen hatte er geflucht bzw. geschworen, *dass dich Gotts Joseph als Kindlimieslimachers schänd; Gotts fünf wunden; Gotts küre, Gotts velti, Gotts liden; Gotts wunden, Gotts macht; Gotts sacrament; Gotts fünf liden.* Beim Spiel hatte er gesagt, *dass dich Gotts kriüz im himmel schänd als Joseppen, warumb hast unserm Herrgott nit ein oppriment un sun miesli getan, damit du im vergeben bettest? und dass dich Gotts kriüz als registers schänd.* Zudem hatte er an die Wand geschrieben: *Frid und gnad, wenn hast ein end, dass dich Gotts ertrich schänd und Allein min oder sammer Gottsbimmel und ertrich, ich schyys darin* (Aktensammlung Zürcher Reformation, Nr. 127, S. 24).

¹⁸² Coburger Stadtbuch, Nr. 1573, S. 275f.

¹⁸³ Regesta Episcoporum Constantiensium, Bd. 4, Nr. 10538, S. 82f.- Vgl. zum Teufelsfluch auch SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 87.

¹⁸⁴ AMMANN: Der Innsbrucker Hexenprocess, S. 35f. u. 40; DIENST: Lebensbewältigung durch Magie, S. 92.

¹⁸⁵ Er hatte sich vernehmen lassen, *Gott im Himmel sey zu nichts, der teuffel sey Meister. Gott könne ihm nicht mehr helfen, der teuffel müste ihm helfen ... daß doch der donner in den Himmel hineinschlagen und ihm der Teuffel zu tausend Stuecken verreisen mögte .. Gott sey nichts mehr, der teuffel sey jezto herr in der Welt ... Geschwohren der teuffel solle ihn, den halß zerbrecen, Gott soll ihn straffen* (VAN DÜLMEN: Wider die Ehre Gottes, S. 33; vgl. HARSTER: Das Strafrecht der freien Reichsstadt Speier, S. 237f.).

¹⁸⁶ Schlettstadter Stadtrechte, Nr. 33 S. 604.

daß es wirklich um eine Konfrontation mit Gott ging. Bezeichnenderweise spielt sie sich im Kontext des Spiels ab, wie es auch in anderen Fällen zu beobachten ist. So rief 1403 in Babenhausen ein gewisser Buser nach verlorenem Spiel erregt aus, *daß got daß fallende ubel uff syme stul an musze geen, uff eyn lumunde, daß bait hee verantwort.*¹⁸⁷ Auch Uli Rytz, der 1465 in St. Gallen hingerichtet wurde, hat seine gotteslästerlichen Flüche mehrmals im Zusammenhang mit dem Spiel getan, unter anderem am Nikolaustag in der Weberstube. Dort hatte er geschworen. *daß dich gotz blüitt schend, wenn ich ain spil gewinne vnd der tüfel vermags nit, daß ich ains gewinne ... ich will schweren allen hailigen zu laid vnd sölt es allen selen we tun, vnd Summer gotz rypp ... Ich will schweren und gebe Gott denen das fallind Übel, die mich ze weren hätten, daß si mich nit werint, daß si gotz blüitt schend vnd si gotz fluch verflüch.* Bis hierher wurde Gott ausschließlich, wenn auch sehr rüde, als Helfer angerufen, wobei auch kurz der Teufel genannt wird; zumindest angedroht werden Schwüre gegen alle Heiligen für den Fall des Spielverlustes. Darüber hinaus soll er jedoch noch geäußert haben, *gott vermag nit daß ich ain spil gwinn.* Kurz nach diesen geschilderten Vorgängen ging es weiter. Er hat *me geschworen bi gotz derm, by gotz wunden, by gotz blüitt, by gotz fud, by sant rytz tantz vnd by sant rytz blaptern .. weiter hat er geschworen, er welle scheren oder spielen vnd daß es allen zwölf bötten laid wer ... item. me hat er zu Rorschach vor ungefähr zwei Jahren in einem Wirtschaus die hailigen an brieffen gemalet und sunderlich unsern Herrn und geschworen: daß dich gotz myltze key (=befalle), daß dich gotz blüitt key, daß dich gotz kröß ky...* Ferner habe er drei Würfel in ein Glas Wein geworfen und gesprochen: *und sollte es Gott lieb oder leid sine, so will ich die würfel in das glas werffen, darauf sind zwei wieder heruß gesprungen und einer darin geblieben...*¹⁸⁸

Auch Gottes Helfer konnten zu Zielen von Fluchattacken werden. Wegen Verfluchung aller Heiligen im Himmel wurde 1456 ein gewisser Pfaffhans im Rhein bei Speyer ertränkt; insbesondere habe er auf den 'hinkenden St. Peter' geflucht und geäußert, er sei ein Hurenwirt gewesen.¹⁸⁹ In Basel war 1405 eine Frau mit 'Heraushauen' der Zunge, Halseisen und Stadtverweis schwer bestraft worden, weil sie übel geschworen und besonders St. Antonius verflucht hatte.¹⁹⁰ Frenzelin von Heilgenstein hatte 1414 in Schlettstadt unter anderem gesprochen, Gott solle allen seinen Heiligen das fallende Übel geben, außerdem, die 'bitteren' Heiligen Sankt Urban und St. Gallus möchten vom fallenden Übel getroffen werden.¹⁹¹

¹⁸⁷ BICANSKI: Spätmittelalterliches Bußstrafrecht in Babenhausen, S. 39 Anm. 2

¹⁸⁸ MOSER-NEF: St. Gallen, S. 384.

¹⁸⁹ HARSTER: Das Strafrecht der freien Reichsstadt Speier, S. 236f.

¹⁹⁰ StaatsA BS Ratsbücher A 3, fol. 49; vgl. fol. 84 u. METZGER: Die Verbrechen und ihre Straffolgen im Baseler Recht, S. 77.

¹⁹¹ Schlettstadter Stadtrechte, Nr. 219 S. 629.

4.3. Die Verletzung der göttlichen Ehre: Formen und Adressaten

Als Kern der pastoraltheologischen Definition der Gotteslästerung hatten wir die öffentliche Verletzung der göttlichen Ehre ausgemacht. Üble Schwüre und Flüche erfüllten dieses Kriterium in den Augen der Zeitgenossen auf mannigfaltige Weise: Durch derartige Profanierungen, etwa durch ungehörige Betonung seiner Menschenähnlichkeit oder durch Anrufung in unwichtigen Angelegenheiten zu sehr selbstsüchtigen Zwecken wurde Gottes Allmacht und Herrlichkeit in Frage gestellt, ja er wurde sogar bisweilen direkt angegriffen und damit auf eine Stufe mit seiner Schöpfung gestellt. Bregenzer Urfehdeurkunden vom Beginn des 16. Jahrhunderts bringen diesen Tatbestand zum Ausdruck, indem sie formulieren, ein Delinquent habe *Gott den allmechtigen mit boesen vermessen uncristennlichen swueren hoch enttunerot unnd gelestert*.¹ Die Lästerungen der Zeitgenossen erschöpften sich aber keineswegs in - ihrerseits schon höchst variantenreichen - Schwüren und Flüchen, sie konnten auch 'freiere' Formen annehmen - wobei allerdings 'frei' keineswegs bedeutet, daß diese Lästerungen nicht in die Rituale des Alltags eingebunden waren. Die Überlieferungslage ist hier noch karger als in anderen Bereichen. Es steht zu vermuten, daß viele der 'unerhörten', 'grausamen' und 'nicht zu nennenden' Lästerungen, die in den Quellen verzeichnet sind, in diese Kategorie gehören. Was überliefert ist, erscheint in dieser Hinsicht als die sprichwörtliche Spitze des Eisberges.

4.3.1. Blasphemische Worte und Taten

Eine simple Form verbaler Entehrung war schon in Alteuropa der Gebrauch skatologischer Ausdrücke.² Recht rüde und unverblümt äußert sich der Schneidergeselle Mathys Spötge aus Berlin am Pfingstabend 1463 im Verlauf eines Gespräches über den Heiligen Geist: *was ist der Heilig Geist? ich schiß in den Heiligen Geist*. Auch am folgenden Tag verging er sich mit Worten gegen die Religion, als er von einigen anderen Schneidern ermuntert wurde, dem Sakrament nachzufolgen und sich einen Ablass zu holen: *Ich schiß in den applaß; ich will unserm Hern nüt nachgan, er muß doch wohl uns nachgan....* Schließlich machte er am Pfingstmontag beim Spiel das Maß voll; nach einem verlorenen Spiel äußerte er: *ich globe, daß weder Got noch die Welt nit vermag, daß ich ain spil mag gewinnen*. Als ihm darauf vorgehalten wird, Gott vermöge noch viel mehr, lästerte er mit dem Schwur: *ich wolt, daß vnser bergott das vallend vbelbett....* Das alles wird als *Gottscheltung und Gottlestrung* qualifiziert; nach langer Haft wird ihm schließlich seine Zunge herausgeschnitten und er der Stadt verwiesen.³ Auch hier also wird in herabwürdigender Absicht ein Fluch benutzt.⁴ Daneben bringt die Androhung der Defäkation auf heilige Personen bzw. Objekte höchste Verachtung zum Ausdruck. Solche Aussprüche konnten gewöhnlichere Formen der Profanierung, wie z.B. die Gliederschwüre, noch steigern. So wurde einem Gotteshausmann 1513 nicht nur vorgeworfen,

¹ Vorarlberger Urfehdebriefe, Nr. 84, S. 73; ähnlich Nr. 91, S. 78 und Nr. 96, S. 82.

² Vgl. die Pionierstudie von MÜLLER: Schwert und Scheide.

³ MOSER-NEF: St. Gallen, S. 383.

⁴ 1495 wurde ein Mann lebenslänglich aus Breslau verbannt, weil er beim Läuten der Abendglocke zum Gebet gesprochen hatte: "Jesus, Jesus, habe dir 1000 fallende Übel, ich kann deines Geheiß nicht gewarten" (FRAUENSTÄDT: Breslaus Strafrechtspflege, S. 231).

beim Spiel übel geschworen zu haben, sondern auch, er habe auf Vorhaltungen seine Schmähungen noch zu einem: *ich schiß vnserm hern in die wunden gesteigert*.⁵

Neben dem Vorschlaghammer benutzten einige Blasphemiker durchaus auch das elegantere Florett, sprich, sie bedienten sich des Mittels der Ironie. Max Behr von Wettringen gab 1507 in Rothenburg bei einem Zechgelage mit einem Arzt aus Schwäbisch-Hall den Spruch zum Besten: *Vergib uns unsere Schuld, oder aber gib unns gelt, so wollen wir die selbs bezalen*. Für diese parodistische Verballhornung des Vaterunsers belegte ihn der Rothenburger Rat mit harten Strafen: Ihm wurde am Pranger die Zunge abgeschnitten und mit glühenden Eisen auf die Stirn gebrannt, danach wurde er lebenslang der Stadt verwiesen.⁶ Von einer gewissen Ironie geprägt mag auch die Klage des Baders Nickolaus Beck in Frankfurt gewesen sein, der 1575 beim Kartenspiel ausrief: „Hat denn der Teufel unseren Herrgott hinweg geführt, daß ich nichts gewinnen kann?“⁷ Die Obrigkeit verstand keinen Spaß und ließ den Mann mit Ruten ausstreichen. Derartige Äußerungen mit einem gewissen Augenzwinkern sind insgesamt eher Einzelercheinungen. Die Mehrzahl der gotteslästerlichen Aussprüche und Handlungen war zu sehr von heftigen Affekten geprägt, um die nötige ironische Distanz zu gewinnen.

Die blasphemischen Ehrverletzungen folgten dem Muster weltlicher Ehrhändel. Die Beleidigung des Schöpfers wurde oft mit denselben Worten und nach denselben Spielregeln ins Werk gesetzt, die Form und Ablauf der alltäglichen Schmähungen auf den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Straßen bestimmten. 1645 äußerte ein Mann (vielleicht ein Jude?) während einer Wirtshausdisputation über die zehn Gebote, wenn der Herrgott ein Gesetz gegeben habe, das man nicht halten könne, dann sei er ungerecht, ja sogar ein Schelm und ein Dieb.⁸ Schwerer noch wogen die Aussprüche des Landsknechtes Georg Koch aus Fulda, der 1569 in Straßburg hingerichtet wurde. Wäre Jesus kein Dieb oder Schelm gewesen, so hatte er geäußert, dann hätte man ihn wohl nicht gehenkt. Er müsse seine Strafe verdient haben und sei am Kreuz nicht für unsere, sondern für seine eigenen Sünden gestorben.⁹ „Schelm“ und „Dieb“ waren zwei zentrale Schimpfworte, mit denen der Adressat als unehrlich hingestellt werden sollte.¹⁰ Wurden sie in der ersten Äußerung noch etwas zurückhaltender im Konditionalis benutzt, so stellte Koch den Sachverhalt als Tatsache hin, den er aus der - tatsächlich ja entehrenden - Kreuzesstrafe ableitete.

Bezogen sich derartige Injurien auf die Entwendung fremden Eigentums bzw. auf den unredlichen Charakter des zu Entehrenden, so bildete die sexuelle Integrität einen anderen Angriffspunkt. Bezeichnenderweise setzen auch viele der Gotteslästerer hier an, so etwa jene

⁵ Auf Fürbitte seiner schwangeren Frau, seiner Schwestern und des Abtes wird er freigelassen und lediglich zu einem Spiel- und Wirtshausverbot verurteilt (MOSER-NEF: St. Gallen, S. 385).

⁶ HERZOG: Rothenburg ob der Tauber, S. 11.

⁷ MEINHARDT: Das peinliche Strafrecht der freien Reichsstadt Frankfurt, S. 202.

⁸ MOSER-NEF: St.Gallen, S. 382.

⁹ Auf Fürbitte wird das Urteil, das auf lebendige Verbrennung lautete, gemildert: Mit einem Strick um den Hals wurde er zum Galgen geführt und dort gezwungen, mit seinen Füßen ein Kreuz auf dem Boden zu markieren; dann wurde ihm der Kopf abgeschnitten, auf einen Pfahl gesetzt, die Zunge an den Galgen geheftet und der Körper zu Asche verbrannt (REUSS: La justice criminelle, S. 256; ABRAY: People's Reformation, S. 194).

¹⁰ Vgl. zu den Injurien neben vielen anderen LORENZEN-SCHMIDT: Beleidigungen; KRAMER, Hohnsprake; BURKE: Beleidigungen und Gotteslästerung; BURGHARTZ: Leib, Ehre und Gut, S. 125ff.; SCHWERHOFF: Köln im Kreuzverhör, S. 270ff. sowie S. 312ff.; SIMON-MUSCHEID: Gewalt und Ehre, S. 14ff.; LESNICK: Insults and threats; TOCH: Schimpfwörter.

Frau, die 1665 in Bern den Herrgott als ‐Hurer‐ bezeichnete und dafür hingerichtet wurde.¹¹ Bereits Jahrhunderte zuvor bedienten sich Gotteslästerer ähnlicher oder noch stärkerer Anwürfe. So wurde 1345 in Speyer ein Bäckerssohn aus der Stadt gewiesen, weil er *wider got unde sine liebe muoter übel geret hatde, mit namen daz er sprach, solte got sine muoter gefrien*.¹² In drastischer Zuspitzung findet sich ein ähnliches Muster bei dem 1376 für alle Zeit aus der Stadt Basel verwiesenen Merckli von Zofingen. Er wurde bestraft *umb die ungewonlichen swuer, so er gesworn het, daz er sprach, daz got sin muoter in das füdeloch hinderin gebyen mueze*.¹³ Gleichsam in dreifacher Steigerung verletzte Merckli die göttliche Ehre: Daß er Gott und Maria überhaupt mit sexueller Aktivität in Verbindung brachte, war lästerlich genug; das Beispiel wirft ein helles Licht auf den despektierlichen Charakter aller sexuell konnotierten Gottesschwüre. Merckli ging jedoch noch weiter, indem er, wie der Bäckerssohn in Speyer, Gott zum Bruch des Inzest-Tabus mit seiner Mutter aufforderte. Derartige Provokationen gehörten zu den schwersten verbalen Geschützen, die man damals zur Entehrung seines Gegenübers auffahren konnte. Sie signalisierten meist den kurz bevorstehenden Umschlag einer verbalen Streiterei in eine handfeste Auseinandersetzung.¹⁴ Damit nicht genug, der Inzest sollte überdies in einer damals als widernatürlich aufgefaßten Stellung vollzogen werden.¹⁵ In dieser Häufung von Tabubrüchen wird eine gleichermaßen maßlose wie wohlkalkulierte Aggression gegen den Schöpfer sichtbar.¹⁶ Übrigens scheinen derart sexuell konnotierte Blasphemien, parallel zu den sonstigen Injurien, in den romanischen Ländern weitaus verbreiteter gewesen zu sein als nördlich der Alpen.¹⁷

Der Austausch von Schimpfworten zwischen zwei Kontrahenten tendierte dazu, gewaltsam zu eskalieren. Die Gewalt der Worte, Drohungen, das Zücken von Messern und die körperliche Attacke auf den Gegner bildeten verschiedene Stufen im Kontinuum einer Gewaltspirale, die zwar unterbrochen bzw. angehalten werden konnte, bei der aber die ‐nur‐ verbale Verletzung vom Angriff auf die körperliche Unversehrtheit weniger klar unterschieden wurde, als das heutzutage der Fall ist. Die gezeigten Parallelen zwischen den gängigen Injurien und den Reden der Gotteslästerer legen nahe, daß prinzipiell auch deren Ehrhändel mit dem Schöpfer zur

¹¹ VAN DÜLMEN: Kultur und Alltag, Bd. 2, S. 341 Anm. 33. Das unglückliche Wort fiel im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit einem Mann über Unzuchtsvorwürfe.

¹² Urkunden Speyer, S. 496; vgl. HARSTER: Das Strafrecht der freien Reichsstadt Speier, S. 236.

¹³ StaatsA BS Ratsbücher A 2, fol. 76a; HAGEMANN: Basler Rechtsleben, Bd. 1, S. 249, Anm. 701 übersetzt mit ‐sich paaren‐; vgl. Schweizerisches Idiotikon, 1. Bd., Sp. 682.

¹⁴ Vgl. für die Inzestaufforderung allgemein BURGHARTZ: Leib, Ehre und Gut, S. 132; SCHWERHOFF: Köln im Kreuzverhör, S. 316.

¹⁵ Der Analverkehr wurde allgemein unter die Sodomie gerechnet, vgl. RUGGIERO: Boundaries of Eros, S. 117ff.; HERGEMÖLLER: Sodomiter, S. 378f.

¹⁶ Einer anderen Kombination von skatologisch-sexuellen Schwüren, die sich zugleich gegen Gott und seine Mutter richteten, bediente sich jener Konstanzer Gotteslästerer, der 1388 *bi Gotz Muoter blutendem fuodeloch und Goz bluotenden zers und Gotz bluotenden darm* schwor (MAURER: Konstanz, Bd. 1, S. 275).

¹⁷ Einige Beispiele: In Toledo äußerte 1526 ein junger Knecht aus Neapel *Reniego de Din e de nuestra dona puta fututa en el culo cornuda* (FLYNN: Blasphemy, S. 32 übersetzt: ‐I deny God and our Fucking Lady, the whore of the cucolded arsehole‐); ein sizilianischer Gotteslästerer bezeichnete 1586 Gott als geilten Ziegenbock (*cabrón cornudo*) und unsere liebe Frau als faule Hure (*puta vagaza*) (CONTRERAS/HENNINGSSEN: Fourty-four thousand cases, S. 103); auch im spätmittelalterlichen Avignon und im Rom des 16. Jahrhunderts wurde Maria mit Vorliebe als ‐Hure‐ beschimpft (BURKE: Beleidigungen und Gotteslästerungen, S. 103 [*puttanaxza di Dio*]; CHIFFOLEAU: Les Justices du Pape, S. 204). Darauf, daß auch gestische Verunglimpfungen vorkamen, verweisen italienische Statuten aus dem 16. Jahrhundert, die demjenigen Strafe androhen, der Gott, Maria oder den Heiligen *Fischam fecerit*, also die ‐Feige‐ (die geballte Faust mit dem Daumen zwischen Mittel- und Zeigefinger als Symbol für die Vulva) zeigt (KRISSE-RETTENBECK: Feige, S. 2).- Auch skatologische Lästerungen sind gängig, ‐ich scheiße auf Gott‐ etwa, Flüche beim Arsch Gottes (*le cul de Dieu*, vgl. DEDIEU: Les disciplines du langage, S. 245) oder Schwüre wie *fistola abbia Deo e S. Maria* (DORINI: Il diritto penale, S. 130).

physischen Eskalation tendieren konnten. Daß der jenseitige Kontrahent in diesen Konflikten körperlich nicht anwesend sein konnte, war prinzipiell kein Hindernis. Gewalt konnte zumindest angedroht oder gestisch angedeutet werden. Noch eine gemäßigte Form liegt offenbar im Fall des Bamberger Fleischhauers Fritz Hirn vor, der 1415 zeitweise aus der Stadt verbannt wurde *von der großen swur wegen als er got gescholten und die fladen von seins spils wegen in den dreck unter sein fuße getreten hat*.¹⁸ Der Eintrag ist nicht ganz verständlich, aber scheinbar machte Hirn doch eine verächtliche Geste des Zertretens, die von den Umstehenden als auf Gott bezogen verstanden wurde. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts wurde in Zürich ein gewisser Kilchmatter wegen blasphemischer Äußerungen zu 10 Mark Buße verurteilt, nachdem vier Männer seine Lästerungen bezeugt hatten. Nach dem Bericht des einen hatte er geschworen: *Gotz vist* (Faust), *got du bist nit biderb, hette ich dich, ich trete dir uf den buch*. Ein anderer sagte aus, *Dz er swuor, got wer nit got; hette er inn bie nidan, er gesinte inn, dz inn dz vallend uebel an gienge*.¹⁹ Sehr plastisch wird in diesem Fall das ineinander verwobene Geflecht von Schwüren (bei Gottes Faust), Flüche gegen den Schöpfer und der Androhung physischer Gewalt sichtbar. Ein derart ritualisiertes Verhalten verfolgte den Zweck, den Gegner als ohnmächtig und schwach zu schmähen und umgekehrt die eigene Person als übermächtig und omnipotent zu stilisieren.

Noch weiter gingen drei Gotteslästerer in Straßburg im Jahr 1359. Die drei Männer, darunter ein Schüler, kreierte sich ihr göttliches Gegenüber gleichsam selber. Mit ihren Waffen hieben sie z.B. auf einen Sessel ein, so hält das 'Heimliche Buch' der Stadt fest, und sprachen dabei, *es wer got, sie wolent ime ein bein abebouwen*. Weiter hatten sie Würfeln die Augen ausgestochen und dabei gerufen, *es were got, sie wolent ime sin ougen usstechen*. Während sich die meisten Gotteslästerer damit begnügten, dem Schöpfer Gliedmaßen beizulegen, drohten andere damit, diese Glieder abzuhaue. Einer der Männer mit Namen Cuentzelin soll sogar soweit gegangen sein, *daz er ein messer uf gegen den himel wuerffe und sprach: er wolte es in got werffen*.²⁰ Diese direkte Messerattacke auf den Schöpfer hatte ihr Vorbild in einem vielzitierten und immer wieder neu berichteten Blaspheemieexempel. Die dort beschworene postwendende Strafe aus dem Jenseits scheint allerdings im Fall Cuentzelins ihre abschreckende Wirkung verfehlt zu haben, will man nicht den Quellenwert der Notiz in Frage stellen und sie zu einem Gerücht erklären, das eben durch das Predigtmärlein genährt worden sei.

Von der Schaffung von Stellvertreter-Objekten war es dann nurmehr ein Schritt bis zum Angriff auf vorhandene Repräsentationen Gottes und seiner Heiligen. Hier liegt die Ursache dafür, daß Aggressionen auf und Verletzungen von Bildern als blasphemische Straftat sanktioniert wurden, ob es dabei um das Bewerfen eines Kruzifixes mit einem Schneeball ging (wie in Bischofszell 1571) oder ob das Marterbild des Herren beschossen und mit Messern beworfen wurde (wie in Nürnberg 1436).²¹ Bilder boten ein präzises Ziel für gezielte Angriffe auf den Schöpfer oder seine Helfer, wenn man sich von ihnen im Stich gelassen oder ungerecht behandelt fühlte. So mag es 1391 Heintzmann Endigers Knecht gegangen sein, der ein Christophorusbild *frevenlich und übellich sluog*.²² Insbesondere Maria, im späten Mittelalter von Menschen unterschiedlichsten Standes und

¹⁸ Bamberger Echtbuch, S. 15.

¹⁹ BURGHARTZ: Leib, Ehre und Gut, S. 136 u. 269 Anm. 75.

²⁰ Chroniken Straßburg, S. 1021f.

²¹ ZEHNDER: Volkskundliches, S. 399; MÜLLNER: Annalen, S. 321.- Vielleicht spielte in diesen Fällen das 'Freischütz'-Motiv eine Rolle, vgl. STEHLIN: Freischütz.

²² StaatsA BS Ratsbücher A 3, fol. 3.

verschiedenster Herkunft um Hilfe angerufen, wurde in Gestalt ihrer Bilder und Statuen schnell angegriffen, wenn sie nicht die gewünschte Hilfe geleistet hatte.²³ Wie sehr Bilder als Kommunikationspartner figurieren konnten, illustriert ein Gerücht, das die Salasteinin 1400 in Zürich über ihren Nachbarn Merklin Fry verbreitete: Er würde nachts in seiner Stube das Bild unserer lieben Frau mit üblen Worten mißhandeln (sic!) und sprechen *si muest im helfen, als er geloibe nut an si*.²⁴

Auch der Herrgott selbst wurde nicht selten zum Objekt von physischer Gewalt. Eine bekannte Geschichte aus Konstanz handelt von einem Knaben namens Schappeler, der mit einer Gruppe beim Holzsammeln auf ein Wegkreuz trifft und dort Rast macht; er *graif dem crucifix an sin naß und sprach: "herr gott, lauß dich schnützen, so küß ich dich dester germer"*. Die anderen Knaben liefen nach Hause und erzählten die Geschichte. Die Mutter des Knaben erschrak, rief Gott und Maria um Verzeihung an und *verbieß siben vart gen Ainsidlen*, worauf der Knabe straflos davonkam. Allerdings dauerte es nicht lange, und er wurde abermals als Messerzucker und Gotteslästerer (*hat gesworn bi box muter und der futter darinnen*) festgenommen; diesmal wurde ihm die Zunge herausgeschnitten, und er mußte der Stadt verschwören.²⁵ Von einer gewissen Planung (und damit von ihrem vorsätzlichen Charakter) zeugt die Handlung jenes Gesellen in Basel 1421, der zunächst ein Bild des Herren auf ein Papier malte, dies dann an die Wand nagelte und mit einer Axt darauf einschlug.²⁶

Noch reflektierter erscheint die Aktion gegen ein heiliges Bild aus dem Jahr 1480. Im Zuge des - schließlich glücklich gescheiterten - Hexenprozesses, den Heinrich Institoris 1485 in Innsbruck zu initiieren versuchte, berichteten einige Zeugen von einem fünf Jahre zurückliegenden Vorfall. Drei Frauen, nämlich die getaufte Jüdin Ennel Notterin, Ennli Heintz, die Frau eines Sattelknechtes, und eine gewisse Appollonia hätten damals *ein marterbild Unsers Heren gegaiselt und darzw vil lesterlicher wort gesprochen wider got*. Das wollen einige Zeugen von der inzwischen verstorbenen Appollonia erfahren haben. Eine weitere Zeugin präzisiert: *Item die Barbel Caspar Smidin, in deren haus es gescheen ist, spricht, daz die Ennle gaiselt daz bild, aber die getauffte iüdin die ret ybel auch van Unser Lieben Frauen, "Daz dir werd also we in deinem sin, als der Marien wart in irer krin²⁷ do sy Jesum gebar"*.²⁸

Die knapp gehaltenen Zeugenaussagen geben nur einen sehr unvollkommenen Einblick in einen komplexen Geschehenszusammenhang. Schon die Überlieferungslage ist prekär, denn es ist sehr fraglich, ob wir den Aussagen wirklich trauen dürfen. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß es sich dabei um interessen- oder vorurteilsgeleitete feindliche Denunziationen handelte. Daß die

²³ In Venedig drang 1364 Giovanni Marino in vierzehn Kirchen ein, um Bilder der heiligen Jungfrau zu schlagen und ihnen das Gesicht zu zerschmettern. 1395 schlug ein Vagabund aus Lubliana, der sich von Maria irregeleitet oder zugrundegerichtet fühlte, einer Madonnenstatue mit einem Knochen auf den Kopf, nachdem er sie mit dem Messer nicht erreichen konnte (CROUZET-PAVAN: Violence, S. 931f.).

²⁴ Staatsarchiv Zürich B VI, Bd. 197, fol. 42 (ich verdanke diesen Beleg Susanne Pohl). Das Ratsgericht schenkte dem Gerücht keinen Glauben, die Salasteinin mußte dem Gericht drei Mark bezahlen, dem Kläger eine Mark als Buße, zudem das Gerücht öffentlich im Münster zurücknehmen ("entreden").- Für weitere Attacken auf Marienbilder vgl. SCHREINER: Maria, S. 284ff., MARCHAL: "Die Metz zuo Neisidlen", S. 310ff.; SCHNITZLER: Ikonoklasmus (vgl. Register unter Maria für jüdische und reformatorische Marienfrevle).

²⁵ Chroniken der Stadt Konstanz, S. 91f. und S. 381f.

²⁶ StaatsA BS Ratsbücher A 3, fol. 91.

²⁷ Krin = Kerbe, Ritze [DIENST], bzw. Vulva [AMMANN].

²⁸ AMMANN: Der Innsbrucker Hexenprocess, S. 13; DIENST: Lebensbewältigung durch Magie, S. 97.

kleine Gruppe unter Führung einer getauften Jüdin stand, paßt derart gut zu ihrer Tat, mit der sie Teile der Passion (für die das jüdische Volk von christlicher Seite kollektiv haftbar gemacht wurde) gleichsam affirmativ nachvollzog, daß es schon wieder verdächtig anmuten muß. Nimmt man den Bericht zum Aussagewert, dann handelt es sich bei der Handlung der drei Frauen jedenfalls um keine 'klassische' Hexentat. Selbst der Hexenhammer, in dem Institoris seine negativen Tiroler Erfahrungen verarbeitete und wo auch diese Geschichte ihren Reflex fand, tut sich schwer, eine mögliche magische Qualität dieser Handlung zu insinuieren.²⁹ Sein Widersacher, Bischof Georg Golser, spricht in Anspielung auf die Geschichte explizit von 'Unehre und Lästerung Gottes'.³⁰ Folgt man den Zeugenaussagen, dann wirft lediglich der Ausspruch der Ennel Notterin ein Licht auf mögliche Motivationen. Die Schmerzen, die man Jesus zufügen wollte, sollten demnach die Geburtsschmerzen Mariens versinnbildlichen und verweisen so vielleicht auf eine allgemeine, anthropologische Tatsache.³¹ Da allerdings, wie unten darzustellen sein wird, nach der überwiegenden Meinung mittelalterlicher Theologen Maria überhaupt keine Geburtsschmerzen auszustehen hatte ('virginitas in partu'), handelte es sich vielleicht bei der Aktion der Frauen um eine doppelte Lästerung Jesu und seiner Mutter.³²

4.3.2. Adressaten: Gott, Maria und die Anderen

Mit den Bildern ist die Darstellung bereits bei einem möglichen 'Angriffsobjekt' der Blasphemiker angekommen. Schon früher beschäftigten uns gelegentlich die möglichen Adressaten der Gotteslästerer. Diese sollen nun systematischer gemustert werden, um auch von dieser Seite die Motive der Lästerer und die Bedeutungen ihrer Worte bzw. Taten besser erkennen zu können. Dabei reicht es für manche Tatbestände aus, an bereits erörterte Phänomene zu erinnern. Beginnen wir mit dem Schöpfer selbst: Er wurde nach Auskunft der Theologen wie der Kriminalquellen oft von unglücklichen Spielern attackiert, die sich für mangelnde Unterstützung aus dem 'Jenseits' rächen wollten. Diese Spieler stehen damit gleichsam stellvertretend für die Blasphemien von Enttäuschten, Kranken und Verzweifelten. Einige Beispiele für durchaus tatkräftige Angriffe auf Gott in eigener Person wurde bereits in diesem Kapitel präsentiert - wobei 'in eigener Person' so zu verstehen ist, daß keinerlei Spezifikationen darüber gemacht wurden, welche der drei göttlichen Personen beleidigt werden

²⁹ Malleus Maleficarum, pars II, quaest. I, cap. 12, S. 136C: *Sunt et que imaginem crucifixi flagellis et cultris impingendo ob maleficia perpetranda cum turpissimis verbis contra gloriosissime virginis marie puritatem et nostri saluatoris ex eius intemerato vtero natiuitatem debonestauerunt.* Der Verfasser beruft sich dabei explizit auf die schriftlich aufgezeichneten Protokolle, wo die Untaten einer getauften Jüdin, die andere junge Frauen verleitet hätte, niedergelegt seien. Eine der Verführten, eine gewisse Walburgis, habe auf dem Totenbett gestanden, Leib und Seele dem Teufel übergeben zu haben.

³⁰ In einem Brief an den Erzherzog Sigismund vom 21. September 1485, wo er forderte, daß *die grössern sach als die uner und lestrung gottes mit gayseln und nadeln stechen der gepildnuss* oder die Zauberei, die ans Leben gehe, streng gestraft werden müßten (AMMANN: Der Innsbrucker Hexenprocess, S. 80f.).

³¹ Vgl die Interpretation von Heide DIENST (Lebensbewältigung durch Magie, S. 104f.): "Mit diesem Fluch, der die heiligen Personen, die Mutter-Braut Maria und den Sohn-Bräutigam Christus, den Erdenmenschen mit ihren Scherzen und Kümmernissen gleichstellt bzw. den Wunsch erkennen läßt, auch diese Geheiligten und Gesalbten mögen einmal die gleichen Schmerzen wie die Irdischen erfahren, wurde kein Schadenzauber bewirkt, er stellte einen Frevel an sich dar. Das Objekt des 'Zaubers' war Christus, der Schmerzens-Mann. Es scheint denkbar, daß die an der magischen Geißelung beteiligten Frauen ihre Wut an dem Mann an sich demonstrierten, der die Ursache für ihre Geburtsschmerzen darstellte, ihre Wut an dem Frau-Sein an sich."

³² Klarer unterrichtet sind wir über die Motivation von Hans Wildauer aus dem Hochstift Bamberg, der 1713 angesichts des anhaltenden Regenwetters und des nassen Heues gesagt haben soll, *wann er kott hätte, so wolte er ihn gleich nie sein frau beitschen* (KAPPL: Die Not der kleinen Leute, S. 372).

sollten. Relativ selten wurde der Heilige Geist besonders herausgehoben, wie es bei dem oben zitierten Beispiel des Schneidergesellen Mathy Spöge der Fall war; ausschlaggebend erscheint hier das Datum, der Vorabend des Pfingstfestes.³³

Mit Sicherheit die am häufigsten blasphemierte Gestalt der Trinität aber war der Gottessohn Jesus. Ein großer Teil aller lästerlichen Schwüre und Flüche bezog sich auf seine Glieder oder Wunden und wurde so, wenn auch von den Urhebern in der Mehrzahl nicht als direkt gegen ihn gerichtet verstanden, als Profanierung und Lästerung des Heilandes angesehen. Darüber hinaus kam es aber auch zu direkteren Angriffen auf die Person Jesu. Damit sind nicht unbedingt antitrinitarische Auffassungen wie die des Michael Servet gemeint, die zwar von den großen Konfessionen übereinstimmend als Blasphemien gegen den Gottes- und Menschensohn verstanden wurden, die aber von der Intention der Urheber her gesehen keine Herabwürdigung Jesu zum Ziel hatten.³⁴ Das war jedoch nicht immer der Fall. Gregor IX. hatte seinem als Gotteslästerer gebrandmarkten Widersacher Kaiser Friedrich II. den Ausspruch zugeschrieben, die Welt sei von den drei Betrügern Jesus Christus, Moses und Mohammed, hintergangen worden; von ihnen seien zwei in Ehren, Jesus aber am Kreuze gestorben. Friedrich habe sich auch erdreistet und behauptet, alle seien Narren, die glaubten, daß Gott, der die Natur und alles erschaffen hat, von einer Jungfrau habe geboren werden können.³⁵ Die Rede von den 'drei Betrügern' wurde im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit zu einem regelrechten Leitfossil der Blasphemie, dessen Verbreitung den verschiedensten unkonventionellen Köpfen zugeschrieben wurde; trotz zahlreicher anderslautender Nachrichten sind Schriften wie 'De tribus imposteribus' bzw. der 'Traité des trois imposteurs' wohl Früchte des späten 17. Jahrhunderts.³⁶ In einer erbaulicheren Fassung und seiner politischen Konnotationen entkleidet, konnte es als Exempel für die prompte Bestrafung von Gotteslästerern benutzt werden.³⁷ Es mag sein, daß auch jener 1569 in Straßburg gerichtete Georg Koch, der Jesus als Schelm und Dieb bezeichnet hatte, diese Tradition kannte.³⁸

Die Pastoraltheologen, die mit der Definition der Blasphemie beschäftigt waren, hatten keinen Zweifel daran aufkommen lassen, daß es sich bei der Lästerung Marias und der Heiligen um eine - zumindest mittelbare - Gotteslästerung handelte. Entsprechend nannten die spätmittelalterlichen Rechtstexte fast durchgängig die Lästerungen gegen Gott mit denen gegen

³³ Geistesverwirrtheit scheint bei jenem Bürger aus gutem Haus ausschlaggebend gewesen zu sein, der 1570 in Göttingen verhaftet, schnell aber in die Obhut seiner Familie entlassen worden war, weil er geäußert hatte, *er hette geboret predigen den heiligen Geist, wehre ein vorrehter des deubells* (LUBECUS: Göttinger Annalen, S. 435).

³⁴ Servet letzter Ausruf auf dem Scheiterhaufen in Genf lautete angeblich: "O Jesus, Sohn des ewigen Gottes, erbarme dich meiner!" (BAINTON: Michael Servet, S. 138).

³⁵ *...quod iste rex pestilentie a tribus barattatoribus, ut eius verbis utamur, scilicet Christo Iesu, Moyse et machometo, totum mundum fuisset deceptum, et duobus eorum in gloria mortuis, ipsum Iesum in ligno suspensum manifeste proponens, insuper dilucida voce affirmare vel potius mentiri presumpsit, quod omnes, illi sunt fatui, qui credunt nasci de virgine Deum, qui creavit naturam et omnia, potuisse* (Politische Propaganda, Nr. 10, S. 41).

³⁶ Vgl. die Recherchen von BERRIOT: Athéisme, S. 305-590, hier S. 316ff. zu Friedrich II. und die Einleitung des Herausgebers Winfried SCHRÖDER zu: Traktat über die drei Betrüger, S. XIIIff.

³⁷ *Einer sprach auf einmal zu erbern Leuten, es weren drei Man gewesen, dy die gantz Welt betrogen hetten mit iren Worten und Predigen: Moyses die Juden, Machmet die Heiden, und Christus die Cristen. Sobald er das geret, da erschluog in der Dunnerklapff, und der Blütz verbrent in. Darumb nit red verwegenlich! Es wuert von Got nit alzeit nachgelassen* (PAULI: Schimpf und Ernst, Bd. 1, Nr. 458, S. 269; vgl. auch Bd. 2, S. 363 für weitere Rezeptionszeugnisse).

³⁸ In Middlesex/England wurde 1671 ein gewisser John Baptista Damascene angeklagt *for uttering certain false, impious, blasphemous and heretical Italian words, meaning 'Jesus Christ, Moyses and Mahomet were three greate rogues'* (NOKES: Blasphemy, S. 46).

Maria und die Heiligen in einem Atemzug. Dabei mußte diese mittelbare Lästerung Gottes nicht weniger gewichtig erscheinen als die direkte, wie die Beispielgeschichten der Prediger nahelegen. Im Gegenteil, der Angriff auf die Ehre der Gottesmutter hatte sogar besonders harte Sanktionen zur Folge. Ein Krämer, so berichtet Stefan von Bourbon, der zur Vermehrung seines Gewinns (*ad augendum lucra*) lästerlich bei den Gliedern Christi und anderer Heiliger schwört, geht zunächst straflos aus. Als er aber beginnt, bei den Brüsten Mariens (*per mamillas beate Virginis*) zu lästern, stirbt er mit gräßlich herausgestreckter Zunge. In einer anderen Version der Geschichte - hier ist es ein Würfelspieler, der Gott wegen seiner Verluste schmäht - begründet die göttliche Stimme die prompte Strafe mit Mariens besonderer Schutzwürdigkeit: *Du heffst my vele schimpes geboden, dat hebbe ik duldichliken vordragen. Nu genoget dij dar nicht an, du en volt ock myner leuen moder schymp beden, des en mach ik nicht vordragen.*³⁹ Auch andere Lästere Mariens werden gestraft, während ihre Unterstützer den gerechten Lohn erfahren wie jener einäugige Ritter, der einen unverschämten jüdischen Marienschmäher ohrfeigt und dafür sein Augenlicht gänzlich zurückerhält.⁴⁰ Ein Lästere Gottes und Anrufer des Teufels wird nur deswegen gerettet, weil er die Zumutung des Teufels nicht übers Herz brachte, neben Christus und den Heiligen auch der Gottesmutter abzusagen.⁴¹

Gott selbst schien also besonders sensibel auf die Lästerung seiner Mutter zu reagieren - kein Wunder, daß die Kriminalquellen in diesem Punkt noch diskreter als in anderen Fällen sind und den Wortlaut der Schmähungen gegen Maria meist verschweigen.⁴² Zweifellos ging es in den zahlreichen Lästerreden gegen die Gottesmutter - ebenso wie bei den dargestellten physischen Attacken auf ihre Bilder - zentral um ihre sexuelle Integrität. Wie ihren Sohn konnte man auch die Jungfrau durch das Schwören bei den 'heimlichen Gliedern' besonders in ihrer Ehre treffen.⁴³ Schon im späten Mittelalter waren Jungfrauengeburt und Gottesmutterchaft Anlaß für heftige Kontroversen und rüde Reden gewesen.⁴⁴ Das eher leise und hintergründige 'Murmeln' der Kritik schwoll dann im 16. Jahrhundert zu einem lauter werdenden Chor an.⁴⁵

³⁹ Der große Seelentrost, S. 43f.; ähnlich Recull Nr. 98, S. 95f. u. Alphabet of Tales, Nr. 118, S. 83f.; GEFFCKEN: Bildercatechismus, S. 61; vgl. TUBACH: Index Exemplorum Nr. 2240. Stephan von Bourbon: Anecdotes Historiques, Nr. 131, S. 112; vgl. TUBACH: Index Exemplorum Nr. 773.- Bei Herolt: Promptuarium exemplorum, de B, 3-7, steht bei fünf von sieben ausformulierten Blaspheemieexemplen Maria im Mittelpunkt.

⁴⁰ Erzählungen des Mittelalters, Nr. 62, S. 73f. u. 281f.; vgl. TUBACH: Index Exemplorum Nr. 675.- Vgl. für weitere Marienexempel Stephan von Bourbon: Anecdotes Historiques, Nr. 392, S. 343; CHIFFOLEAU: Les justices du pape, S. 204f.- Einen besonderen Ehrenplatz erlangten die Geschichten über die Bestrafung von Marienlästernern natürlich in der frühneuzeitlichen katholischen Exempelliteratur, vgl. z.B. die Beispiele bei VOLLMER: Die Exempel, S. 34.

⁴¹ Jacques de Vitry: Exempla, Nr. 296, S. 124f.; vgl. TUBACH: Index Exemplorum, Nr. 5133 mit vielen Varianten.

⁴² Beispiele bei HERZOG: Rothenburg ob der Tauber, S. 11; ZEHNDER: Volkskundliches, S. 399; MOSER-NEF: St. Gallen, S. 385. Auch GAUVARD: "De Grace especial", S. 811 Anm. 86 für jenen Schildknappen in Paris, der 1406 beim Spielen Worte über die Jungfrau von sich gegeben hatte, *qui ne sont a reciter*.

⁴³ Ein seltenes Beispiel von Offenheit: In Konstanz wurde 1458 Hans Hess mit der Zunge an den Pranger genagelt, *von des wege das er ... Box mutter jud loch geschworen* (Stadtarchiv Konstanz B I 8, S. 221).

⁴⁴ Auch der südfranzösische Ketzler Ramund de Area gestand freimütig, er habe früher nicht geglaubt, daß Maria Christus als Jungfrau geboren habe, sondern daß sie ihn mit Josef gezeugt hatte. Dieser Meinung hatte er im Gespräch mit obszönen Gesten und Worten Ausdruck verliehen (Le Registre d'Inquisition II, S. 132). Zum Christus- und Marienbild der Katharer vgl. BORST: Katharer, S. 123ff. Vor den Katharern hatten schon andere Ketzler (z.B. FICHTENAU: Ketzler von Orléans 1022, S. 425f.) das Dogma der Jungfrauengeburt verworfen.

⁴⁵ Vgl. SCHREINER: Maria, S. 283f.- 1518 kam in Freiburg i.Br. ein Handwerksgehilfe in Haft, weil er trotz 'väterlicher Vermahnung' vor dem versammelten Rat religiöse Disputationen fortgesetzt und *in der kilch wider den lestmeister der Barfüessen*, welcher von der Jungfräulichkeit der Muttergottes predigte, *gemurmelt* hatte (ASMUS: Urfehdedwesen zu Freiburg i.B., S. 90).- Die Quellen aus späterer Zeit überliefern in größerer Zahl und freimütiger Beispiele für Marienkritik. So äußerte der Schiffskapitän Michel Pohl in Danzig 1700 u.a. die Meinung, Maria sei eine Hure gewesen und habe mehrere Kinder gehabt (MEYE: Das Strafrecht der Stadt Danzig, S. 67f.). Mehrere Schmähreden gegen Maria

Im immer weiter ins reformierte Lager driftenden Basel wie im katholischen Köln hieß es, Maria habe außer Jesus noch andere Kinder gehabt - manche behaupteten sogar, vom Apostel Johannes. So sah sich der Nürnberger Rat 1526 gehalten, in einem Gotteslästerungsmandat zu verbieten, über Maria lästerlich zu reden, als ob sie Jesus nicht als reine Jungfrau geboren hätte. Eine bündige Zusammenfassung der verbotenen Reden gegen *die ewige, reine, uszerwoelte künigin, die gebenedyete junckfrawen Mariam* findet sich ausgerechnet in der Basler Reformationsordnung von 1529; unter Strafe gestellt wird dort die Behauptung, die Mutter Jesu sei ein Weib gleich anderen Weibern hier auf Erden gewesen, sie habe mehr Kinder als Christus gehabt und sie könne vor und nach der Geburt keine ewige Jungfrau geblieben sein.⁴⁶ Daß die Ehre Mariens entschieden verteidigt werden mußte, erschien protestantischen wie katholischen Obrigkeiten im 16. Jahrhundert notwendig, weswegen auch der Abschnitt über die Schmähung Mariens in den Reichsordnungen zwischen den Konfessionen nicht wirklich kontrovers war.

Die Schmähungen gegen die Gottesmutter, die während der gesamten Frühneuzeit nicht verstummt, sondern sich eher noch schriller artikulierten, siedeln im Schnittpunkt theologischer Lehrmeinungen und der alltäglichen Logik von Injurien. Wollte man die Schmähungen theologisch formulieren, dann würde man wohl von der partiellen oder totalen Leugnung der Jungfräulichkeit Mariens sprechen können. Diese Jungfräulichkeit war seit der Patristik fester Bestandteil der kirchlichen Dogmatik, freilich in feiner Abstufung. Schon früh wurde die 'virginitas ante partum' kaum bestritten, während diejenigen 'in partu' und 'post partum', schriftmäßig auf weicherem Untergrund ruhend, sich erst allmählich durchsetzte. Noch Tertullian war der Auffassung gewesen, bei der Geburt ihres ersten Sohnes habe Mariens Schoß sich geöffnet, und sie habe nach der Geburt eine ganz normale Ehe mit weiteren Kindern geführt. Immer mehr setzte sich freilich das Bild einer wundersamen Jungfrauengeburt durch; die bei Mk 6,3 erwähnten 'Brüder und Schwestern' Jesu wurden dementsprechend zu Stiefgeschwistern oder zu entfernteren Verwandten umgedeutet.⁴⁷ Die Reformation hielt an der Hochschätzung Marias als jungfräulicher Gottesgebärerin im Prinzip fest; nur eine eigenständige Verehrung der Jungfrau, ob als 'Himmelskönigin' oder jenseitige Fürbitterin, lehnten die Protestanten mehr und mehr ab; auch im Marienlob sollte allein Gott die Ehre gegeben werden.⁴⁸

Allein eine solche Position, entschieden formuliert, konnte von gegnerischer Seite schon als Gotteslästerung verstanden werden. Als dem gefangenen Täufer Michael Sattler 1527 unter anderen Anklageartikeln vorgehalten wird, er habe die Mutter Gottes und die Heiligen geschmäht, weist er diesen Vorwurf apodiktisch von sich. "Wir haben die Mutter Gottes und die Heiligen nicht geschmäht. Vielmehr ist die Mutter Christi zu preisen ob allen Weibern. Denn ihr ist die Gnade geschehen, daß sie den Heiland aller Welt geboren hat. Daß sie aber der Mittler und eine Fürsprecherin ist, davon weiß die Schrift nichts."⁴⁹ Die 'virginitas' Mariens scheint hier also

sind aus dem Hochstift Bamberg überliefert. Hans Limmer sagte dort 1701, sie *wär eine Sünderin und Graserin gleich andern sündigen Menschen*. Und der vielleicht geistesverwirrte Johann Baptist Rettig bezeichnete 1762 die Muttergottes als Hure und Jesus als Hurenkind (KAPPL: Not der kleinen Leute, S. 370ff.).

⁴⁶ StaatsAN Mandate A, Nr. 12, Bl.18; Aktensammlung Basler Reformation Bd. 3, Nr. 473, S. 402f.

⁴⁷ Vgl. SCHREINER: Maria, S. 63ff.; ferner im Marienlexikon die Art. 'Brüder und Schwestern Jesu', in: Bd. 1, S. 594f. (B. SCHWANK) u. 'Jungfräulichkeit', in: Bd. 3, S. 465-481 (A. ZIEGENAUS).

⁴⁸ Vgl. ebd. Art. 'Jungfrauengeburt'. S. 476f.; Art. 'Protestantismus', in: ebd. Bd. 5, S. 336-342 (H. PETRI).

⁴⁹ Der linke Flügel, S. 74. Vgl. SCHRAEPLER: Die rechtliche Behandlung der Täufer, S. 38ff.- Ähnliche Positionen hatten schon die Waldenser vertreten, wie die farbigen und nuancierten Aussagen der Brandenburgischen Waldenser

nicht zur Disposition zu stehen. Allerdings gehen die meisten der inkriminierten Gotteslästerungen über eine solche Position deutlich hinaus. Daß viele Menschen von den leiblichen Brüdern und Schwestern Jesu sprachen, deutet auf Durchschlagen des *sola scriptura* - Prinzips auch dort hin, wo protestantische Theologen die Dinge anders sahen. Vielleicht sahen sie durchaus die Gefahr, daß das Jungfräulichkeitsdogma, einmal relativiert, grundsätzlich in Frage gestellt zu werden drohte. Denn wenn die 'virginitas in partu', erst recht diejenige 'post partum' kein Essential des christlichen Glaubens darstellte, so mußten Zweifel an der Jungfräulichkeit vor der Geburt zugleich Zweifel an der göttlichen Qualität Jesu wecken und so einen Grundpfeiler des christlichen Glaubens ins Wanken bringen. Kein Wunder, daß auch protestantische Verordnungen wie die Basler hier einen Riegel verschieben wollten.

Wieweit hinter den Blasphemien gegen Maria tatsächlich fundamentale Zweifel steckten, ist generell kaum auszumachen. In Einzelfällen wie dem des Kölner Thonies verbirgt sich tatsächlich hinter dem Angriff auf die jungfräuliche Geburt eine radikale Religionskritik. Er hatte ja nicht nur geäußert, Jesus sei 'daraus gekommen, wo andere Leute auch rauskommen', sondern er hatte auch Josef als den Vater Jesu' bezeichnet. In anderen Fällen wie denen des Täufers Sattler versteckte sich hinter den als Blasphemien wahrgenommenen Reden gegen Maria dagegen frommer protestantischer Eifer. Viele andere Schmähreden wiederum dürfen wir uns weniger theologisch reflektiert vorstellen; sie speisten sich wohl eher aus einer Alltagslogik der Beleidigung. 'Jungfräulichkeit' und Reinheit waren nach den Regeln dieser Alltagslogik ein zentraler Bestandteil der weiblichen Ehre. Umgekehrt formuliert: Injurien gegen eine Frau waren in der überwiegenden Zahl der Fälle zugleich ein Angriff auf ihre sexuelle Integrität, indem ihr z.B. unzüchtiges Verhalten zugeschrieben wurde (zentrales Schimpfwort: "Hure").⁵⁰ Die Jungfräulichkeit Mariens stellte so nicht nur eine theologische Achillesverse der christlichen Religion dar, sondern war zugleich nach den üblichen Kommunikationsregeln ein trefflicher Ansatzpunkt zur Profanierung des Religiösen. Überdies traf man direkt oder indirekt mit Reden gegen die Gottesmutter auch ihren Sohn, auch wenn dieser nicht so rüde wie von Merckli in Basel zum Inzest mit seiner Mutter aufgefordert wurde. Nicht nur in ihrer Verehrung, sondern auch in der Schmähung erhebt sich die Gottesmutter damit zu einer höchst vielgestaltigen, "protheusartigen Figur"⁵¹.

Bei der Betrachtung der Blasphemien gegen Heilige⁵², normativ immer mit der gegen Gott und Maria in einem Atemzug genannt, vervielfältigen sich die möglichen Quellen und Motive derart, daß hier unmöglich ein auch nur näherungsweise Einblick gegeben werden kann. Strafwunder der heiliger Männer und Frauen gegen Schmähredner waren seit dem Frühmittelalter oft Bestandteil der Heiligenviten und wurden später auch in Mirakelbücher und Kanonisationsakten aufgenommen, wenn sie insgesamt gegenüber den 'positiven' Mirakeln etwas zurückgetreten sein mögen.⁵³ Die prompte Bestrafung der Unglücklichen, die es gewagt hatten, Zweifel oder Spott

am Ende des 14. Jahrhunderts gut erkennen lassen (vgl. die von KURZE edierten Quellen zur Ketzergeschichte; erschlossen sind die einschlägigen Stellen aber immer noch am besten über WATTENBACH: *Inquisition*, S. 54ff.).

⁵⁰ Vgl. die zahlreichen Einzelbelege in den Beiträgen des Sammelbandes 'Verletzte Ehre' sowie die Verweise auf weitere einschlägige Literatur in der Einleitung, S. 12 Anm. 32.

⁵¹ SIGNORI: *Maria in der Welt*, S. 273.

⁵² Vgl. allgemein vor allem VAUCHEZ: *La Sainteté*; ANGENENDT: *Heilige und Reliquien*; immer noch nützlich BEISSEL: *Die Verehrung der Heiligen*.

⁵³ "Cette catégorie de miracles subsiste jusqu'à la fin du Moyen Age, mais devient numériquement insignifiante" (VAUCHEZ: *La Sainteté*, S. 554 Anm. 97; vgl. die Tabelle ebd. S. 547). In den Kanonisationsakten der hl. Brigitta am

über den oder die jeweilige Heilige(n) zu äußern, diente zur Demonstration von deren bzw. dessen 'virtus' und damit der Heiligkeit. Ein Lästere der Heiligen Brigitta (*vir quidam blasphemans dominam Brigidam*) z.B. büßte seine Worte mit einem gebrochenen Schienbein.⁵⁴ Schlimmer noch erging es nach dem Bericht des 'Großen Seelentrostes', jener vielleicht von einem Dominikaner kompilierten niederdeutschen Exempelsammlung aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, denjenigen, die die Stifter der Bettelorden lästerten. Ein Ritter, der das Gedächtnis des gerade heiliggesprochenen Franziskus beschimpfte und dessen Wirkkraft beim Würfelspiel herausforderte, bezahlte das mit seinem Leben. Eine Sonntagsschänderin und Schmähdrednerin gegen Dominikus kommt etwas glimpflicher davon; die zur Strafe geschickten Würmer in den Augen werden durch Reue und Besserungsgelöbnis geheilt.⁵⁵

Aus nächster Nähe hatte 1340 der Mindener Dominikaner Heinrich von Herford die Translation der Petrusreliquien in Mailand erlebt, wo gerade das Generalkapitel seines Ordens tagte. In diesem Zusammenhang kann er von zahlreichen wundersamen Krankenheilungen berichten, aber auch von einem Strafwunder. Ein Knappe aus Monza redete ungehörig über die Translation und über die Wunder; beides, so meinte er, sei nichts anderes als Volksverdummung (*populi delusionem*). Von quälenden Dämonen befallen, muß er öffentlich Reue über *blasphemie sue contra sanctum dei* bezeugen und wird geheilt. Direkt im Anschluß an diesen Bericht weiß Heinrich noch über zwei hochrangige Kleriker aus Minden zu berichten, daß sie ebenfalls den heiligen Petrus gelästert hatten und prompt durch göttliche Strafen (Wahnsinn bzw. Lepra) gezüchtigt worden waren.⁵⁶

Möglich, daß einige Schmähdredner tatsächlich Zweifel und Unglauben ausdrückten, wenn sie konkrete Heilige schmähten.⁵⁷ Vor allem aber brach sich in ihren rüden Reden wohl Enttäuschung über mangelnde Unterstützung durch einen der Angerufenen jenseitigen Helfer Bahn.⁵⁸ Eine solche Enttäuschung mag auch bei vielen der vor weltlichen Gerichten verurteilten Gotteslästern die entscheidende Rolle gespielt haben.⁵⁹ Fundamental war die Attacke eines Mannes, der 1456 dafür im Rhein bei Speyer hingerichtet wurde, weil er alle Heiligen im Himmel

Ende des 14. Jahrhunderts finden sich z.B. 11 (7,6%) Strafmirakel unter den insgesamt 144 Wundern (KRÖTZEL: "Crudeliter afflicta", S. 126).- Vor allem für das Frühmittelalter Beispiele bei GURJEWITSCH: Mittelalterliche Volkskultur, S. 64.

⁵⁴ Für das jedoch - theologisch korrekt - nicht die Heilige, sondern Gott persönlich verantwortlich war (KRÖTZEL: "Crudeliter afflicta", S. 127 mit Anm. 22).

⁵⁵ Der Große Seelentrost, II, 12 bzw. 15, S. 43f. (TUBACH: Index Exemplorum, Nr. 2186 u. 1946). Für andere Strafwunder von Heiligen vgl. z.B. Caesarius von Heisterbach: Wundergeschichten, Nr. 145 S. 121, PAULI: Schimpf und Ernst, Nr. 456f., S. 268f. oder VOLLMER: Exempel, S. 33.

⁵⁶ Heinrich von Herford: Liber de rebus memorabilioribus, S. 265: *Item in Minda canonicus quidam et abbas unus ordinis Benedicti sanctum Dei beatum Petrum martirem blasphemans, canonicus quidem freneticus, abbas leprosus facti sunt, penas vesanie sue, justitia Dei max eos puniente, sic recipientes*. Vgl. zum Autor und Kontext SCHUMANN: Wundergeschichten, S. 91f.

⁵⁷ So GOODICH: Miracles, mit weiteren Beispielen S. 24f. u. 28ff.

⁵⁸ Auch dieses Motiv ist vor allem für das Frühmittelalter erforscht, vgl. z.B. ANGENENDT: Heilige und Reliquien, S. 212f. Bekannt ist etwa die 1274 vom 2. Konzil von Lyon verbotene Sitte der Demütigung untauglicher oder unwilliger Heiliger (GEARY: L'humiliation des saints; schon BEISSEL: Die Verehrung der Heiligen, S. 10f.), die gleichwohl in mancherlei Form noch bis in die Neuzeit fortlebte: Das bayrische Hexenmandat von 1611/2 kritisierte den Brauch, bei Handwerkerumzügen die mitgeführten Heiligenfiguren bei schlechtem Wetter ins Wasser zu werfen bzw. Bürgen für die Heiligen zu bestimmen, um diese zur Intervention für gutes Wetter zu erpressen, wodurch *die lieben Heiligen Gottes . höchlich geuehrt werden* (BEHRINGER: Mit dem Feuer, S. 181).

⁵⁹ Wiederum wissen wir hier oft nur, daß und nicht wie die Heiligen geschmäht wurden, vgl. etwa Schlettstadter Stadtrechte, Nr. 186, S. 625; Vorarlberger Urfehdebriefe, Nr. 91, S. 78 oder Nr. 96, S. 82.

fluchte und speziell den 'hinkenden St. Peter von Mailand' als Hurenwirt vermaledeite.⁶⁰ Auch der Spieler Frenzelin hatte in Schlettstadt 1414 geschworen, Gott solle alle seinen Heiligen das 'fallende Übel' geben (insbesondere Sankt Urban und Sankt Gallus) und Sankt Peter solle ein Schenkel entzwei brechen.⁶¹ An diesen Beispielen wird deutlich, wie sehr in der Gestalt konkreter Heiliger sich der Affekt gegen die jenseitigen Mächte (und damit zugleich auch gegen Gott selbst) austoben konnte. Aber auch diesseitige Feinde konnten mit derartigen Schmähreden aufs Korn genommen werden; vielleicht stand der heilige Himmelspfortner bei Frenzelin stellvertretend für seinen diesseitigen Nachfolger, stellte also die Schmähung des Heiligen zugleich eine des Papstes dar.

Potentiell mehrdeutig präsentieren sich auch Lästerreden gegen körperliche Überreste von Heiligen. Sie konnten einer persönlichen Enttäuschung über die Unwirksamkeit eines Patrons im konkreten Fall entspringen, sich aber auch gegen die Verehrung dieser Reliquien oder sogar von Reliquien überhaupt richten.⁶² Nur ein exemplarischer Fall sei hier angeführt: Als die Mönche des Benediktinerklosters auf der Werderinsel vor Minden gegenüber der Stadt sich 1435 wegen der Hochwassergefahr und der Bedrohung durch Feinde gezwungen sahen, ihren Sitz unter Mitführung der Reliquien in die Stadtmauern zu verlagern, spotteten einige Mindener Bürger, man habe schon genügend Knochen von Toten in der Stadt. Der Bischof habe daraufhin vorausgesagt, Gott würde die Mindener für diese Gotteslästerung strafen - wenig später hätten diese eine Schlacht gegen ihre Feinde verloren.⁶³ Die Äußerungen der Bürger ist vielleicht vor dem Hintergrund der Inkorporation der städtischen Parochie von St. Simeon in das Benediktinerkloster zu verstehen, richtet sich also vielleicht ebenso sehr gegen die Mönche als gegen die Heiligen, die gleichsam das spirituelle Haupt des Klosters darstellen.

Als Blasphemie konnte so schließlich, obwohl dieses Verständnis die Definitionen des pastoraltheologischen Diskurses arg strapazierte und ausweitete, selbst die Schmähung der diesseitigen Repräsentanten Gottes auf Erden, der Geistlichkeit, verstanden werden.⁶⁴ Gerade in diesem Fall gilt natürlich, daß die Kritik an Teufelspfaffen, Mönchshurern und dem päpstlichen Antichristen, so polemisch und fundamental sie auch daherkam, einem "Bedürfnis ursprünglicher Religiosität" entsprang und auf den Abstand zwischen priesterlichem Ideal und klerikaler Lebenswirklichkeit zielte.⁶⁵ 'Antiklerikale' Worte und Taten zielten demzufolge nach dem

⁶⁰ HARSTER: Strafrecht der freien Reichsstadt Speier, S. 236f.

⁶¹ Schlettstadter Stadtrechte, Nr. 219 S. 629.

⁶² SCHREINER: "Discrimen veri ac falsi", hier S. 5; zuletzt allgemein ANGENENDT: Heilige und Reliquien, S. 162ff.

⁶³ *Cum enim universus clerus Mindensis obviam procedentes sollemniter introducerent reliquias sanctorum de insula, aliqui cives non dantes gloriam Deo subsannaverunt et deriserunt dicentes: 'Satis habemus de ossibus mortuorum in civitate nostra.' Quare dominus episcopus Missenensis, pro tunc suffraganeus Mindensis, publice praedicavit, quod Dominus Deus hoc peccatum et blasphemiam hanc impunitam nolit. Unde accidit eodem anno, sequenti die Marci evangelistae, quod Mindenses miserabiliter in proelio prostrati sunt et trecenti ac quadraginta captivi ducti sunt ante faciem inimicorum quasi oves non habentes pastorem* (Bischofschroniken, S. 83f.) Auch der protestantische Chronist Heinrich Piel, der mit Prozession (*groß gescheh*) und Reliquieneinzug (*dote corpora, glüer von den doden beiligen*) selbst nichts Positives mehr verbindet, bewertet die Lästerungen offenbar nicht positiv: *Haben etzliche von den burgeren, des loses gesindes, darauf gespottet, man habe dergleichen knaken hier binnen in den beenheuseren beredes gnuchsamb gewesen und obene not, deren mit solcher pracht einzuholende.* An die göttliche Strafe allerdings glaubt er nicht und hält den Bischofschronisten für einen 'Eselschreiber' (Chronicon Domesticum, S. 82f.).

⁶⁴ Streng genommen müßte ein - auch nur verbaler - Angriff auf die Kleriker eher als 'Sakrileg' (definiert als "la violation ou profanation d'une personne, d'une chose ou d'un lieu affectés au culte de Dieu", NAZ: Sacrilège, Sp. 830; vgl. HINSCHIUS: Kirchenrecht Bd. 5, S. 758ff.) einrangiert werden.

⁶⁵ Vgl. zuletzt GOERTZ: Antiklerikalismus und Reformation, S. 11f. Die aktuelle Diskussion um den spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Antiklerikalismus (eine Kritik an diesem Forschungskonzept liefert SCHREINER in seiner Besprechung des von DYKEMA und OBERMAN herausgegebenen Sammelbandes Anticlericalism)

Selbstverständnis der Sprecher gegen den lästerlichen Wandel von Geistlichen.⁶⁶ Für die Angegriffenen dagegen⁶⁷ bot sich der Rückgriff auf das Blasphemie-Konzept an, um die Kritik zugleich als unzulässigen Angriff auf Gott selber zu denunzieren und damit abzuwehren. Besonders pikant stellt sich die Sache dar, wenn sich die konfessionellen Fronten verkehren: In Basel wurden 1531 die Angriffe des altgläubigen Paul Werchle auf die protestantischen Pfaffen und ihre ‘Huren’ streng als Blasphemie geahndet.⁶⁸

Als die Lästerung eines Priesters könnte auch das folgende Exempel gelesen werden: Zwei Männer verabreden sich, einem übers Feld reitenden Priester das Pferd zu klauen; der eine soll ihn ablenken, indem er sich als Todkranker darniederlegt und stellt, als wolle er beichten und *godes licham* empfangen. Als der Priester herankommt, ist aus der Posse Ernst geworden: der Liegende ist tot. Er glaubt, so kommentiert der Verfasser des Seelentrostes, *dat he vnsen heren mochte gecken, vnde wart suluen gecket*. Die Moral: Man soll Gott und seine Heiligen nicht beschimpfen und bespotten.⁶⁹ Ebenso sehr wie der Sakramentspender erscheint in dieser Geschichte aber das Sakrament selber als Gegenstand der Verspottung. Wenn Jesus Christus in der Hostie tatsächlich leibhaftig gegenwärtig war, dann mußte eine Schmähung gegen den ‘Leib des Herren’ als direkte Gotteslästerung empfunden werden.⁷⁰ Die Sakramentsumtracht bildete denn schon in vorreformatorischer Zeit einen Focus für Frevelworte und Blasphemien.⁷¹ Während man bei diesen Fällen davon ausgehen kann, daß sich hinter den Reden der Blasphemiker kein abweichendes Abendmahlverständnis verbarg, daß es sich also auch intentional um Flüche und Schmähungen gegen Jesus handelte, verschieben sich die Bedeutungen (ebenso wie im Fall der Bilder) im Zuge der Reformation. Lästerungen des Sakramentes, wie wir sie besonders in Basel beobachtet haben, deuten auf die Radikalisierung eines ‘symbolischen’ Abendmahlverständnisses hin. Nicht nur in den Reichsordnungen und in katholischen Gebieten wurde die Schmähung des Sakramentes als Gotteslästerung unter Strafe gestellt, auch Luther hatte gegen die Lästerung des

kann hier nicht aufgegriffen werden. Sie bietet jedenfalls zahlreiche Beispiele für das Gemeinte; anschauliche Beispiele schon bei FAST: Reformation durch Provokation oder bei SCRIBNER: Karneval, S. 117ff. Natürlich lassen sich auch hier weniger eindeutig motivierte Schmähreden finden wie jener Fluch eines Eidgenossen in der Mitte des 15. Jahrhunderts: *O dz got allen kileben und allen den, so kileben je erdacht haben, hundert tusend vallend übel geb!* (MARCHAL: Die “Metz von Neisidlen”, S. 311).

⁶⁶ 1523 wurde in Annaberg ein altgläubiger Priester in Schmähschriften als ungelehrter Mann und verfluchter Gotteslästerer bezeichnet (BLASCHKE: Antiklerikalismus, S. 232). Der Ablaßprediger Tetzl war bereits 1517 in Halle/Saale wegen seiner Behauptung angegriffen worden, er könne mit dem Ablaß selbst denjenigen von der Sünde befreien, der die heilige Jungfrau geschwängert habe (ebd., S. 230).- In den reformatorischen Flugschriften wird die Kritik am Klerus dagegen offenbar nicht mit dem Begriff der Gotteslästerung verknüpft (vgl. RUBLACK: Anticlericalism, bes. S. 468ff.).

⁶⁷ Vgl. HENDRIX: Considering the Clergy’s side.

⁶⁸ Aktensammlung Basler Reformation Bd. 5, Nr. 114, S. 99ff.; Basler Chroniken Bd. 8, S. 112ff.

⁶⁹ Der Große Seelentrost, I, 10 S. 41; vgl. TUBACH: Index Exemplorum Nr. 4817.

⁷⁰ Vgl. den Art. ‘Abendmahl/III’, in: TRE, Bd. 1, S. 59ff. bzw. die Art. ‘Abendmahlstreit’ u. ‘Eucharistie’, in: LThK³, Bd. 1, Sp. 36ff. bzw. Bd. 3, Sp. 944ff.; RUBIN: Corpus Christi.

⁷¹ In Coburg wurde 1435 Eberhard Störcher gnadenhalber zu Stadt- und Landesverweis verurteilt, weil er auf Ermahnungen zum andächtigen Verhalten bei der Sakramentsumtracht mit Flüchen reagiert hatte (Das älteste Coburger Stadtbuch, Nr. 1573, S. 275f.).- In Frankfurt/M. wurde 1451 ein ‘Tor’, der dem Heiligen Sakrament geflucht hatte, mit Ruten ausgehauen (RAU: Beiträge, S. 122).- In Breslau wurde 1495 der Scharfrichter knecht zuerst zum Tod verurteilt und dann gnadenhalber mit dem Staupbesen verprügelt, weil er Gott gelästert hatte, als das heilige Sakrament vorüberzog (FRAUENSTÄDT: Breslaus Strafrechtspflege, S. 231 [weitere ähnliche Beispiele]).- Von einer göttlichen Strafe wegen der Verhöhnung des Sakraments berichtet ein Exempel, das um 1465 vom Aalener Stadtschreiber der ‘Gmünder Kaiserchronik’ angefügt worden ist: Während die Bergleute im Kupfental bei Freiburg tanzten, näherte sich ein Priester mit dem Sakrament. Der Vortänzer wollte aufhören, aber seine Partnerin bemerkte lediglich, auch ihr Vater habe viele Glöcklein an seinem Vieh, worauf die Bergleute weitertanzten. Kurz darauf begrub ein Unwetter das ganze Tal (GRAF: Exemplarische Geschichten, S. 199f.).

‘hochwürdigen’ Sakraments Einspruch eingelegt und die protestantischen Obrigkeiten waren nicht gewillt, seine vorsätzliche Profanierung aus religiösen Motiven widerspruchslos hinzunehmen. Daß ‘das’ Sakrament dennoch seit der Mitte des 16. Jahrhundert von vielen Menschen im Alltag ständig im Munde geführt wurde, lag auf einer ganz anderen Ebene - dennoch wäre es reizvoll, nach Verbindungen mit dem religiösen Diskurs der Zeit zu forschen. Jedenfalls lösten die Sakramentsschwüre in dieser Zeit die bis dato üblichen ‘Gliederschwüre’ allmählich ab. Man schwört jetzt eher ‘hundert, tausend oder gar hunderttausend Sakrament’, was sich bei einem gewohnheitsmäßigen Schwörer wie Cornelis Vanden Vekene in Brüssel um 1570 zum Spitznamen ‘Sacrament’ verdichten konnte.⁷²

Natürlich, es war nicht nur das Sakrament der Eucharistie bzw. des Abendmahls, dessen kontroverser Charakter polemische (und somit potentiell blasphemische) Reden und Taten herausfordern konnte. In gleicher Heftigkeit war die Kindertaufe umstritten, auch ihre Ablehnung wurde als blasphemische Freveltat gewertet.⁷³ Und nicht nur die Sakramentsprozessionen boten Anlaß für Spott und Schmäreden, sondern geistliche Umzüge jedweder Prägung. Vom Spätmittelalter, wo sich so mancher Stadtrat mit Parodien von Reliquienprozessionen konfrontiert sah, bis in die Zeit der Konfessionalisierung blieben die geistlichen Umzüge ein Feld gegensätzlicher religiöser Anschauungen, auf dem mit (Schmäh-)Worten und Gesten (Verweigerung des Hutziehens z.B.) gekämpft wurde.⁷⁴

Der - längst nicht erschöpfende - Überblick über Formen und Adressaten der Blasphemie hat ein variationsreiches Repertoire blasphemischer Reden, Gesten und Taten zutage gefördert. Die Lästerungen zielen allesamt auf die Entehrung und Herabwürdigung des jeweiligen Angriffsobjektes. Sie sind eng mit den alltäglichen Praktiken von Injurien und Gewalttaten verbunden. Die Worte ebenso wie die damit verbundenen sozialen Praktiken zeichnen sich durch ihre ‘Ritualisierung’ aus. Fast hat es den Anschein, so stellte Peter Burke in diesem Zusammenhang fest, als folgten die Akteure den Anweisungen eines Drehbuchs.⁷⁵ Gleichwohl erwies sich die Gotteslästerung als ebenso polymorph wie polysemisch. Ihr Formenreichtum beeindruckte ebenso wie die Vielzahl möglicher Adressaten, die vom Schöpfer bis ‘hinunter’ zu seinen diesseitigen Repräsentanten und Repräsentationen reichte. Noch beeindruckender allerdings erscheint die mögliche Bedeutungsspanne der als blasphemisch etikettierten Akte, wie

⁷² VANHEMELRYCK: De criminaliteit, S. 73.- Vgl. MOSER-NEF: St. Gallen, S. 383.

⁷³ Weniger gut belegt sind Schmähungen gegen andere Sakramente, wie z.B. die letzte Ölung. 1525 wurde Hans Schwabach in Göttingen unter Hausarrest gestellt, weil er die Kapläne der Johanniskirche, die einem Todkranken das Sterbesakrament bringen wollten, verspottet hatte, indem er sagte, sie seien Schornsteinfeger und sie sollten sich mit dem Öl die Schuhe einschmieren (VOGELSANG: Stadt und Kirche, S. 75).

⁷⁴ Die Parodie einer Reliquienprozession findet sich neben Köln, das auch für die anderen hier erwähnten Tatbestände das dankbarste Studienobjekt darstellt, auch in Göttingen zum Jahr 1349: Dort hatten sich am Aschermittwoch einige Laien als Priester verkleidet und mit Larven vor dem Gesicht einige ‘simulacra’ herumgetragen, die sie anschließend in einem Taufbecken versenkten (VOGELSANG: Stadt und Kirche, S. 27).- Am 26. Juni 1420 schwor der Regensburger Bürger Ott Hagenrewter, ein Bäcker, Urfehde *von unpillichs singens und sprechens wegen, das er getan hat, da man mit der prozessen mit dem würdigen gotzleichnam unsers herren und mit dem heiltum umb die stat gegangen ist, damit priesterlich würdikaît gennêret* (BASTIAN: Rüntingerbuch, Bd. 3, S. 72).- Weitere Beispiele bei SCRIBNER: Karneval, S. 134; BLASCHKE: Antiklerikalismus, S. 232.- Noch 1750 wurde der Schlossergeselle Hans Lustner von Urach in Freiburg i.Br. ins Gefängnis gesteckt, weil er beim Sakramentsumgang gesagt haben soll, der Pfaffe ginge mit Ketzerei um, man solle ihn mit Dreck bewerfen (SCHINDLER: Verbrechen und Strafen, S. 210).

⁷⁵ In der Einleitung seines Buches über ‘Städtische Kultur in Italien’, S. 19. Für die Ritualisierung der Sprache MARTINES: Ritual Language, S. 75f. allerdings nur mit kurzer Erwähnung der Gotteslästerung im Feld der ‘public insults’.

sie in der Bilderdiskussion aufscheint: hinter der scheinbaren Entehrung Gottes kann ganz im Gegenteil der Versuch einer Ehrenrettung Gottes durch Entweihung der 'Götzen' stecken. Die Diskussion um den Ikonoklasmus verdeutlichte außerdem ebenso wie Burkes Beobachtungen über den Zusammenhang zwischen weltlichen Injurien und Blasphemie, daß unsere Liste der Adressaten noch unvollständig ist. Neben den Adressaten im Jenseits (einschließlich der diesseitigen bildlichen oder menschlichen Repräsentanten) wären diejenigen im Diesseits mit zu berücksichtigen. Mit anderen Worten: Es gilt, den sozialen Kontext des blasphemischen Sprechaktes stärker als bisher in die Analyse mit einzubeziehen, was im nächsten Kapitel geschehen soll. Zuvor allerdings soll noch der Problemzusammenhang 'Gotteslästerung und Unglauben' beleuchtet werden. Denn dies wiederum war eine Gemeinsamkeit der hier betrachteten Worte und Taten: In ihnen manifestierten sich weder Unglauben noch Zweifel an der göttlichen Schöpfung und der christlichen Offenbarung. Ganz im Gegenteil: Ob Zorn, Enttäuschung oder religiöser Enthusiasmus die Schmähere motivieren, sie belegt in allen Fällen den Glauben als eine Prämisse des blasphemischen Aktes.

4.4. Gotteslästerung als Ausdruck von Zweifel und Unglauben

Jemanden zu beleidigen, bedeutet nicht, seine Existenz in Zweifel zu ziehen - im Gegenteil! Wer die göttliche Ehre durch Schmähreden zu verletzen sucht, bestätigt zugleich seinen Glauben an das herabgesetzte Gegenüber. Und der profanierende, üble Schwur bezieht seine Attraktivität gerade aus der Existenz einer sakral-religiösen Sphäre, die eigentlich für derartige sprachliche Entweihungen 'Tabu' ist; er 'lebt' gleichsam aus dieser Spannung heraus und hat nicht im Sinn, diese Sphäre zu zerstören.⁷⁶ Kaum etwas des bisher analysierten Materials spricht dafür, die Blasphemie als Indiz eines radikalen religiösen Skeptizismus zu nehmen. Und doch lesen einige neuere Studien, wie in der Einleitung gezeigt, die Gotteslästerung als einen klaren Hinweis auf Atheismus und Unglauben. Jüngst vertrat Richard van Dülmen für die frühe Neuzeit diese Position, indem er zumindest die Fälle "grausamer" Blasphemie als Ausdruck eines populären Agnostizismus deutete.⁷⁷ Folglich scheint es notwendig, sich mit dem Verhältnis von Blasphemie und Unglauben auseinanderzusetzen. Denn tatsächlich gibt es einige - wenn auch vergleichsweise wenige - Gotteslästerungen, die auf fundamentale religiöse Zweifel hindeuten.

Vergleichsweise bekannt und gut aufgearbeitet ist der Fall der sog. 'gottlosen Maler' in Nürnberg.⁷⁸ Seit dem 10. Januar 1525 hatten sich die Brüder Sebald und Bartel Behaim sowie

⁷⁶ Vgl. BENEVISTE: *La blasphemie*, S. 255.

⁷⁷ VAN DÜLMEN: *Wider die Ehre Gottes*, S. 28, 33. Er unterscheidet zwischen einfachen Flüchen, die nicht als "Herabwürdigung Gottes" gedacht waren und zum "alltäglichen Vokabular" gehörten; leichteren gotteslästerlichen Äußerungen, die nicht unbedingt auf Unglauben schließen lassen, jedoch eine "Widerspenstigkeit" gegen "kirchliche Bevormundung" offenbarten; schließlich eben der "grausamen" Blasphemie, die von der Bevölkerung nicht toleriert und der Obrigkeit hart bestraft wurde (ebd. vor allem S. 26, 35). Diese Unterscheidung ist unterkomplex und verkennt die - vom Verfasser selbst betonte (S. 32) - Abhängigkeit vom lebensgeschichtlichen und soziokulturellen Kontext. Keiner der oben abgehandelten grausamen Schwüre deutet auf Unglauben hin, obwohl sie zum Teil hart (bis hin zur Todesstrafe) geahndet wurden. Umgekehrt wurden die im folgenden beschriebenen skeptischen 'Virtuosen' der Gotteslästerung (ob Leo in Tschaslau oder wahrscheinlich auch Thonis in Köln) zum Teil milder sanktioniert.

⁷⁸ Vgl. neuestens LÖCHER: *Barthel Beham*, S. 9ff. und S. 253ff. (Quellen) und VOGLER: *Nürnberg 1524/5*, S. 270ff. mit Nachweisen über die Quellen und die ältere Literatur. Grundlegend immer noch die Interpretationen und Editionen der Aktenstücke in den Aufsätzen von KOLDE: *Zum Prozeß* und DERS.: *Hans Denck*; vgl. dazu die Korrekturen in: *Quellen zur Reformationsgeschichte*, Nr. 102a.

Georg Pencz, drei junge Künstler in den frühen Zwanzigern, gerichtlich zu verantworten. Den Anlaß boten Anschauungen, die durch Thomas Müntzer und Andreas Karstadt beeinflusst sein mochten, auf jeden Fall eine Nähe zu dem wenige Tage später verhafteten Nürnberger Schulmeister und späterem Täufer Hans Denck aufwiesen. Allerdings scheinen sie in weltlichen wie in religiösen Dingen einen radikaleren Standpunkt als Denck eingenommen zu haben. Bartel Beheim erklärt im Verhör, er könne nicht glauben, *das In der gestallt weins vnd prots der leichnam vnd pluuet cristi da sey, so kon er auch von der tauff nichts halten dahin kon In nymant reden, ob er es schon auswendig hore vnd sage er glaubts vnd lügs Im hertzen. Hallt es fur einen plossen menschen dant, das hob er aus gründ seins hertzens konn auch der schrift nit gläuben.*⁷⁹ Ein kurzes summarisches Verhör vom 16. Januar auf vorgelegte Fragestücke legt jedoch die Vermutung nahe, daß den Malern im Zuge der reformatorischen Debatten wesentliche Kernteile des christlichen Glaubens zweifelhaftig geworden waren. Auf die Frage, ob er glaube, *das ain got sei*, antwortet Bartel zwar noch mit einem schlichten *Ja* (sein Bruder Sebald schließt sich ihm in allen Antworten an), aber Georg Pencz zweifelt schon hier: *Sagt er empfinds zum teil, ob er aber wisz was er warhafft fur den selben got sol halten wisz er nit.* Und gefragt, *was er von Christo hallt*, erklärt Pencz lakonisch: *Hallt von Cristo nichts* (Bartel Beheim: *halt nichts von cristo*).⁸⁰ Angesichts derartiger Antworten wird man es nicht allein für pure Verleumdung halten, wenn der Berufskollege Veit Wirsperger aussagt, die Brüder seien *des glaubens vbel bericht* und es sei *beschwerlich, das cristenleut sollen vmb sy syn.* Bartel habe z.B. gesagt, *er kenn keynen cristum, wisz nichts von Ime zusagen. sey Ime eben, alls wan er hore von herczog ernsten sagen der In berg gefaren soll sein.*⁸¹

Angesichts derartiger Einstellungen erscheint die Bewertung marxistischer Historiker, die Leugnung der weltlichen Obrigkeit sei zum Kern der Anklage geworden, überzogen.⁸² Gewiß fand die Beschuldigung Wirspergers, die Brüder hätten den Rat geschmäht und erklärt, er werde bald in Trümmer gehen, in den Verhören eine Stütze, wo Georg Pencz auf die Frage, *Ob er ain weltliche oberkait glaub vnd ainen Rate zu Nurnberg fur seine herrn erkenn. vber sein leib vnd gut vnd was eusserlich ist*, kategorisch erklärte, er wisse *von keynem hern dann allein von got* und Bartel wiederum mit einem schlichten *neyn* antwortete. Aber weltliche und religiöse Radikalität, die Infragestellung der diesseitigen wie der jenseitigen Autoritäten gehören (nicht nur) in diesem Fall eng zusammen. Und so werfen ihnen die Theologen und Juristen des Rates zugleich unchristliche Reden gegen und Verleugnung des Glaubens und Trotz und Widerspenstigkeit gegen die Obrigkeit vor; trotzig hätten sie in ihrem Irrtum verharret *vnnnd Got vnd sein wort veracht also die hobst gotslesterung geubt.*⁸³ Letztlich kommen die drei jungen Künstler dennoch glimpflich davon. Zwar werden sie am 26. Januar 1525 aus der Stadt gewiesen und somit vorübergehend ihrer Existenzgrundlage beraubt; doch nach vielerlei Fürbitten wird ihnen am 16. November die Rückkehr erlaubt. Während die Brüder Beheim nach einige Jahren die Stadt verließen, wurde Pencz 1532 zum Stadtmaler berufen.⁸⁴

Die drei 'gottlosen' Maler sind alles andere als ein Paradefall der Gotteslästerung im Zeitalter der Reformation. Sie sind, wie auch die offeneren Antworten im Verhör zeigen, ernsthaft nach

⁷⁹ KOLDE: Zum Prozeß, S. 244f.

⁸⁰ Ebd. Zur Chronologie der Verhöre vgl. VOGLER: Nürnberg 1524/5, S. 271ff.

⁸¹ KOLDE: Zum Prozeß, S. 246.

⁸² VOGLER: Nürnberg 1524/5, S. 277.

⁸³ KOLDE: Zum Prozeß, S. 247ff.; vgl. VOGLER: Nürnberg 1524/5, S. 289ff.

⁸⁴ VOGLER: Nürnberg 1524/5, S. 306.

Glaubenssicherheit suchende junge Männer, die selbstbewußt ihre Meinungen vertraten. Daß es sich um Gottesleugner handelte, scheint trotz zeitgenössischer Stimmen in diese Richtung⁸⁵ eher unwahrscheinlich; ihre Zweifel am göttlichen Status Christi deuten eher auf antitrinitarische Positionen hin. Zumindest zeitweilig mag ihr Glaubenszweifel auch einige der letzten, überkonfessionell gültigen Wahrheiten des Christentums tangiert haben. Letztlich muß allerdings offen bleiben, inwieweit sie mit ihren Aussagen die Obrigkeit bewußt provozierten.⁸⁶ Die angesichts ihrer radikalen Reden erstaunlich milden Sanktionen zeugen einmal mehr davon, wie sehr in die Beurteilung devianten Redens und Tuns eine Gesamtbewertung der Persönlichkeiten und ihrer sozialen Kapitalien einging.

Gewissermaßen ein Gegenbild zu den 'gottlosen Malern' in Nürnberg stellt der Fall des unglücklichen Diederich Baumanns dar. Der Sohn des Müllers Joessen Baumanns aus dem Kirchspiel Gladbach im Fest Recklinghausen wird vierzig Jahre später in Köln verhaftet. Über sein Verhör vom 16. März 1565 gibt das Turmbuch einen in Form und Inhalt ungewöhnlichen, ziemlich knappen Bericht. Im Beisein beider Turmmeister wurde Diederich durch einen Pater *von wegen seiner grausamer blasphemien und Gotteslesterungen, so er halstarrig gepraucht, per verbum Christi gebannet und underrichtet*, um ihn von seinem Irrtum abzubringen. Aber der Verhaftete blieb *pertinax et obstinax* bei seinen Blasphemien, *vergleichendt Christum diabolo, sagendt er sei ein Schelm*. Er weigert sich, ihm vorgeschprochene Gebete und Heilige Worte zu wiederholen. Auch das Ausprägeln des Starrsinnigen bringt ihn nicht dazu, seine lästerlichen Worte abzustellen, er verharret *pertinaciter in suo pessimo diabolico proposito*. Nach vielen Versuchen bringt man ihn schließlich dazu, das apostolische Glaubensbekenntnis nachzusprechen und eine Generalbeichte (*generalem confessionem*) zu tun. Direkt danach aber macht er diesen Fortschritt wieder durch die Aussage zunichte, daß er in Ewigkeit nicht jene Dinge über Christus glauben wolle, die sein Mund gezwungenermaßen geredet hatte.⁸⁷ Baumanns wurde am 6. April, nachdem man sich wahrscheinlich noch einige Zeit erfolglos bemüht hatte, ihn auf einen christlichen Weg zurückzubringen, an den Greven geliefert und am folgenden Tag durch die Schöffen zum Ertränken im Rhein verurteilt.⁸⁸

Der Fall Baumanns gibt aus der Rückschau einige Fragen auf, die aufgrund der Knappheit der Quelle kaum zu beantworten sind. Die einzige überlieferte inhaltliche Aussage, der Vergleich Christi mit dem Teufel und seine Schmähung als Schelm (das Wort war damals durchaus keine augenzwinkernde Nettigkeit, sondern eine handfeste Injurie), gibt immerhin eine fundamentale Opposition gegenüber Kerngehalten der christlichen Religion zu erkennen. Diese Opposition machte sich wohl in ebenso grober wie starrsinniger Form Luft - offenbar ging es wirklich nicht um tiefsitzende theologische Vorbehalte oder Meinungen, sondern um vulgäre Beleidigungen. Worin der Starrsinn seine Wurzeln hatte, darüber läßt sich nur spekulieren: Handelte es sich um einen Geistesverwirrten? Um einen Rebellen gegen die Weltordnung? Um einen verzweifelten Menschen, der gerichtlichen Selbstmord beging und gleichzeitig seiner Verzweiflung Luft machte? Wir wissen es nicht. Etwas deutlicher ist die Reaktion der Obrigkeit konturiert. Entgegen den normativen Drohungen wurde durchaus kein kurzer Prozeß mit dem

⁸⁵ Willibald Pirckheimer schrieb am 4. Februar wohl mit Bezug auf die Maler nach Schlettstadt, neuerdings beginne in Nürnberg eine Sekte überhand zu nehmen, die *non solum euangelium et Christum, sed et Deum ipsum abnegat*, vgl. VÖGLER: Nürnberg 1524/5, S. 303, nach: Quellen zur Reformationgeschichte, Br. Nr. 115, S. 3278.

⁸⁶ Den Malern wird nachgesagt, sie hätten sich, bevor sie ins Gefängnis gekommen seien, mit dem Spruch hervorgetan: *Sie haben den predigern ein Lateyn auffgeben, daran sye wol zwey jar zu keven gehabt* (KOLDE: Zum Prozeß, S. 248).

⁸⁷ ... *quod in eternum non velit illam de Christo credere ex corde quod ore coactus dicat*.

⁸⁸ HASTK Verf. u. Verw. G 211, fol. 18vf. und fol. 20r.

Delinquenten gemacht, sondern im Gegenteil versucht, ihn mit Zuckerbrot (priesterlichen Zustand, evntl. Exorzismus?) und - buchstäblich - mit der Peitsche von seinen Blasphemien abzubringen. Erst die Fortdauer der Lästerungen, verbunden mit ihrem außergewöhnlich schweren Inhalt, schufen die Voraussetzungen für das strenge Urteil. Das Erschrecken der Umwelt ist an der Form des Protokolls deutlich abzulesen. Bezeichnend erscheint vor allem der Wechsel zwischen deutschen und lateinischen Satzteilen. Vordergründig spiegelt sich darin vielleicht der verwirrte Geisteszustand des wackeren Turmschreibers Gotthard Baum, vielleicht finden auch die lateinischen Bannformeln des Priesters hier ihren Widerhall. Ich möchte die sprachliche Mischung aber letztlich als eine Form der Tabuisierung verstehen. Latein wurde für solche Passagen verwendet, zu denen nur Gebildete Zugang haben sollten. Zugleich war die Verwendung der Gelehrtensprache ein Mittel der sprachlichen Bewältigung des Schreckens; die Transformation aus dem Idiom des Alltags in dasjenige der intellektuellen Analyse schuf Distanz und nahm dem Gesagten ein wenig die Spitze.

Folgt man der bekannten Studie von Lucien Febvre über das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert (oder dem, was als ihre Hauptthese rezipiert wurde), dann dürfte es solche Figuren wie die Nürnberger Maler oder Diederich Baumanns gar nicht gegeben haben. Am Beispiel des Schriftstellers Rabelais, der von Zeitgenossen wie von Historikern des Atheismus bezichtigt wurde, versuchte er die Unmöglichkeit eines systematischen atheistischen Denkens in dieser Zeit zu erweisen. In seinen Augen erschien das 16. Jahrhundert als "un siècle qui veut croire."⁸⁹ Nachfolgende Forschergenerationen haben harsche Kritik an diesem 'verfehlten, aber faszinierenden Buch' (Ginzburg) geübt, wobei weniger die Analyse des Einzelfalls Rabelais als die generalisierenden Bemerkungen über die notwendig glaubenszentrierte Kollektivmentalität im Mittelpunkt der Kritik stand.⁹⁰ Gleichzeitig wurden verschiedene 'Einbruchstellen in das Gefüge des christlichen Glaubens' (Hersche) namhaft gemacht, die dem Unglauben, zumindest partiell, den Weg geebnet haben mögen. Zu nennen sind hier vor allem die als 'Epikuräer' stigmatisierten Verfechter größerer religiöser Toleranz und Libertinage.⁹¹ Wir kennen sie - trotz der Verteidigung Epikurs durch einige Humanisten, etwa Erasmus - vor allem aus den Schriften ihrer Gegner.⁹² Der offen vertretene fromme Hedonismus des Humanisten hat etwa mit den Schreckensgemälden Bucers oder des alten Luther wenig gemein, bei denen Epikuräer die Existenz Gottes leugnen und einer dumpfen Genußsucht frönen.⁹³ Dennoch hat in der

⁸⁹ FEBVRE: Le problème de l'incroyance, S. 419.

⁹⁰ GINZBURG: Der Käse und die Würmer, S. 19f.- Vgl. nur SCHNEIDER: Der Libertin, S. 9ff.; HERSCHE: Unglaube im 16. Jahrhundert, S. 241; WOOTTON: Unbelief in Early Modern Europe, S. 83f.; RAULFF: Der streitbare Prälat, S. 248f.; ZAGORIN: Ways of Lying, S. 289ff.; KORS: Atheism in France, S. 7ff. Es ist bezeichnend, daß BERRIOT: Athéismes, aufgrund eines vergleichbaren Quellencorpus zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen kommt.

⁹¹ HERSCHE: Unglaube im 16. Jahrhundert, S. 237f.; LIENHARD: Glaube und Skepsis (Übersetzung der Einleitung des Sammelbandes Croyants et sceptiques); MARON: Martin Luther und Epikur.

⁹² So benennt die Straßburger Disziplinarordnung als Gegner *die gantz gotlosen, so nach diesem leben kein ander ewig leben glauben, oder so sie es geseen, sagen, es sey kein gericht oder verdammus nach diesem leben. Auch weder teuffel noch hell...* (RÖHRICH: Mittheilungen, S. 247).- Andreas Musculus (Fluchteufel, S. 60) stigmatisiert in der Mitte des 16. Jahrhunderts die Gotteslästerer zu Ungläubigen: Sie seien vom Teufel so verblendet, *daß sie nit gleuben in irem hertzen/ wie der 53. Psalm sagt / das ein Gott sey / ein aufferstehung der Todten / oder ein ander leben / sonst one das / kan ichs bey mir nicht finden / wie es mueglich seyn moechte / das sich ein mensch so gar vorgeßlich gegen Gott ... einlassen koente.*

⁹³ So sind 'Epikuräer' auch in die protestantische Exempelliteratur eingegangen; vgl. nur die auf Melanchthon zurückgehende Geschichte über einen gelehrten Juristen in Halle in der 'biblischen Schatzkammer' von 1625 (zit. n. REHERMANN: Das Predigtexempel, S. 540): Dieser *Epicurische Weltmann* hielt mehr vom Fressen und Saufen als vom Wort Gottes. Als er einstmals halbtot zusammenbrach, schickte man nach dem Pfarrer, der ihm, wohl um seinen Unglauben wissend, vom Teufel, vom Zorn Gottes, vom ewigen Tod und vom jüngsten Tag sowie vom Höllenfeuer predigte. Der *Epirurische Mensch* aber sprach darauf: *Creditis vos ista? Lieber seyd ihr dennoch so närrisch, daß ihr solche dinge alles*

Forschung offenbar die Meinung an Boden gewonnen, daß die religiösen Freigeister des Reformationszeitalters vielleicht kühnere Gedanken hegten als sie im Munde führten, daß sich unter der Firnis großer Toleranz weitgehende religiöse Indifferenz verbergen mochte, wie etwa bei den Straßburger Skeptikern.⁹⁴

Mit diesen knappen Bemerkungen befinden wir uns schon mitten im verzwickten Diskussionsfeld um einen möglichen vormodernen ‘Atheismus’, der von einigen Dichotomien geprägt ist. Zum einen wird über den Gegensatz zwischen möglichen gelehrten Wurzeln des Unglaubens und solchen eher ‘populärer’ bzw. alltagspraktischer Natur gestritten. Die meisten Autoren betonen nach wie vor die gelehrte Seite, stellen etwa den Beitrag des Renaissancehumanismus und der Rezeption antiker Philosophien heraus.⁹⁵ Auf der anderen Seite steht eher monolithisch das ‘Modell Ginzburg’, die Fallstudie über den Müller Menocchio, dem implizit auch van Dülmens Studie über die ungläubigen Gotteslästerer verpflichtet ist. Menochios eigenwillige Kosmologie war zwar, so der italienische Historiker, nicht ohne den Einfluß der Schriftkultur entstanden, doch erst im Zusammenprall mit der “mündlichen Kultur” sei im Kopf Menochios die “explosive Mischung” entstanden; letztlich wird sein Weltbild als Ausdruck eines “volkstümlichen Materialismus” verstanden.⁹⁶ Die Kritik am Postulat einer “popular tradition of systematic irreligion” betont, daß ‘gelehrte’ Einflüsse auf den Müller noch stärker gewesen sein konnten als von Ginzburg beschrieben und bezweifelt, daß die orale Kultur einen hinreichenden Bezugsrahmen für tiefgreifende Glaubenszweifel darstellen konnte. Eine “popular culture”, die von Aberglauben und magischen Praktiken durchdrungen sei, sei unfähig, die intellektuellen Ressourcen für einen solchen Unglauben bereitzustellen.⁹⁷

Damit ist das zweite Problemfeld angeschnitten, das Verständnis von ‘Atheismus’, ‘Unglauben’ und ‘Irreligiosität’. Nicht ohne Grund umfassen die großen Geschichten des Atheismus, diejenige von Fritz Mauthner ebenso wie die neue von Hermann Ley (diese schon im Titel), die Begriffe möglichst weit bzw. nehmen alle möglichen Strömungen eines vormodernen ‘Rationalismus’ oder einer ‘Aufklärung’ mit hinein, um so viele heterogene Phänomene der Weltgeschichte (im Mittelalter etwa Wilhelm von Ockham oder die häretischen Strömungen, in der Reformationszeit die Humanisten ebenso wie Thomas Müntzer) als Ausprägungen eines großen Aufklärungs- und Entzauberungsprozesses deuten zu können. Letztlich speist sich dieses Konzept aus denselben anachronistischen Prämissen wie jenes entgegengesetzte, dem Wootton anhängt, wenn er die Koexistenz von systematischem Unglauben und magischen Praktiken für a priori unmöglich hält. Ein solches Verständnis führt zurück zu Lucien Febvre, der - anders als eine verkürzende

glaubet? Ich glaube es nicht/ sondern ich halte es nur für lauter Fabelwerk/ es wird nichts daraus werden. Darumb schweiget nur still/ und saget mir von solchen Sachen nicht. Der Mann fuhr selbstredend zum Teufel.

⁹⁴ Im Grunde läßt sich eine Forschungstradition, die spätestens mit der Renaissance den Einbruch von Indifferenz und Unglauben auf breiter Front diagnostiziert, bis zum sechsten Abschnitt von Jacob Burckhardts ‘Kultur der Renaissance in Italien’ zurückverfolgen; vgl. dafür z.B. THOMAS: Religion, S. 198ff. und KAMEN: European Society, S. 206ff.

⁹⁵ So noch die neueste Arbeit von KORS: Atheism in France, Bd. 1, deren Pointe darin liegt, daß sie den Ursprung der ungläubigen Positionen späterer Zeit im antiatheistischen Diskurs des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts aufspürt; in diesem Diskurs seien - zunächst, um sie zu verdammen - die Argumente aufbereitet und systematisiert worden, die sich dann gegen das Christentum gewendet hätten (z.B. S. 109).

⁹⁶ GINZBURG: Der Käse und die Würmer, S. 84 u. S. 104. KAMEN: European Society, S. 206f. betont, daß viele ethnische Minderheiten (Zigeuner, Moriscos etc.), aber auch sozial Marginalisierte in Distanz zum Christentum lebten.

⁹⁷ WOOTTON: Unbelief in Early Modern Europe, S. 95.- Vgl. für eine ganz andere Dimension der Kritik MAURER: Geschichte und Geschichten.

Rezeption es manchmal will - das Leugnen Gottes im 16. Jahrhundert durchaus für möglich hält. Um aber im engeren Sinn von Ungläubigkeit reden zu können, so fordert er, müsse "un système rationaliste bien organisé" vorhanden sein, das der alles durchdringenden Weltanschauung des Christentums wirkungsvoll die Stirn bieten könne.⁹⁸ Mit anderen Worten: Febvre leugnet nicht die Existenz von Zweiflern und Ungläubigen, erklärt sie aber kurzerhand für historisch irrelevant. So muß zwangsläufig als einzige Ausprägung des Unglaubens diejenige der cartesianisch geprägten Neuzeit übrig bleiben.

Das dritte Problemfeld liegt quer zu den beiden vorgenannten, führt uns aber wieder zum Problem der Blasphemie zurück. Es geht dabei um den Unterschied zwischen 'heimlichen' und öffentlichen Ungläubigen. Es wurde schon angesprochen, daß vielen Gelehrten unterstellt wird, aufgrund der drohenden Repressionen ihre viel weitergehenden Zweifel für sich behalten zu haben.⁹⁹ Per definitionem könnten diese Männer aus einer Erörterung des Zusammenhangs von Blasphemie und Unglauben ausgeklammert bleiben - wenn nicht ihre Gegner den Zusammenhang immer wieder hergestellt hätten. So verurteilte Martin Luther die Colloquien des Erasmus von Rotterdam, worin Epikur verteidigt wurde, als *impium, blasphemum ac sacrilegum*.¹⁰⁰ Überhaupt wurde der Reformator, der im letzten Lebensabschnitt die 'Epikuräer' als dritte große Gefahr neben dem Papsttum und den Schwärmern perzipierte, nicht müde, vor ihren Lästerungen zu warnen; ja der Spott gegen Gott wurde geradezu zum Bestandteil einer handlichen Definition des Epikuräers.¹⁰¹

Auch im öffentlich ausgetragenen Gelehrtenstreit, so zeigen diese Bemerkungen ebenso wie der Fall Michael Servet, konnte der Blasphemievorwurf, meist eng gepaart mit dem der Häresie, eine zentrale Rolle spielen. Er konnte als Waffe in einer publizistischen Auseinandersetzung benutzt werden, die vorwiegend - über Distanz - auf dem Markt der öffentlichen Meinung ausgefochten wurde. Davon zu unterscheiden sind solche Fälle von radikalen Gotteslästerern, die uns einzig durch ihre Kriminalisierung bekannt sind, weil sie sich im Konzert der zeitgenössischen Gelehrten kein Gehör verschafften bzw. verschaffen konnten oder wollten. Sie kamen ins Fadenkreuz der Justiz, weil sie öffentliche Schmähreden über Gott und die Religion im Munde führten und damit ihre Umgebung provozierten. Die Unterscheidung zwischen den beiden Typen ist allerdings sehr idealtypisch; die Unterscheidung Woottons zwischen dem intellektuellen, in der Gelehrtenkultur verwurzelten Atheisten und dem spottenden und lästernden Blasphemiker der Volkskultur scheint so suggestiv wie fragwürdig.¹⁰² Immerhin verweist er richtig auf die Tatsache, daß auch am Anfang der Prozesse gegen Menocchio Vorwürfe wegen Gotteslästerung gestanden haben.¹⁰³ Unabhängig von der Interpretation der Befunde aus den Inquisitionsakten steht der 'Fall Menocchio' deshalb für die Möglichkeit, über die lästerlichen Aussagen einiger Delinquenten einen roten Faden in die Hand zu bekommen, mit

⁹⁸ FEBVRE: Le problème de l'incroyance, S. 425 und S. 323f.; vgl. KORS: Atheism in France, S. 7ff. und die dezidierte Kritik von SCHNEIDER: Der Libertin, S. 13.

⁹⁹ Geradezu programmatisch spricht ZAGORIN: Ways of Lying, S. 330 im Anschluß an seinen Überblick über das heterogene Feld der 'Atheisten' von der Frühen Neuzeit als "Age of Dissimulation".

¹⁰⁰ MARON: Martin Luther und Epikur, S. 20.

¹⁰¹ Ebd. S. 59.

¹⁰² WOOTTON: Unbelief in Early Modern Europe, S. 96.

¹⁰³ Der Müller fluchte nicht nur unmäßig, sondern behauptete überdies, Fluchen (zumindest bei den Heiligen) sei keine Sünde (GINZBURG: Der Käse und die Würmer, S. 28). Am Beginn seines zweiten Prozesses steht die Aussage eines Gastwirts, nach der Menocchio Christus als einen 'tolpatschigen' Gott charakterisiert habe, der sich ans Kreuz hätte nageln lassen (ebd. S. 144f.).

dessen Hilfe man zu einem breiteren Verständnis für das Phänomen des Unglaubens im christlichen Zeitalter gelangen könnte. Natürlich sind viele Einschränkungen zu machen. Dem umfangreichen Aktenbestand der Friauler Inquisition wird man in der Regel keine Konkurrenz machen können. Bei nur wenigen Blasphemikern - man könnte sie als die 'Virtuosen' unter den Gotteslästerern ansprechen - verbarg sich hinter ihren provozierenden Worten eine tiefgreifende religiöse Skepsis. Und schließlich kann von ihrer Existenz kaum im Sinn von Febvre auf eine Kollektivmentalität geschlossen werden. Es geht vielmehr um die Auslotung von Denk- und Handlungsspielräumen, die von einer christlichen Einheitsmentalität doch weniger stark restringiert wurden als von Febvre angenommen.¹⁰⁴

Dazu eignet sich besser als die bisher angesprochenen Fälle ein Verfahren aus Köln, das ich etwas näher analysieren möchte. Erstaunlich daran bereits das Datum, denn es fällt in das ausgehende 15. Jahrhundert. Die meisten Stimmen in der Forschung verorten die Wurzeln des Unglaubens dagegen frühestens im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Konfessionalisierung. Die lebhaften Debatten um zentrale Kernbestandteile des christlichen Glaubens und die dauerhafte Koexistenz mehrerer Konfessionen, von denen keine ihren Wahrheitsanspruch durchsetzen konnte, so die gängige Auffassung, habe erst eine unabdingbare Voraussetzung für das Entstehen fundamentalerer Skepsis geschaffen. Bisweilen wird sogar behauptet, im 15. Jahrhundert seien keine ungläubigen oder atheistischen Stimmen zu vernehmen.¹⁰⁵ Und die großen Überblicksdarstellungen des Atheismus, auf die man mangels Spezialuntersuchungen z.T. angewiesen ist, sind schon zufrieden, wenn sie fortschrittliche Geister im Christentum aufspüren.¹⁰⁶

Aber auch andere Akzentsetzungen sind in der Forschung zu finden. So stellte Albert Hauck schon vor fast hundert Jahren fest, "dass die unmittelbare, durch keine Reflexion erschütterte Sicherheit der christlichen Überzeugung, die im neunten Jahrhundert vorhanden war, im Beginn des elften zu brechen begann." Er verweist auf Otloh von St. Emmeram, der über seine eigenen Anfechtungen berichtete wie über Menschen, die die göttliche Weltregierung leugneten; auf Petrus Damiani, der von Skeptikern schreibt, die die heilige Schrift für eine Fabel hielten; oder auf Rupert von Deutz, nach dessen Zeugnis viele Zeitgenossen alles Geschehen für ein Werk des Zufalls und nicht Gottes hielten.¹⁰⁷ Im 13. Jahrhundert gar, so urteilt der Kirchenhistoriker mit

¹⁰⁴ Im übrigen wurden nicht alle Prozesse gegen areligiose Menschen durch den Vorwurf der Blasphemie unterstützt. So wurde im August 1530 in Basel Conrad in der Gassen hingerichtet, der das gesamte Neue Testament verwarf und weder an die Doppelnatur Christi noch an die Gottesmutter Maria glauben wollte. In seinem kurzen Dossier (StaatsA BS Criminalia 1A, G1; vgl. Aktensammlung Basler Reformation, Bd. 4, Nr. 606, S. 559f.) ist von Gotteslästerung keine Rede, wie es sich überhaupt jeglicher Wertung enthält. Auch der Chronist Fridolin Ryff spricht im Zusammenhang mit seinem Fall lediglich von 'Mißglauben' und von 'Aberglauben' (Basler Chroniken, Bd. 1, S. 112).

¹⁰⁵ ZAGORIN: *Ways of Lying*, S. 296. Vgl. Art 'Atheismus I/2' (A. in der Geschichte des Abendlandes, Martin SCHMIDT), in: TRE, Bd. 4, 1979, S. 351-364, hier S. 352. Kaum Unglauben (mit Ausnahme einiger intellektueller Skeptiker), höchstens religiöses Desinteresse findet auch Peter DINZELBACHER: Art. 'Unglaube', in: *Sachwörterbuch der Mediävistik*, S. 855-857.

¹⁰⁶ MAUTHNER: *Der Atheismus*, Bd. 1, S. 222f. hielt nicht nur wegen der äußeren Lebensgefahr, sondern auch wegen der "gemeinsamen Seelensituation des Mittelalters" ein "Bekenntnis zur Gottlosigkeit" für beinahe undenkbar und übermenschlich. Selbst starke Geister, die "den Trieb" fühlen mochten, "das Ganze zu verneinen, verurteilten sich selbst zu der unwarren Rolle von Ketzern oder Reformatoren, die das Ganze stützten, indem sie brüchige Steine zu ersetzen suchten."

¹⁰⁷ HAUCK: *Kirchengeschichte*, S. 80f. Vgl. für Zeugnisse über Areligiosität und Zufallsglaube im 10. Jahrhundert FICHTENAU: *Lebensordnungen*, S. 519ff.

Hinweis auf Freidank oder auf die Berichte des Caesarius von Heisterbach, standen sich "Glaube und Unglaube als offene Gegner einander gegenüber".¹⁰⁸ Die gängigen Überblicksdarstellungen heben eher auf Leute wie den Pariser Universitätslehrer Amalrich von Bena († 1206/7) oder auf Friedrich II. ab. Die sprichwörtliche Skepsis dieses Kaisers gegenüber dem Leben nach dem Tod, der Jungfrauengeburt und den Sakramenten gipfelte im berühmten Satz von den drei Betrügnern Moses, Jesus und Mohammed, der wie die meisten derartigen Berichte nur den einen Schönheitsfehler besitzt, ihm von feindlicher Seite zugeschrieben worden zu sein.¹⁰⁹ Insgesamt, so wird man sagen dürfen, stellt die Geschichte des Unglaubens im Mittelalter ein Forschungsdesiderat ersten Ranges dar.¹¹⁰

Der angesprochene Kölner Fall kann zu einer solchen Geschichte einen, wenngleich bescheidenen, Beitrag liefern. An einem Frühlingstag der späten 1460er bzw. frühen 1470er Jahre - eine genauere Datierung ist momentan nicht möglich¹¹¹ - untersuchten drei 'geschickte Freunde' des Kölner Rates eine pikante Angelegenheit. Thonis von Wesseling soll im Versammlungsgebäude der Gaffel Schwarzenhaus einige Male öffentlich, wie es heißt, sehr unchristlich und unziemlich über die Geburt unseres Herren, über seine Mutter Maria und über andere Punkte des Glaubens gesprochen haben. Fünf Zeugen bestätigen den Sachverhalt, den wir sogleich näher analysieren werden, mit ihrem Bürgereid. Darüber, wie die Zeitgenossen Thonis' Äußerungen bewerteten, kann es keinen Zweifel geben. 'Blasphemia' lautet ein zeitgenössischer Betreff auf der Rückseite des Aktenfaszikels, und auch ein Vermerk des 17. Jahrhunderts spricht von 'boshafter, kalumniöser und ketzerischer Gotteslästerung'. Der Zeuge Frank Wratz will Thonis wegen seiner Lästerungen 'gestraft' haben, und Frank von Bellnichwiesen rühmt sich sogar, ihn mit den Worten getadelt zu haben, *die worde luyden oevell eyn gantze Stat mocht dar durch gestraiff werden hey seulde sich sulcher worde billichen myden*. Hermann von Maulbeuren gibt an, er habe die Schmähreden Thonis' nicht anhören wollen und sei weggegangen, sobald jener mit seinen Reden angehoben hätte.

Ein Problem ist hier die der Verlässlichkeit der Zeugen. Zumindest Friedrich war Partei, denn der Streit war - nach eigenen Angaben wegen Thonis' Äußerungen - eskaliert. Dieser habe ihn wegen seiner Ermahnungen als 'Buben' beschimpft und ein Messer gezückt, worauf er ihn zu Boden geworfen und ihm vielleicht auch einen Backenstreich verpaßt hatte. Thonis selber leugnete fast alle ihm zugeschriebenen Äußerungen und war allenfalls bereit, einige Mißverständnisse einzuräumen. Im Kern jedoch beharrte er darauf, die inkriminierten Worte nie gesagt zu haben: *wer dat oever yem sait, der dyncket ind luyghet oever yn ind wulde dat gern oever yn sagen*. Er sei bereit, sich Fuß bei Fuß zu stellen, d.h. sich mit eventuellen Anklägern zusammen gefangennehmen zu lassen und sehe mit Zuversicht einer Verhandlung vor dem Hochgericht entgegen.

Natürlich kann die Möglichkeit einer abgekarteten Zeugenaussage, mit dessen Hilfe eine feindliche Gruppe Thonis' durch die Justiz aus dem Weg räumen wollte, nicht ausgeschlossen werden. Selbst wenn die Zeugen parteilich gewesen sein sollten, erscheint es aber höchst

¹⁰⁸ Ebd. S. 901.- Für die Existenz "schlichten Unglaubens" im Spätmittelalter vgl. GRAUS: Pest, S. 84ff.

¹⁰⁹ LEY: Geschichte der Aufklärung, Bd. 2/2, S. 104ff. oder MAUTHNER: Der Atheismus, Bd. 1, S. 306ff.; für Friedrich II. KANTOROWICZ: Kaiser Friedrich II., S. 455f., 553f. (Ergänzungsband S. 229); BERRIOT: Athéisme, S. 316ff.

¹¹⁰ Einschlägige Artikel im Lexikon des Mittelalters ('Atheismus' oder 'Epikuräer') fehlen. Einzig Teilaspekte sind untersucht, etwa Ungläubigkeit im Bezug auf Heiligen- und Reliquienverehrung, vgl. GOODICH: Miracles and Disbelief.

¹¹¹ Vgl. GROTEN: In glückseligem Regiment, S. 313f.

unwahrscheinlich, daß sie die originellen Aussagen über die Religion aus der Luft gegriffen und 'Thonis' untergeschoben haben sollten. Das Leugnen des Beschuldigten bildet kein wirkliches Gegenargument, denn das formale Eingeständnis derartiger Worte im Rahmen einer formalen Untersuchung durch den Rat hätte 'Thonis' auf jeden Fall Kopf und Kragen gekostet. Ist seine konsequente Leugnungsstrategie aufgegangen? Wir wissen nichts über sein Schicksal; über eventuelle Strafen oder über weitere Ermittlungen ist nichts bekannt, die Ratsmemoriale schweigen. Das kann bedeuten, daß die Angelegenheit im Sande verlief, aber auch, daß der Rat sie als derart schwerwiegend betrachtete, daß sie möglichst heimlich zu behandeln war.¹¹²

Die Gaffel Schwarzenhaus, der Ort der Lästerung, war eine der 'Kaufleutegaffeln', auf denen vor allem Handelsleute und Angehörige freier Berufe ihren Eid ablegten, jedenfalls nicht vorwiegend Handwerker. Der Beschuldigte, 'Thonis' von Wesseling, gehörte, wenn schon nicht zur städtischen Führungsschicht, so doch zur arrivierten bürgerlichen Mittelschicht. Immerhin hatte er 1462 einmal zum Kreis der Ratsherren gezählt.¹¹³ 'Thonis' war ein gebildeter Mann, er verstand (im Gegensatz z.B. zu seinem Kontrahenten Frank Wratz) Latein und kannte sich in der Bibel aus.

Über den Inhalt der angeblichen Äußerungen von 'Thonis' gibt es zwischen den fünf Zeugen keine Widersprüche, wenn deren Aussagen auch im Umfang differieren und unterschiedliche Akzente setzen. Systematisiert man die Äußerungen ein wenig, dann kreisen sie vor allem um drei Komplexe:

- Leugnung des Lebens nach dem Tode, der Auferstehung des Fleisches und der Existenz der Hölle;
- Leugnung der göttlichen Natur Jesu und der Jungfrauengeburt, Postulierung der Vaterschaft Josephs;
- Schmähung des Klerus als Teufelsdiener, die Bübereien predigten und den Laien das Geld aus der Tasche zögen.

Unter diesen drei Punkten stellte der erste zweifellos den fundamentalsten Angriff auf die christliche Religion dar. 'Thonis' Aussprüche ließen, folgt man den Zeugen, nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig: *Na dessem leven en sy gheyn leven me noch uperstentenyss des vleysch syn en sall vorder myt den mynschen dan myt den beesten ind anderen vehe. Ind wat man vorder secht were eyne geksmere*, so hat es Clais von Schonenberg gehört. Johann von Cegelen ergänzt: *Ouch hait Thonis gesacht hey en geleuwe nyet, dat na dessem leven en ander leven syn soele, des mynschen Siele en sy nyet anders dan der wynt. Ind id en sy gheyn helle vorder dan up dese werlt, wer geluck hait, der hait hie syn hemelrich, wer ongeluck hait, der hait hie syn helle. wer have ye eynen geboirt, der weder komen sy ind gesacht have wes yem wederfaeren sy*. Johan Muysgen hat es ähnlich gehört (*Die siele en syn ouch nyet meer dan der wynt wan eyn mynsch sterffe so vlicht die Siele darhyne as ey wynt ind darna en sy gheyne leve mehe wat man vorder sait is alle nyn geksmere*), berichtet aber zusätzlich noch vom groben Spott, den 'Thonis' mit der 'Auferstehung des Fleisches' getrieben habe: Wenn ein Mensch am Abend schlafen gehe und morgens aufstehe, dann könne man von

¹¹² Das war die ratio der Vorgehensweise gegen die Kölner 'Sodomiter' dieser Zeit, vgl. HERGEMÖLLER: Die "unsprechliche stumme Sünde". GROTEN: In glückseligem Regiment, S. 315, vermutet, daß 'Thonis' Leugnungsstrategie aufging.

¹¹³ Am 24. Oktober 1455 wird ein gewisser 'Thonis' v. Wesselinck als einer von zwei genannten Geschworenen und Schreinsmeister an der Hacht erwähnt (HASTK HUA alt: 12576a = AV U 572); Am 20. Mai 1463 begegnet man einem Thoenis v. Wesselynck als einem von zwei testierenden Schöffen (HUA 1/12863). Sollte dieser Mann mit unserem Beschuldigten identisch sein, dann handelte es sich immerhin um einen wichtigen Kölnischen Amtsträger.

Auferstehung des Fleisches sprechen, oder, *wan eyn man gern myt eyre frauwen zo schaffen bedde dat yme dan dat vleysch vpsteyt*. Die Leugnungen des Beschuldigten selbst fallen in diesen Punkten besonders vehement und dezidiert aus - nie habe er derartige Worte gesagt.

Der zweite Themenkomplex sorgte bei Thonis' Umgebung für ebensoviel Entrüstung wie der erste. Der erste Zeuge Clais von Schonenberg umschreibt den Tatbestand noch züchtig: *Ouch bait hey gebort dat Thonis an zo male onschemeler wysen gesaicht bait, dat unse here got geboiren ind dairbyss komen sy dair andere luyde uyss geboren werden*. Friedrich gibt an, ganz 'verstört' und 'bewegt' gewesen zu sein über die Worte seines Kontrahenten, *dat ons here got van onser liever frauwen synre gebenedyder moider entfangen worden sy van mynslicher natuyre ind geboiren sy as andere luyde Ind an dem ende ber uyss komen dair ander luyde uyss komen... Ind Joseph sy onss Heren gotz vader gewest*. Johann von Cegelen endlich berichtet, ähnlich wie Hermann von Maulbeuren, Thonis habe rhetorisch gefragt, *wie seulde unse here frauwen ongequetzt gebleven syn, nadem geschreven steit ex vulva matris mee extraxisti me*. Die Antworten von Thonis zu diesem Komplex fallen beredter aus als zum ersten Punkt, kommen aber in der Konsequenz aufs gleiche hinaus. Er habe nie etwas anders gesagt oder geglaubt, als daß Jesus vom Heiligen Geist empfangen und von Maria geboren worden sei, wobei Maria vor wie nach der Geburt Jungfrau geblieben sei und mit ihrem Mann eine 'Josefsehe' geführt habe. Was das lateinische Zitat betreffe, so habe er lediglich auf eine Hiob-Stelle angespielt, wo der geschlagene Held den Herren verzweifelt mit den Worten angerufen habe: *cur de matrix mee extraxisti me* (Hiob 10,18).

Der dritte Punkt, die Brandreden gegen die 'Pfaffen', nimmt den geringsten Platz unter den Aussagen ein. Frank Wratz gibt Thonis mit den Worten wider, *dat der payff so balde hey gekoiren, wurde sich dem Duyvell gheve*. Ähnlich sagt Friedrich: *Ouch have hey duck geboirt, dat Thonis gesaicht bait dat id alle eyne bowene ind eyn loegen sy wat die paffen predichen. Ind so balde eyn payff gekoren wirt so giffit hey sich dem duywell*. Dazu soll er noch gesagt haben, die Pfaffen hätten es nur auf der Laien Geld abgesehen.¹¹⁴ Wiederum streitet Thonis alle diese Schmähreden ab: Der Pfaffe, so habe er höchstens gesagt, sei ein Mensch wie andere auch, der als Stellvertreter Gottes und des heiligen Petrus eingesetzt sei, um die Sünden zu vergeben. Wenn er sündig lebe, dann führe er, ebenso wie andere sündige Menschen, *zer helle zem dyvell*. Wie schon in Reaktion auf den zweiten Themenkomplex stellt der Beschuldigte also auch hier demonstrativ seine Rechtgläubigkeit zur Schau und beweist nebenbei eine solide Kenntnis von Bibel und katholischem Dogma.

Folgt man den Vorwürfen gegen ihn, dann bezeugen aber auch seine skeptischen und lästerlichen Reden seine Belesenheit in der Heiligen Schrift. 'Mit den Menschen sei es wie mit dem Vieh', so soll er gesagt haben - eine deutliche Anspielung auf Prediger 3, 19: "Wahrlich, das Los der Menschen und das Los des Viehs - ein und dasselbe Los haben sie! Wie jenes stirbt, so sterben diese. Denselben Odem haben sie alle und einen Vorrang des Menschen vor dem Vieh gibt es nicht. Ja, alles ist Wahn!" Diese Vorlage macht verständlich, warum später ganz ähnliche Sätze wie der Thonis zugeschriebene kolportiert wurden. So hieß es am Beginn des 17. Jahrhunderts von Sir Walter Raleigh und seinen Freunden, sie würden die Realität von Himmel und Hölle leugnen und postulieren: "We die like beasts and when we are gone there is no more remembrance of us".¹¹⁵ Ganz ähnlich tönte es auch im späteren 'atheistischen' Schrifttum, etwa

¹¹⁴ Dieser Punkt wird nur im Verhör mit Thonis angesprochen - ein Beleg dafür, daß die Inquisitoren über mehr Informationen verfügten als in den fünf erhaltenen Zeugenaussagen enthalten waren.

¹¹⁵ THOMAS: Religion, S. 198.

bei Matthias Knutzen in den 1670er Jahren.¹¹⁶ Hier wie bei vielen anderen Punkten wird deutlich, wie sehr der auf den ersten Blick äußerst originelle und geradezu existentialistisch argumentierende Thonis seinerseits auf - schriftliche und wahrscheinlich auch mündliche - Traditionen zurückgreifen konnte. 'Die Seele des Menschen ist wie der Wind', so wird er zitiert. Bereits aus dem 10. Jahrhundert kolportiert Alpert von Metz die Aussage eines Wirtshausdisputanten, die menschliche Seele sei nichts und verschwinde mit dem letzten Atemhauch.¹¹⁷ Dem Ketzer Raimundus de Area aus dem Dörfchen Tinhac in der südfranzösischen Grafschaft Foix wurde 1321 der Ausspruch zugeschrieben, die menschliche Seele bestehe aus nichts als Blut und nach dem körperlichen Tod sei nichts.¹¹⁸ Und auch der - gleich näher zu betrachtende - böhmische Gotteslästerer Leo vertrat in den 1330er Jahren die Auffassung, *animam hominis nihil esse nisi solum flatum*.¹¹⁹

Was die Leugnung der Hölle betrifft, so wird sie ebenfalls den Amalrikanern zugeschrieben.¹²⁰ Für das empirische Argument des fehlenden Augenzeugenbeweises ('Wer habe je einen gehört, der wiedergekommen und gesagt habe, was ihm widerfahren sei') - ein Argument übrigens, das in Kenntnis der zahlreichen Geschichten über Erscheinungen und Visionen von Gestorbenen den meisten Zeitgenossen weniger stichhaltig erschienen sein mag als uns - gibt es gleichfalls Vorläufer. So sah sich nach dem Bericht des Caesarius von Heisterbach der Abt eines Klosters mit einer jungen Rekluse konfrontiert, die mit diesem Argument an Gott, den Engeln und dem Himmelreich zweifelte und erklärte, sie glaube nur an das, was sie sehe.¹²¹

Bei den anderen beiden Themenkomplexen ist es noch einfacher, die Äußerungen von Thonis in einen breiten Zusammenhang zu stellen. Schmähreden gegen die Jungfräulichkeit Mariens waren während des gesamten Untersuchungszeitraumes gängige Münze (vgl. Kap. 6.3). Auch der kämpferische Antiklerikalismus, der sich in Thonis' Worten andeutet, ist für sich genommen keineswegs aufregend. Daß es die Geistlichen mit Heiligenkult und Sakramentalien lediglich auf die Geldbörse der Gläubigen abgesehen hätten, wurde von vielen Gelehrten wie Laien gleichermaßen kritisiert.¹²² Der Haß auf die 'Pfaffen' wurde von breiten Bevölkerungsschichten im Spätmittelalter geteilt; Kritik am Klerus bildete einen entscheidenden Motor für die reformatorischen Bewegungen des frühen 16. Jahrhunderts.¹²³ In diesem Rahmen nimmt sich die Rede von den 'Teufelspfaffen' keineswegs besonders radikal aus. Nicht erst im Zuge der

¹¹⁶ KITTSTEINER: Das Gewissen, S. 105.

¹¹⁷ Alpert von Metz: De diversitate, lib. II, cap. 17, S. 709: *...animam hominis nihil esse in ultimo flatu in auras penitus evanescere*; vgl. FICHTENAU: Lebensordnungen, S. 519f.

¹¹⁸ Le Registre d'Inquisition, Bd. 2, S. 119: *...quod anima humana non est nisi sanguis et quod nichil est post mortem corporis*. Außerdem habe er hinzugefügt, *quod Christus fuit ex cobito hominis et mulieris generatus*. Vgl. LE ROY LADURIE: Montaillou, S. 246f.

¹¹⁹ PATSCHOVSKY: Anfänge, Nr. 22, S. 131.

¹²⁰ LEY: Geschichte der Aufklärung 2/2, S. 106.

¹²¹ Caesarius von Heisterbach, Dialogus Miraculorum, Bd. 1, Cap. 39, S. 207: *Quis scit, si Deus sit, si sint cum illo angeli animae, vel regnum coelorum? Quis ista vidit? quis inde rediens visa nobis manifestavit? ... Ego loquor sicut mihi videtur. Nisi videam ista, non credam*. Aufgrund der Fürbitte der Mönche wird die Frau aus ihrem Körper entrückt und sieht in einer Vision die Engel und die Seligen im Himmel.- Weniger glücklich endete 1624 die Geschichte des als rückfälliger Gotteslästerer verhafteten Oberstenfelder Bürgers Jacob Fleischmann; im Verhör nach seinem Glauben gefragt, antwortete er, er wisse nicht, ob es im Himmel einen Gott gebe, er sei nicht im Himmel gewesen, deswegen habe er Gott nicht gesehen, und was er nicht sehe, davon könne er nichts sagen. Fleischmann wurde hingerichtet (VAN DÜLMEN: Wider die Ehre Gottes, 28f.).

¹²² GOODICH: Miracles, S. 28f.

¹²³ Vgl. Anticlericalism; GOERTZ: Antiklerikalismus.

Reformation sollten Papst und Mönche in Wort und Bild als Geschöpfe des Teufels stigmatisiert werden.¹²⁴ Derartiges konnte bereits in vergleichbarer Vehemenz von mittelalterlichen Ketzern formuliert werden, wie die Aussage des Spitzels Arnould Cisredi aus Montailou vor dem bischöflichen Inquisitionstribunal vom Oktober 1321 zeigt. Dem letzten Vollkommenen der Katharer in dieser Gegend, Guillaume Bélibaste, schreibt dieser Arnould - neben vielen anderen Lästerreden - zu, Papst, König, Bischof und Inquisitor als vier Teufel bezeichnet zu haben, die die Welt regierten.¹²⁵ Die Besonderheit der Polemik gegen die Pfaffen liegt jedoch bei Thonis im Zusammenhang mit anderen Elementen seines Weltbildes begründet. Hier ist zunächst ein Widerspruch an der Oberfläche zu konstatieren. Einerseits soll er in fast Sartre'scher Manier geäußert haben, es gebe keine Hölle jenseits dieser Welt, wem hier Unglück widerfahre, der habe hier seine Hölle, der Glückliche dagegen erfahre im Diesseits sein Himmelreich - Äußerungen, die den zentralen Platz der 'Fortuna' in seinem Weltbild erahnen lassen. Andererseits erklärt er offenbar, der Pfaffe ergebe sich, sobald er geweiht ist, dem Teufel. Der Widerspruch scheint mir auf einer rein rhetorischen Ebene zu liegen. Die Gleichsetzung der Priesterweihe mit einem Teufelsbund erfüllt vor allem polemische Funktionen und bezieht ihre Pointe aus der Umkehr des frommen Selbstverständnisses der Geweihten. Ein wirklicher Glaube an Teufel oder Hölle ist hier nicht zu erkennen. Im Gegenteil: Die wiederkehrende Phrase von dem Weiterleben nach dem Tod als 'Geckenmärchen' deutet darauf hin, daß Thonis die verworfenen Glaubensinhalte als Erfindungen des Klerus ansah, der damit den Laien das Geld aus der Tasche ziehen wollte. Damit schließt sich der Kreis vom letzten zu den beiden ersten Themenkreisen, zwischen Pfaffenkritik und Leugnung zentraler christlicher Glaubensinhalte. Wie brisant diese Verbindung sein konnte, mag das Beispiel des Costantino Saccardino in Bologna aus dem Jahr 1622, also ca. 150 Jahre nach Thonis von Wesseling, verdeutlichen. Er hatte unter anderem gelehrt, die Hölle sei eine Täuschung, die von der Obrigkeit geschaffen sei, um nach ihrem Willen schalten zu können. Nun aber sei die Zeit reif genug, auf derartige Artefakte verzichten zu können. Mit dreien seiner Anhänger wurde dieser Vertreter eines 'populären Libertinismus' (Ginzburg) auf dem Marktplatz gehängt und danach auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Er hatte nicht nur areligiöse Positionen vertreten, sondern auch den heimlichen Grundkonsens freigeistiger Intellektueller aufgekündigt: Selbst ungläubige Menschen sahen im Atheismus eine Gefahr für die soziale Ordnung.¹²⁶

Sicherlich ist das Reservoir der Traditionen, in die man Thonis' Äußerungen stellen kann, mit den aufgezeigten Bezügen noch längst nicht erschöpft. Daß dieses Reservoir existiert, wirft nicht nur die Frage nach der Originalität des Kölner Blasphemikers auf, sondern auch diejenige nach seiner intellektuellen, vielleicht sogar sozialen Eingebundenheit. Zeichnet sich gar eine organisierte Gruppe von Freidenkern am Ende des Mittelalters ab? Das in groben Zügen erkennbare Weltbild des Thonis weist in einigen Punkten bemerkenswerte Konvergenzen zum Feindbild des Epikuräers auf, wie es seit der Spätantike in der christlichen Polemik existierte und wie es Luther nach 1525 aktualisierte und pflegte.¹²⁷ Ein Essential dieses Glaubens war die Leugnung der Auferstehung und des ewigen Lebens. Die Epikuräer, so der Reformator, lehrten, *das der totden*

¹²⁴ GOERTZ: Antiklerikalismus, S. 59f. u. S. 75ff.

¹²⁵ Le Registre d'Inquisition, Bd. 2, S. 78f.

¹²⁶ GINZBURG: The Dovecote has opened its eyes, S. 193; vgl. WOOTTON: Unbelief, S. 88.

¹²⁷ Vgl. SCHMID: Art 'Epikur', der als Hauptkritikpunkte der Christen die Leugnung der Vorsehung, die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele und die 'Vergötterung der Lust' benennt. Für die Zeit zwischen Spätantike und Reformation sind Perzeption und Konzeptionalisierung der Epikureer noch kaum aufgearbeitet, vgl. die Nachweise und Bemerkungen bei MARON: Martin Luther und Epikur, S. 12f.

*aufferstehen und ewigs leben odder helle nichts sey.*¹²⁸ In der Tat ist es nicht ausgeschlossen, ja sogar wahrscheinlich, daß sich der Ausspruch von der Seele als vergänglicher Lufthauch direkt oder indirekt auf Epikur stützte.¹²⁹ Auf der anderen Seite stehen jedoch mögliche Differenzen: Über die praktische Lebenseinstellung des Thonis und damit über einen möglichen 'hedonistischen' Lebensstil sagen seine Äußerungen nichts; vor allem zweifelt er nicht explizit an der Existenz eines Gottes oder verleugnet die Relevanz einer solchen Existenz.

Die Frage nach der Zugehörigkeit zu einer möglichen 'epikuräischen' Bewegung läßt sich also kaum eindeutig beantworten; sie liegt auch deshalb nahe, weil wir von einem zweiten Verfahren gegen einen Blasphemiker in Köln Kenntnis haben, das Bezüge zum ersten aufweist. Die - noch mehr als im Fall Thonis fragmentarischen - Akten datieren auf Donnerstag, den 10. Mai 1487.¹³⁰ Wiederum sind es fünf Zeugen - ein gewisser Lambert von Ippen, der Bäcker Heinrich von der Hallen und seine Frau, der ehemalige Knecht und die ehemalige Magd des Beschuldigten -, die gegen Dr. Dietrich Flass Stellung nehmen. In diesen Aussagen spielen auch angebliche Münzbeschneidungen durch Dederich und sein Handel mit Juden eine Rolle, hauptsächlich aber drehen sie sich um unziemliche Worte gegen Gott, seine Mutter und die Heiligen. Der Mann, dem diese Worte zugeschrieben wurden, war immerhin Kanoniker am Stift Mariengraden und Leibarzt des Kölner Erzbischofs, mithin noch exponierter als Thonis von Wesseling.¹³¹

Auch die Reaktion der Umwelt ähnelt der gegenüber Thonis. Lambert entgegnete auf die Schmähungen Dederich's zunächst ungläubig *Ich meyn, Ir en sprecht nyet ernst*; als er aber merkte, wie ernst es seinem Gegenüber gewesen sei, habe er dessen Gesellschaft gemieden. Die Bäckersfrau gibt an, ihn oft wegen seiner Worte gescholten und auf die drohende Strafe Gottes hingewiesen zu haben (*lieve meester dederich uns her got moecht vch plaugen umb vurs. vnnutze worde willen*). Angesichts derart zur Schau gestellten religiös korrekten Verhaltens drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob hier unverstellte fromme Empörung am Werk war oder ob es nicht um eine Selbstdarstellungsstrategie von Zeugen ging, die befürchteten, wegen ihres passiven Verhaltens selbst zur Zielscheibe der Justiz zu werden.

Was wird Dederich nun vorgeworfen? Lambert von Ippen berichtet als einziger von einer ironisch gemeinten Frage Dederichs an seine Adresse, ob er auch glaube, *dat nae desem leven eyn ander leven sy*; darüber könne man nichts sagen, schließlich sei noch niemand zurückgekommen.¹³² Während diese Äußerung eher in einem ruhigen Gespräch unter zwei Augen gefallen zu sein scheint, gehören die übrigen offenbar zum Standardrepertoire an Lästerreden, die Dederich bei so mancher Gelegenheit im Munde führte. Die meisten der Zeugen wollen seinen Ausspruch gehört haben, *dat sent Marie Magdalene eyne offenbare boelersse geweist were ind unse herre got hedde mit yr geboelet*. Oft, so die Bäckersfrau, habe der Beschuldigte gesagt, *dat die heilge ee eyne gecksmere ind eyne boverye were ind hey schisse up die heilge ee, id were slecht eyn gesetze der kyrchen dae men die buyren mit zzwunge*. Daß er auch über die Muttergottes so unzüchtig geredet habe, daß es nicht auszusprechen sei, versteht sich nach derartigen Reden beinahe von selbst. Auch die Heiligen sparte Dederich nicht

¹²⁸ MARON: Martin Luther und Epikur, S. 28.

¹²⁹ Vgl. Diogenes Laertius: Epikur, X 63-66 (S. 52ff.) zum Problem der Bindung der Seele an den Leib und zur Auflösung der Seele mit dem Körper.

¹³⁰ Kriminalakten Nr. 1, fol. 135r-136r, 137r (Nachtrag von anderer Hand).

¹³¹ GROTEN: In glückseligem Regiment, S. 313.

¹³² Kriminalakten Nr. 1, fol. 135r.

von seinen Anwürfen aus und bezeichnete sie als Schalke und Buben; insbesondere den heiligen Quirin beschimpfte er als alten Schalk und Kuppler.

Inhaltlich ist das Spektrum der Vorwürfe gegen Dederich enger als das gegen Thonis. Den Zeugenaussagen gemäß konzentrierten sich seine Lästerungen auf die Geschlechtlichkeit der heiligen Familie. Die Frage des Lebens nach dem Tode wird nur kurz angesprochen. Dennoch: Hier wie auch in der Phrase vom 'Geckenmärchen' liegen bis in die Formulierung hinein Parallelen zu Thonis vor. Inhaltlich eng verwandt ist auch die Kritik an den Kirchengesetzen als Zwang gegenüber den Bürgern mit der Schmährede Thonis' gegen die Teufelspaffen. Eine mehr oder weniger direkte Verbindungslinie zwischen den beiden Männern, deren Fälle in fünfzehn- bis zwanzigjährigem Abstand untersucht wurden, liegt also nahe. Auch ihre Reaktionen auf die Vorwürfe sind vergleichbar; ebenso wie Thonis streitet Dederich alle ab, und ebenso wie dieser sucht er eine Erklärung in möglichen Mißverständnissen: Über Maria Magdalena habe er lediglich in Übereinklang mit der heiligen Schrift gesagt, sie sei eine offenbare Sünderin gewesen und deshalb sei der Herr Jesus wegen des Kontaktes mit ihr bezichtigt worden.¹³³ Die Akte Flass endet, ebenso wie zuvor die des Thonis, ohne daß wir etwas über den Ausgang der Sache erfahren.

Köln zählte am Ausgang des Mittelalters zu den größten und 'weltläufigsten' Städten im Reich. Es scheint plausibel, daß sich, wenn irgendwo, dann hier ein Milieu epikuräischer Freidenkerei entwickeln konnte. Schließlich besitzen wir - im gleichen Archivbestand - vom Ausgang des 15. Jahrhunderts aus der Rheinmetropole auch Ermittlungsakten wegen gleichgeschlechtlichen Verhaltens, die bis in die höchsten Kölner Kreise hineinreichen und vielleicht auf Ansätze einer eigenen Subkultur hindeuten.¹³⁴ Allerdings soll der falsche Eindruck vermieden werden, die beiden radikalen Gotteslästerer in Köln seien nur in der Großstadt denkbar. Zu diesem Zweck sei noch einmal auf das schon einmal angesprochene Beispiel des Blasphemikers Leo hingewiesen. Bei diesem Bürger des böhmischen Städtchens Tschaslau handelte es sich, wie eine Zeugenaussage vom 10. August 1336 besagt, um einen allgemein bekannten und verstockten Blasphemiker, der nicht zur Beichte und zur Kommunion gehe und trotz vielfältiger Mahnungen nicht von seinem Tun abstehe.¹³⁵ Ein Urteilsspruch des päpstlichen Inquisitors Gallus von Neuhaus und des bischöflichen Archidiakons Magister Thomas über den Gotteslästerer ist im Prager 'Modus procedendi inquisitorum' erhalten.¹³⁶ Dort verhängen der päpstliche Inquisitor Gallus von Neuhaus und der bischöfliche Archidiakon Magister Thomas zusammen eine *Blasphemi Penitentia* über den Tschaslauer Bürger Leo, der sich an den heiligsten Namen vergangen habe. Über den Inhalt seiner Gotteslästerung heißt es dort, er habe Jesus Christus (offenbar als falschen Erlöser), die heilige Jungfrau und die Heiligen schwer geschmäht. Konkret hatte er Wucher für sündlos erklärt, darüber hinaus geäußert, die Seele sei nichts als ein Lufthauch und Bußleistungen wären demzufolge überflüssig; konsequent habe er darüber hinaus auch die Existenz der Hölle gelegnet.¹³⁷ Nicht im Wort von der Seele als Windhauch kommt also - über

¹³³ Ebd. fol. 136r. Offenbar spielt er auf die Begegnung Jesu mit einer Sünderin im Haus des Pharisäers an (Lk.7,36ff.), wobei diese Sünderin mit der wenig später erwähnten (8,2) Maria Magdalena identifiziert wird.

¹³⁴ HERGEMÖLLER: Die "unsprechliche stumme Sünde"; CHAIX: Die schwierige Schule, S. 200ff.

¹³⁵ Quellen zur böhmischen Inquisition, S. 226f.

¹³⁶ PATSCHOVSKY: Die Anfänge, Nr. 22, S. 130-32.

¹³⁷ ...quod Iesum Christum, cui omnis creatura fidelis venerabiliter inclinatur ac deservit, non est veritus blasphemare ponendo os in celum, quodque sanctam et immaculatam virginem - quam non erat dignus nominare! - matrem nostri salvatoris beatissimam virginem Mariam ore obprobrioso contaminando blasphemavit, sanctos et sanctas dei eadem blasphemia obiurgando, talem eisdem blasphemiam exprimendo, quod

die zeitliche Kluft von mindestens 130 Jahren - eine gewisse Geistesverwandtschaft zwischen Leo und Thonis zum Ausdruck. Im Gegensatz zum Kölner Fall sind wir allerdings hier über den Ausgang des Verfahrens unterrichtet. Offenbar hatte es für den Böhmen angesichts der eindeutigen Zeugenaussagen mehr Sinn, reuig seine Aussagen einzugestehen und auf die Gnade der Inquisition zu hoffen. Er bekannte in der bischöflichen Curie zu Prag, all seine Äußerungen *ex levitate animi* vorgebracht und nie daran geglaubt zu haben. Die gängige Unterscheidung zwischen vorsätzlicher und leichtfertiger Gotteslästerung bot ihm hier ein Schlupfloch, um einer schweren Strafe zu entgehen. Sein Kalkül ging wenigstens teilweise auf. *Humiliato spiritu et corde contrito* lösten ihn die Inquisitoren von der Exkommunikation. Daß sie aber trotz der Reue die Äußerungen sehr ernst nahmen, zeigen die auferlegten Strafen, die in drei Bestandteile zerfallen. Für seine 'Irrtümer' wurde ihm eine dreimonatige Turmstrafe zuerkannt, z. T. unter verschärften Haftbedingungen bei Wasser und Brot. Für seine Gotteslästerungen mußte er sich der vom kanonischen Recht geforderten öffentlichen Kirchenbuße unterwerfen und an sieben Sonntagen in schimpflichem Aufzug vor der Kirche erscheinen. Gleichsam als besondere Strafe für ein besonders schweres Vergehen wurde ihm aufgetragen, ein Marienbild an die Wand der städtischen Pfarrkirche malen zu lassen. Man sieht, so kommentiert Alexander Patschovsky diese eigenartige Strafe, "spätmittelalterliche Marienbilder müssen nicht immer ein Ausdruck von Volksfrömmigkeit sein..."¹³⁸

Versuchen wir ein kurzes Resümee dieses Kapitels zu ziehen. Die Frage, "ob Gotteslästerung als Zeugnis einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der herrschenden religiösen Kultur oder gar als Zeichen eines populären Unglaubens gelten kann"¹³⁹, läßt sich für eine kleine Handvoll von radikalen Blasphemikern durchaus bejahen, deren Schmähungen tatsächlich auf radikale Glaubenszweifel hindeuten scheinen. Zwar sind sie durchsetzt mit bekannten Elementen (etwa der Marienkritik oder des Antiklerikalismus), besitzen also durchaus den auch für andere Lästerungen typischen performativen (beleidigenden) Charakter. Jedoch können diese einzelnen bekannten Elemente nicht über die Ungewöhnlichkeit des gesamten Gedankengebäudes hinwegtäuschen. Die Äußerungen etwa über das Leben nach dem Tod, die Natur Jesu und die Hölle besitzen genügend Aussagegehalt, um auf einen radikalen religiösen Skeptizismus zurückzuschließen.¹⁴⁰ Geschmäht werden hier also weniger Gott, Maria und die Heiligen als Personen, sondern die christliche Religion an sich. Die Analyse des Phänomens der Blasphemie

non decet ob turpitudinem suam nominare. Ad hec dixit pluries usuras committere et exercere non esse peccatum, quas ipsemet exercebat. Dixit etiam animam hominis nichil esse nisi solum flatum, nec penitencias quidquam esse. Insuper dixit infernum non esse in rerum natura nec fuisse.

¹³⁸ *Videlicet pro erroribus tribus mensibus stet in turri in civitate Czeslaviensi, quam sibi index et scabini deputaverint ibidem mansurus sub pena relapsorum et modo captivorum; et ieiunet in aqua et pane vigiliis sancte virginis Marie in perpetuum; item numquam comedat neque bibat, nisi prius missa audita, si habere potest; et semel in anno cum devocione confiteatur et communicet. Pro blasphemia vero debet septem dominicis diebus stare ante fores ecclesie, donec populus post processionem ecclesiam ingrediatur; et septima die dominica statuat se ante fores ecclesie discalciatus absque pallio tenens virgam in manu et corrigiam in collo exhibens virgam eandem omni volenti eum verberare. Item iniungimus eidem propter criminis enormitatem, ut procuret depingi ymaginem beate virginis pulchram in patulo ecclesie parrochiali in Czeslavia; procuret etiam unam lampadem, quod lumen det eidem ymagini in perpetuum in remissionem suorum peccaminum.* Das Zitat des Herausgebers PATSCHOVSKY: Die Anfänge, S. 14.

¹³⁹ VAN DÜLMEN: Wider die Ehre Gottes, S. 21. Die Grenze zwischen "leichter" und "schwerer" Gotteslästerung und das Verhältnis dieser Phänomene zum Unglauben ist bei van Dülmen allerdings z.T. unklar.

¹⁴⁰ Zwei Kommentare sind hier angebracht. Einmal die Bemerkung, daß wir methodisch an dieser Stelle im Vergleich zu anderen Abschnitten einen umgekehrten Weg gehen, nämlich von einer 'illokutionären' Sprechhandlung auf ihren 'lokutionären' Gehalt zurückzuschließen. Zum zweiten eröffnet sich aufgrund dieser Beobachtungen natürlich auch die theoretische Möglichkeit, daß auch andere, uns aufgrund der kargen Überlieferung eher 'konventionell' erscheinende, Lächerer doch von einem grundlegenden Skeptizismus erfüllt waren.

scheint so auf die Spur jener ‘Epikuräer’ zu führen, deren Feindbild die frommen Theologen des Mittelalters und der Reformation zeichneten. Und wirklich konnten eine ganze Reihe von Äußerungen des Kölners Thonis von Wesseling in Traditionslinien eingebettet werden, die ihre Originalität im einzelnen sehr relativieren. Enge Parallelen zwischen ihm und dem später ebenfalls wegen lästerlicher Reden in den Akten auftauchenden Dederich Flass deuten zudem auf mehr oder weniger direkte Kontakte hin. Trotzdem muß sich die moderne Historiographie davor hüten, den in den Köpfen frommer Zeitgenossen entstandenen Mythos des ‘Epikuräertums’ auf der Grundlage dieser kargen Indizien zu zementieren. Diese reichen wohl kaum hin, um von einer formierten religiösen Bewegung oder auch nur von einer etablierten Denktradition zu sprechen. Vielmehr handelte es sich wohl um Einzelgänger, die sich aus dem Traditionsreservoir (u.a. der Heiligen Schrift!) bedienten und sich aus z.T. gängigen Bruchstücken ihre eigene skeptische Weltsicht zusammenbastelten. Durch die Verwendung von Bausteinen abendländischen Bildungsgutes wird man sie nicht eindeutig einer Volkskultur zurechnen können. Ebenso wenig ist ihr Skeptizismus eine rein intellektuelle Angelegenheit, weil er durchweg mit lebensweltlichen Erfahrungen und Argumenten angereichert ist.

Der Skeptizismus dieser Männer kam in polemischen Debatten und Reden zum Ausdruck, der von der frommen Umwelt oft als Blasphemie etikettiert wurde. Hohn und Spott gegen die christliche Religion wurden geradezu als Erkennungszeichen der Epikuräer angesehen.¹⁴¹ Dabei war die Schnittmenge zwischen Fundamentalskeptizismus in Sachen Religion und Blasphemikern eher klein. Die Mehrzahl der Blasphemiker waren nicht ungläubig, sondern unzufriedene, aufgebracht oder kritisierende Gläubige. Selbst jene Menschen in Spanien oder Frankreich, die Formeln wie ‘Gott ist nichts’, ‘Ich entsage Gott’ oder ‘Ich glaube nicht an Gott’ benutzten, bestanden vor den Schranken der Inquisition glaubwürdig darauf, daß diese Aussprüche aus dem Zorn geboren worden waren und nicht wortwörtlich zu verstehen seien.¹⁴² Die Mehrzahl der fundamentalen Skeptiker dagegen, wie groß auch ihre Zahl gewesen sein mag, hütete sich, öffentliche Schmähreden gegen Gott und religiöse Dogmen zu halten. Hier liegt die prinzipielle Bedeutung der ‘virtuosen’ Gotteslästerer: Sie machen Handlungs- und Denkspielräume deutlich, die manche dem Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit überhaupt absprechen wollen; deswegen sind sie alles andere als eine ‘quantité négligeable’. Es handelt sich um ein kleines Häuflein trotziger Rebellen, die zum Teil für ihre Überzeugung den Scheiterhaufen bestiegen, zum Teil jedoch widerriefen, Einzelgänger, die sich ihren eigenen Reim machten und diesen, zumindest in schwachen Momenten, auch aussprachen.

Deutliche Veränderungen in der Geschichte des Unglaubens zeichnen sich für das spätere 17. und vor allem das 18. Jahrhundert ab, mithin für die Epoche nach unserem Untersuchungszeitraum.¹⁴³ Die zunehmende Erweiterung des naturwissenschaftlichen wie des philosophischen Horizontes hatte eine wachsende Radikalität der Religionskritik zur Folge.¹⁴⁴ Der 1674 mit einigen Traktaten hervorgetretene “Gewissener” Mathias Knutzen - von seinen

¹⁴¹ MARON: Martin Luther und Epikur, S. 32.

¹⁴² Vor allem FLYNN: Blasphemy, S. 40ff.; vgl. schon DEDIEU: Les disciplines du langage, S. 249; GREENLEAF: The Mexican Inquisition, S. 102; LEA: Geschichte, S. 248f.

¹⁴³ Dies tendenziell gegen Positionen, die bereits mit Beginn der Frühneuzeit bzw. der ‘Renaissance’ einen qualitativen Sprung diagnostizieren. Natürlich erlaubt der beschränkte Blick, den das Studium der Gotteslästerung ermöglicht, letztlich keine qualifizierte Entscheidung zwischen den beiden Positionen.

¹⁴⁴ Vgl. nur WILD: Freidenker in Deutschland, und die bereits zitierten Arbeiten von BERRIOT: Athéisme, und KORS: Atheism; auch SCHNABEL-SCHÜLE: Majestätsverbrechen, S. 37.

Gegnern als Gotteslästerer qualifiziert - kann mit seiner Leugnung der Existenz Gottes und des Teufels problemlos als "Atheist" einrangierte werden.¹⁴⁵ Nun griffe eine lediglich ideengeschichtliche Analyse dieses Wandels sicherlich zu kurz, doch ist seine sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aufarbeitung kaum in Angriff genommen. Zu denken wäre hier in Deutschland z.B. an die "kulturbedrohende Grenzerfahrung" des Dreißigjährigen Krieges. "Viele Leut sagen, es sei jetzt gewiß, daß kein Gott ist", notierte ein Bewohner der Schwäbischen Alb am Ende dieses Krieges in seine Bibel, nachdem er zuvor von Elend und Hunger, Neid, Haß und Gottlosigkeit berichtet hatte.¹⁴⁶

Derartige Haltungen mußten auch Wirkungen auf dem Feld der Gotteslästerung zeitigen, wo sich - bei aller Persistenz bestimmter Verhaltensmuster - ebenfalls eine Radikalisierung beobachten läßt. Fällen wie jenem des Johann Thiemens, der 1651 in Siversfleth (Kirchspiel Tetenbüll) zu einer hohen Geldbuße verurteilt wurde, begegnet man jetzt öfter. Er hatte den Prediger und den Schuldiener angefahren: *Ob die Pfaffen auch gedechten Sehlig zu werden, daß wehre nichts, Es wehre kein Teuffel, es wehre kein Hell; Auch ferner gefraget, woran sie glaubten, Er glaubt an den Brauer, und an den Becker, an den Fleischbauer...*¹⁴⁷ Die von Kappl aus dem 18. Jahrhundert (Hochstift Bamberg) zusammen getragenen Fälle zeigen ebenfalls neben der üblichen Marienkritik und Gottesflüchen extreme Lästerungen gegen die Dreifaltigkeit, ohne daß sich hier die Zugehörigkeit zu einer bestimmten häretischen Glaubensgemeinschaft festmachen läßt.¹⁴⁸ Schließlich stammen auch die von van Dülmen zitierten Aussprüche radikaler Lästerer vornehmlich aus dem späteren 17. und dem 18. Jahrhundert; dieser Befund widerspricht im übrigen seiner These, es habe auf dem Feld der Blasphemie vom späten Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert "keinen spürbaren Wandel" gegeben.¹⁴⁹ Was sich auf dem Feld der Gotteslästerung in der Epoche der Aufklärung genau tut, bedarf näherer Erforschung. Völlig neu werden die Entwicklungen nicht sein; so leicht sind die Einlassungen eines Thonis von Wesseling nicht an Radikalität zu übertreffen. Zu erwarten steht aber, daß er im 18. Jahrhundert wesentlich mehr Mitstreiter gefunden hätte, als es im 15. Jahrhundert der Fall war.

¹⁴⁵ KITTSTEINER: Gewissen, S. 101ff.; WILD: Freidenker in Deutschland, S. 263ff.

¹⁴⁶ BURKHARDT: Der Dreißigjährige Krieg, S. 242, 243.

¹⁴⁷ REHDER: Volksfrömmigkeit und Kirchenzucht, S. 79.

¹⁴⁸ KAPPL: Die Not der kleinen Leute, S. 369ff.

¹⁴⁹ VAN DÜLMEN: Wider die Ehre Gottes, S. 28ff., 34.

5. Gotteslästerung im sozialen Kontext

Nach den ‘Sprechakten’ sollen nun die Akteure noch einmal einer besonderen Analyse unterzogen werden. Dabei geht es allerdings nicht allein um die Sozialgeschichte im engeren Sinn, um das soziale Profil der Blasphemiker, sondern ebenso um den näheren sozialen Kontext der Gotteslästerung, um auf diese Weise zu einem tieferen Verständnis für die Bedeutung seiner Reden und Taten zu gelangen.

5.1. Sozialer Status und Geschlecht der Lästere

Wer waren die typischen Gotteslästerer? Im Luzerner Osterspiel aus dem 16. Jahrhundert wird dem Kirchenvater Ambrosius die Meinung in den Mund gelegt, heutzutage sei das unchristliche Gotteslästern unterschiedslos von *alltten vnnd jungen, geistlich, weltlich, wyb vnnd man* zu hören.¹ Die Klage über die verdorbenen Zeitläufte und die soziale Allgegenwart dieses wie anderer Laster war unter den Theologen und Moralisten Gemeingut.² So war es nur folgerichtig, die konsequente Verfolgung und Bestrafung der Gotteslästerung in allen sozialen Strata zu verlangen. Ohne Ansehung der Person, forderte Johannes Gerson, sollte dies geschehen bei Großen und Kleinen, Alten und Jungen, Reichen und Armen, Adligen und Nichtadligen, Klerikern und Laien.³ Auch die spätmittelalterlichen Verbote von bösen Schwüren, Flüchen und Gotteslästerungen in deutschen Städten richteten sich ihrem Wortlaut gemäß an alle möglichen Adressaten, *ez si frauwe oder man, rich oder arm, pfaffe oder leye, wie sie genant sin, geistlich oder weltlich*.⁴ Jeder, *cuius status, gradus seu condicionis fuerit*, sollte mit einer Bestrafung im Übertretungsfall rechnen müssen.⁵

Wer aufgrund gerichtlicher Quellen ein einigermaßen ‘hartes’ Sozialprofil bestrafter Gotteslästerer erstellen möchte, sieht seine Erwartungen schnell enttäuscht. Bestimmte Personengruppen, etwa der Adel⁶ oder (aufgrund des ‘privilegium fori’) die Geistlichkeit, waren von vorn herein von der meist städtischen Gerichtsbarkeit eximiert. Justitia war also keineswegs so blind, wie die vorstehenden Zitate suggerieren. Dazu kommt die Schwierigkeit, daß aufgrund des Mangels an sozialstrukturellen Vergleichsdaten eine soziale Verortung selbst der erfaßten Delinquenten oft unmöglich ist. Das Ziel der folgenden Zeilen ist denn auch bescheidener: Sie

¹ Das Luzerner Osterspiel, Bd. 2, S. 80.

² Vgl. die englische Predigt von 1535, wo es heißt: *The olde man nowe blasphemythe god, the yonge man, the woman, the childe, the infant, the noble man, the ryche man, the poure man* (BLENCH: Preaching in England, S. 224).

³ Gerson: Contre le péché de Blasphème: Nr. 293, S. 4.

⁴ Würzburger Polizeisätze, Nr. 97, S. 67f.

⁵ Rechtsquellen Murten, S. 258f.; vgl. weiter z.B. Gesetze der Stadt Frankfurt am Main, A 71, S. 119f.; Vom Richtebrief zum Roten Buch Nr. 4. 24, S. 176f.; Rechtsquellen Schaffhausen, S. 78f.; Nördlinger Stadtrechte, IX, Nr. 85, S. 283f.

⁶ Eine große Verordnung gegen Schwören in Schaffhausen (Rechtsquellen Schaffhausen, S. 78f.) nach 1413 nimmt explizit diejenigen aus, die nicht in des Rates Gehorsam stehen *von edelen luten*.- Anders verhält es sich übrigens mit den Tribunalen der Spanischen Inquisition, wo Adlige unter den habituellen Gotteslästerern relativ zahlreich vertreten sind, was wohl mit dem speziellen Verfahren und den Strafen dieser Institution zu tun hat. 1538 wurde z.B. vom Tribunal von Toledo der Graf von Saldaña wegen seines gotteslästerlichen Verhaltens zu 12 Dukaten Buße verurteilt; er hatte u.a. geschworen *Je ne crois pas en Dieu* oder *je renie Dieu* (DEDIEU: Les disciplines du langage, S. 249).- Auch in der südfranzösischen Gemeinde Meyrueis wurden Adlige als rückfällige Gotteslästerer vor das Konsistorium zitiert (ESTÈBE/VOGLER: La genèse, S. 370).

wollen klären, ob Mitglieder bestimmter sozialer Gruppen prinzipiell als Blasphemiker ausscheiden. Das ist, um die Antwort vorwegzunehmen, nicht der Fall.

Aussagekräftig erscheint schon die Tatsache, daß die königliche Gesetzgebung der Forderung nach standesübergreifender Ahndung der Gotteslästerung insofern Rechnung trägt, als ihre Strafkataloge besonderes Augenmerk auf den Adel richteten. Schon die spanischen ‘Siete Partidas’ im 13. Jahrhundert verlangten von Menschen hoher Abstammung eine besondere Gottesfurcht und drohten Blasphemikern edlen Geblüts zeitweiligen oder dauerhaften Verlust ihres Lehens an. Nach Maximilians Reichsgebot von 1495/7 sollten adlige Gotteslästerer ihre Ämter verlieren, im Wiederholungsfall sogar peinliche Strafen erleiden.⁷ Daß sich kein Ankläger für derartige hochgestellte Missetäter fand, steht auf einem anderen Blatt. Immerhin konnte es in einer besonderen historischen Konstellation dahin kommen, daß ein Adliger in der Stadt als Gotteslästerer verurteilt und hingerichtet wurde, wie es einem Junker wie Konrad von Jungingen 1466 in Überlingen geschah; er wurde u.a. für seine bösen Schwüre enthauptet.⁸ Gelegentlich treffen wir auch auf Angehörige der städtischen Führungsschichten: Seitz der Ebner wird 1323 in Nürnberg mit Waffen- und Wirtshausverbot belegt, unter anderem, weil er von Gott und den Heiligen ‘übel geredet’ hatte. Dominicus Eberler gen. Grünzweig *weiland Lienhart Eberler gen. zum Gold Erlach* hatte aus *frevenlichem gemüt unnd eigenem bösem furnemmen* Gott übel gelästert und wurde deshalb 1502 in Basel zu ewigem Gefängnis auf Kosten seiner Familie verurteilt. Gleich dreimal in einem Jahr - im Januar, Juni und November 1533 - wurde Bürgermeister Hans Wellberg in Konstanz von den Zuchtherren wegen Fluchens eine Geldbuße auferlegt. Und in der katholischen Reichsstadt Überlingen wurde noch 1607 Chrysostomus Reichlin von Meldegg wegen Gotteslästerungen zu 50 Pfund Geldstrafe und einer Bußwallfahrt nach Einsiedeln verurteilt.⁹

Die Masse der Delinquenten kam, wenig verwunderlich, aus niedrigeren Strata der Gesellschaft; bei den Handwerkern ist oft kaum auszumachen, ob es sich um einen Gesellen oder um einen Meister handelte. Daß viele der Lästerröder als ‘Bürger’ bezeichnet werden, verweist immerhin auf einen größeren Anteil von Angehörigen der ‘Mittelschicht’ unter den Verurteilten.¹⁰ Angehörige bestimmter Gewerbebranchen waren als notorische Lästerröder verschrien. So benennen in Köln die normativen Quellen hartnäckig über die Jahrhunderte hinweg Personen aus dem Schiffermilieu und Transportgewerbe als besonders anfällig für gotteslästerliche Schwüre und Flüche. Eine Morgensprache aus der Mitte des 15. Jahrhunderts rechnet unter die *wuste[n] lude*, die aus Gewohnheit und ohne Not Gott lästerten, sonderlich *doeblere, schifflude, karlude ind*

⁷ Las Siete Partidas III, part. 7, tit. 28, S. 444; Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I., V, 5.1.1, S. 577.

⁸ Konrad hatte nicht nur Gott gelästert (*Er hat Gott, sein schweiß sein pluet, seine Därme, sein Herz, seinen Bauch, seine wunden und ander böße schmer ufgehegt und mit fürsatz geredt: “Gott, die schmer sei dir zu lob und ehr beschehen”*) und St. Peter und St. Meinrad verflucht, sondern auch einen Überlinger Bürger in dessen Haus eigenmächtig um einen großen Geldbetrag “geschätzt” (EISELE: Jungingen, II S. 17). Vielleicht handelte es sich bei Konrad um einen Enkel Lienhards und einen Großneffen Ulrichs von Jungingen, eines Großmeisters des Deutschen Ordens.

⁹ Die Acht-, Verbots- und Fehdebücher Nürnbergs, Nr. 336 S. 33f.; StaatsA BS Erkenntnisbuch I, fol. 217, vgl. HAGEMANN: Basler Rechtsleben, S. 250, Anm. 711; DOBRAS: Reformierte Sittenzucht in Konstanz, S. 93, Anm. 286; ENDERLE: Konfessionsbildung und Ratsregiment, S. 359 Anm. 184.- Auch die prominenten Fürbitter des Gotteslästerers Hans Weldner in Heilbronn 1506 zeigen, daß er der Führungsschicht der Stadt entstammte: seine Freilassung erreichen u.a. der Baumeister des Deutschordenshauses der Stadt und der alte Bürgermeister, sein Stiefvater (Urkundenbuch Heilbronn, 3.Bd., Nr. 1909, S. 40).

¹⁰ Vgl. z.B. für die Bregenzer und Bludenzer Blasphemiker Vorarlberger Urfehdebrieft, Nr. 91, S. 78; Nr. 157, S. 122f.; Nr. 185, S. 145; Nr. 188, S. 147; Nr. 210, S. 163f.

nynrouffer. Noch in einem Ratsedikt vom August 1606 werden Fuhrleute, Weinrufer und *Zepper* als besonders anfällig für die Sünden des Fluchens, Lästerns und Schwörens beschrieben. Schon zuvor waren ober- und niederländische Schiffer als ausgewiesene Flucher und Lästerner angeprangert worden.¹¹ Am Oberrhein standen dagegen die 'Rebleute' in einem solchen Ruf. Die Präsenz einiger Metzger und Fleischhauer in unserem eher zufälligen Sample könnte als Beleg für die Tatsache genommen werden, daß diese notorisch gewaltbereiten Gesellen besonders intensiv auch mit dem Mund das Geschäft des Gliederzerteilens ausübten.¹²

Man wird wohl kaum fehlgehen, wenn man die Gesellen bzw. 'Knechte' als Hauptrekrutierungspotential von Gotteslästerern ansieht, eine Gruppe, die in der Forschung allgemein als überdurchschnittlich delinquent angesehen wird.¹³ Dazu paßt, daß viele Lästerner Jugendliche bzw. junge Erwachsene waren, wobei einzelne 'alte' Blasphemiker durchaus nicht unterschlagen werden sollen.¹⁴ Kaum zu übersehen sind schließlich die zahlreichen Gottesschmäher, die aus dem Milieu der Fahrenden und Randgruppen stammen, sei es, daß es sich um Landsknechte oder Bettler¹⁵ handelte oder um den Henker und seinen Gehilfen¹⁶. Bei vielen läßt sich ihre soziale Verortung an den Rändern der Gesellschaft nur indirekt, etwa durch den sehr unsicheren Indikator der Spitznamen, erschließen. So können wir nur mutmaßen, daß Blasphemiker wie Heilmann Meffrid, der 'Uffstösser' (Speyer 1361) oder der 'Platzknecht' Pfaffhans (Speyer 1456), Männer wie 'der Herzogin Sohn genannt Klebsattel' (Straßburg 1400), der Nürnberger 'Sirtenteufel' (1348) oder Hans Ortwig aus dem Tablat, den man auch 'den Lecker' schimpfte (Sankt Gallen 1567) diesem Milieu zugehörten.¹⁷

Der vielleicht eindeutigste Beleg in dieser Richtung stammt aus dem Augsburger Achtbuch: Dieses enthält Listen der 'schädlichen Leute', die alljährlich am St. Gallus-Tag aus der Stadt getrieben wurden. In derartigen Verzeichnissen tauchen etliche der Vertriebenen mit einschlägigen Attributen auf. So ist 1377 die Rede von *Henslin pütler, dez Mosmans gesell, ein gotswerer, und so man im brot geit, daz wurfft er in daz hor* (dreck); 1385 heißt es von einem gewissen 'Dreifuß', er sei *ein gotzentrager, ein effer, ein bozwicht, und tret uf dem land ein gansbain, und spricht, ez sei eins heiligen bain*.¹⁸ In einem Verzeichnis der schädlichen Leute von 1349 werden insgesamt 12 Personen mit Epitheta wie *ein gotswerer* oder *ein götzentrager* oder gar *ein rehter gotswerer mit niuwen swüren* versehen, fast immer in Kombination mit anderen abwertenden Bezeichnungen wie

¹¹ STEIN: Akten, II, Nr. 214, Art. 25a, S. 352f.; HASTK Edikte 1, 69; Edikte 23, fol. 17rf. ad 1597 Jan.8.- Vgl. die Verhaftung und Gewalttrichterbuße des Schiffsknechtes Chyrstgen wegen Fluchen, Schwören und *gottslasterungh* im November 1565 (Verf. u. Verw. G 211, fol. 34r).

¹² Vgl. SCHNEIDER-FERBER: Achtbuch, S. 71 (Augsburg 1363); Acht-, Verbots- und Fehdebücher, Nr. 793, S. 97 (Nürnberg 1381); Bamberger Echtbuch, S. 15 (Bamberg 1415); AMANN: Städtischer Alltag, S. 130 Anm. 102 (Konstanz 1470).

¹³ Vgl. nur SIMON-MUSCHEID: Gewalt und Ehre, S. 3 u.ö.

¹⁴ Die Acht-, Verbots- und Fehdebücher, Nr. 760, S. 92; ebenda, Nr. 800, S. 98; Chroniken der Stadt Konstanz, S. 91f. und S. 381f.; Vorarlberger Urfehdebrieft Nr. 91, S. 78 (Han Räm hat Gott und die Heiligen mit bösen vermessenen unchristlichen Schwüren mehrmals *hoch entunerot und gelestert*, dazu freveliche und verächtliche Worte gegen seinen Vater und seine Mutter ausgestoßen).- In Bregenz wird 1512 der Gotteslästerer Conrad Zasin wegen seines Alters von schwerer Strafe verschont und freigelassen (Vorarlberger Urfehdenbriefe, Nr. 84, S. 73).

¹⁵ Z.B. REUSS: La justice criminelle, S. 256; SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 98.

¹⁶ FRAUENSTÄDT: Breslaus Strafrechtspflege, S. 231; REUSS: La justice criminelle, S. 255f.

¹⁷ HARSTER: Das Strafrecht der freien Reichsstadt Speier, S. 236f.; Urkundenbuch Straßburg, Bd. 6, S. 839f.; Die Acht-, Verbots- und Fehdebücher, Nr. 725, S. 88; MOSER-NEF: St. Gallen, S. 386.- Vgl. SCHINDLER: Widerspenstige Leute, S. 78ff.- Auch vier der fünf bestraften Blasphemiker im südfranzösischen Städtchen Castelnaudary gehörten zum Unterschichten- und Randgruppenmilieu, vgl. OTIS: Un contribution à l' étude du blasphème, S. 220.

¹⁸ BUFF: Verbrechen und Verbrecher zu Augsburg, S. 204.

‘Bösewicht’ oder ‘Dieb’.¹⁹ Die Benennungen werden sich wohl kaum auf konkrete, abgrenzbare Handlungen beziehen, sondern sie charakterisieren die Genannten gewissermaßen als deviante Gesamtpersönlichkeiten. Blasphemische Reden und gotteslästerliches Verhalten wurden zu einem Etikett für Abweichung schlechthin, areligiöses war gleichbedeutend mit asozialem Verhalten.

Als vorläufiges Fazit aus der Sichtung der Angaben aus den Kriminalquellen zur sozialen Verortung der Gotteslästerer kann zustimmend das Urteil von Susanna Burghartz über ihr Zürcher Sample zitiert werden: “Unter denjenigen, die wegen Blasphemie angeklagt wurden, waren vom fremden Knecht bis zum reichsten Bürger die verschiedensten Personen vertreten. Allerdings liegen nur für sehr wenige Angeklagte genauere Angaben zur sozialen Position vor, was die Vermutung nahelegt, daß es sich häufig um Angehörige der unteren Schichten oder um junge Zürcher gehandelt haben könnte.”²⁰ Dabei muß allerdings noch mehr, als es bisher geschah, nach der Art der Gotteslästerung unterschieden werden. Wir haben in der Untersuchung der sanktionierten Blasphemie-Delinquenz herausgestellt, daß die harten Strafen gegen die Erfinder übler und ungewöhnlicher Schwüre privilegiert überliefert und erhalten sind. Diese ungewöhnlichen Schwüre dürften sich schon im Spätmittelalter im Randgruppenmilieu konzentriert haben und den Hintergrund für die Notizen über die Augsburger St. Gallus-Leute bilden. Andere hart gestrafte Äußerungen, die auf Unglauben oder Skeptizismus hindeuten, kamen durchaus aus dem Mund gebildeterer Leute. Die alltäglicheren Schwüre und Flüche dagegen waren zunächst sozial indifferenter und auch im bürgerlichen Milieu anzutreffen. Als Unterschichten- oder gar Randgruppenphänomen können sie keinesfalls betrachtet werden.

Über die soziale Bandbreite von Gotteslästerern geben literarische Quellen eher als obrigkeitliche Aktenbestände Auskunft. Dabei bestätigen z.B. die Exempla einige Beobachtungen aus den Kriminalquellen. Unter den typischen Fluchern und Lästerern trifft man dort etwa auf die Fuhrleute. Schon bei Stefan von Bourbon wird ein Wagenlenker erwähnt, der auf dem Weg von Paris nach St. Denis angesichts eines Hindernisses heftig lästert (*turpiter blasphemaret*) und der daraufhin von einem Blitz durchbohrt wird, während die Pferde und die Passagiere unverletzt bleiben.²¹ Eine Version aus dem 16. Jahrhundert wendet das Motiv ins Humoreske: Als ein Edelfräulein, die sich notgedrungen der Dienste eines fluchenden Fuhrmannes bedienen mußte, sich dessen Lästerungen verbittet, laufen dessen Pferde nicht mehr weiter; ohne Schwüre sind sie nicht dazu zu bewegen, den Wagen zu ziehen. Wohl oder übel muß sich die Frau in das Schwören fügen. Es ist offensichtlich, daß der Fuhrmann für seine ganze Berufsgattung steht.²²

Auch anderen ‘niedereren’ Ständen wird ein solches gewohnheitsmäßiges Fluchen zugeschrieben, wie z. B. jenen Bauern, denen ihr Gerichtsherr das Lästern per Mandat streng untersagt hatte und die sich untertänig an ihn wenden, er möchte doch wenigstens einen einzigen Schwur gestatten, ansonsten sei das Gesinde nicht mehr zur Arbeit zu bewegen.²³ Was hier als einfältige, aber nicht böswillige Gewohnheit erscheint, wird in anderen Kontexten zur finsternen Verschwörung. So

¹⁹ Ebd. S. 223ff.; vgl. SCHNEIDER-FÄRBER: Achtbuch, S. 81ff.

²⁰ BURGHARTZ: Leib und Gut, S. 136.

²¹ Stefan von Bourbon: Anecdotes Historiques, Nr. 389, S. 342f. TUBACH: Index Exemplorum Nr. 680 (mit falschem Bezug).

²² Montanus: Schwankbücher Nr. 75, S. 333.

²³ Wickram: Rollwagenbüchlein, Nr. 50, S. 97f.

erzählt eine Geschichte von einem Haufen ‘Gesindel’, das sich 1572 als ‘Schwarze Rotte’ zusammenfand und einen Eid auf eine Art Ordensregel ablegte: Diese beinhaltete neben anderen Verwerflichkeiten auch das Verbot zu beten und Gott zu danken; statt dessen sollte täglich geflucht werden.²⁴

Krieger wurden offenbar als besonders fluch- und lästeranfällig perzipiert, wie schon die Sorge der Feld- und Polizeiodnungen für die Sprachzucht unter den Landsknechten belegten. So hält es der Chronist der Zimmerschen Chronik für bemerkenswert, daß ein erzürnter adliger Obrist in Amsterdam nicht ‘höher’ als *box kirchenknopf* geschworen habe, obwohl unter den Kriegsleuten weitaus schlimmere Schwüre verbreitet seien.²⁵ Ein verbreitetes frühneuzeitliches Exempel erzählte von drei Landsknechten, die 1551 in ein Gewitter gerieten, worauf einer von ihnen übel fluchte und Gott lästerte. Ein entwurzelter Baum erschlägt ihn und rammt ihn derart in den Boden, daß nur noch sein Kopf zu sehen ist.²⁶ Ebenso auf eine typische berufsständische Gewohnheit zielt das Exempel, das wiederum Georg Wickram von einem rauhen adligen Landsknecht erzählt, der mit einem frommen Mann im Wirtshaus beim Nachtmahl saß. Es redete eine Zeit allein der Kriegsmann, prahlte von seinen Heldentaten und von den erschlagenen ‘Türken. *Und schwur denn darzuo daß sich der himmel möchte bucken/ bey Gott unnd seinen Heiligen/ und vil ander seltzam unerhörte schwur zoch er herfür.* Als er eine Pause machte, gestand ihm der Gelehrte, er habe auch immer Kriegsmann sein wollen, allein habe ihn eine Sache immer davon abgehalten: Er habe Angst gehabt, er müsse dann ebenso übel schwören. Der Edelmann schwieg betroffen, sein Knecht aber bemerkte eifrig, man könne auch ohne Schwüre ein Kriegsmann sein. *Also ward ob dem tisch ein gantze stille/ und schemet sich zum teil der Edlemann. Warzu ist es leider komen/ das man schier kein wort mee reden kann man lasse dann ein schwur damitlauffen. Und misbrauchen also Christi unsers Herren leyden und sterben zu unseren unnützen worten/ wie müssen wor Gott dem Herren so grosse rechenschafft darumb gäben.*²⁷ In das gleiche Horn stieß der protestantische Prediger Andreas Musculus, der mit bitterem Spott bemerkte, die großen Kriegsleute hießen allgemein nur noch die *marter hansen*. Früher seien die Deutschen wegen ihrer ritterlichen Kriegskünste bekannt gewesen, jetzt aber führten sie den Krieg nur mit dem Maul und der Zunge.²⁸

Der Knecht verkörpert in dieser Geschichte die fromme Einfalt, der adelige Landsknecht die grob herausfahrende und gotteslästerliche Rede. Ist diese Rede hier das Attribut des Kriegsmannes, so erscheint sie in einer ähnlichen als adelige Unsitte. Ein Diener, so erzählt Johannes Pauli, hatte einen Herren, der so große Flüche tat, daß er sich dessen schämte und sie nicht erleiden wollte. Er einigte sich mit der Herrschaft darauf, *daß er ihm nichts Übleres dann allweg*

²⁴ BECK: Beispielerzählungen, Nr. 583, S. 112.

²⁵ Zimmersche Chronik, Bd. 2, S. 269: Der Obrist hatte den Bürgermeister mit diesem Schwur die Treppe herabgeworfen, weil dieser sich einem kaiserlichen Befehl verweigerte. Die Chronik kommentiert: *Ist für war ain groß exempel, das ain solcher berüempter und fürnemen obrister auch in seinm höchsten zorn und colera nit höher, dan “kirchenknopf” geschworen hat, so doch unsere kriegsleut eins teils sich sonder dem allmechtigen Gott, auch seinem ainigen und geliebten son, unserm herrn und erleser, sein allmechtigkait, williglich ufheben und verweisen. Gott geb genad, das ain solchs greusenlichs und straffbars laster abgestellt werde und in ewigkait verbleibe.*

²⁶ Die Geschichte findet sich bei dem Mediziner Job Fincel (1526/30-1589) in seinem Wunderzeichenbuch von 1556, vgl. SCHILLING: Job Fincel S. 348; ebenfalls bei Kaspar Goltwurms (1524-1559) ‘Wunderwerk’ (1557), vgl. DENEKE: Kaspar Goltwurm, S. 141.

²⁷ Wickram: Rollwagenbüchlein, Nr. 73, S. 139f.

²⁸ Musculus: Fluchteufel, S. 62; vgl. ebd. S. 71: Die Deutschen schickten *solche erschreckliche leut und Gottslesterer nieder den Tuercken / die ihn one buechsen und mans krafft / alleine mit den unfletigen bosen / und dem erschrecklichen Gottslesterern sollen in die flucht treiben / und wieder gen Constantinopel jagen...*

hundert Gulden wünschen sollte, er würde diese Anspielung dann schon verstehen. Einst war der Herr über den Knecht unwillig und sprach: *‘Gott geb dir hundert Gulden!’ Der Knecht antwort: ‘Gott gebe euch zweyhundert!’ Der Herr wünscht im tausend, der Knecht ihm hunderttausend.* Daraufhin wurde der Herr so zornig, daß er dermaßen böse fluchte, daß alle ihn strafte und fragte, was er denn habe, der Knecht habe ihm doch nur viele tausend Gulden gewünscht. *Er aber sprach: ‘Lieben Freund, ir kennet die Müntz aber nit.’*²⁹

Schwören und Fluchen erscheinen in derartigen Geschichten als herrschaftlich-adliger Habitus, als hochfahrende Geste mangelnder Demut. So verwundert denn auch nicht die Tatsache, daß in den einschlägigen Beispielgeschichten Edelleute und Ritter einen großen Anteil unter denjenigen ausmachen, die für ihre lästerlichen Worte gemahnt oder gestraft werden: Mittelalterliche Ritter sterben dafür an Fallsucht oder ihnen fallen die Augen aus (wenn sie vorher *per oculos Dei* geschworen hatten); frühneuzeitliche Edelleute werden vom Teufel erschreckt oder sie hauchen ihr Leben als Folge einer Begegnung mit den ‘teuflischen Reitern’ aus.³⁰

Nicht nur Adligen sagte man lästerliche Reden über Gott und seine Heiligen nach, auch mittelalterliche Herrscher wurden als schlechte Exempel vorgeführt. Ein spanischer König, so heißt es in einer dominikanischen Beispielsammlung, machte sich über den Liedvers im Jungfrauen-Lob lustig, worin es heißt: *‘Die Mächtigen hat er von ihren Sitzen gestürzt’*. Er sei so geschützt, prahlte der Herrscher, *quod ipsum deus de regno deponere non posset. Ad talem spiritum blasphemie et superbie* seien noch andere Sünden gekommen, die zusammen dem König zum Verhängnis geworden seien. Der König wurde erniedrigt, niemand erkannte ihn mehr, er fristete als verzweifelter Narr sein Leben, bis er Reue zeigte und Buße tat.³¹ Weniger diskret als dieser Prediger war der englische Archidiakon Giraldus Cambrensis, in seiner *‘Gemma Ecclesiastica’* (ca. 1196/9) im Fall des englischen Königs Heinrich II. oder seines Sohnes Richard (er nennt beide, um nicht einen von beiden definitiv als Blasphemiker zu entlarven). Als sein bester Falke einen Reiher verfolgte und ihn beinahe erreicht hatte, sagte der König: Bei den Augen Gottes, bei Gorgon oder den Drüsengeschwülsten (*per oculos Dei, seu gorgiam sive strumellos*), dieser Vogel wird nicht entkommen, auch wenn Gott selbst es befehlen würde (*etsi Deus hoc ipse iuraverit*). Daraufhin wandte sich der verfolgte Vogel um, tötete den Falken und warf ihn vor die Füße des Königs. Die Königsfamilie, so fügte der Moralist hinzu, besitze nämlich die schlechte Gewohnheit zu schwören, was vor allem aus jugendlichem Hochmut herrühre (*ex juvenili primum insolentia proveniente, sic jurare consueverant*). So habe der Großvater Heinrichs II. immer *per mortem Dei* zu schwören gepflegt.³²

Die Beispiele von Lästerreden hochgestellter Großer³³ gewinnen ihre Dynamik natürlich aus dem Gegensatz zwischen überwältigender weltlicher Macht, daraus resultierender fehlender

²⁹ PAULI: Schimpf und Ernst, Nr. 813 II S. 71.

³⁰ Stefan von Bourbon: *Anecdotes Historiques*, Nr. 387, S. 342; vgl. TUBACH: *Index Exemplorum* Nr. 2240 (schiefl). *Der große Seelentrost* II, 1 (S. 38); TUBACH: *Index Exemplorum* Nr. 1949; vgl. auch *Liber Exemplorum*, Nr. 193, S. 111. Ursprung der Geschichte wohl bei Peyrardus: *Summa*, fol. 129ra. *Der große Seelentrost* II, 12 (S. 43). Caesarius von Heisterbach: *Dialogus Miraculorum*, IV, 21; vgl. TUBACH: *Index Exemplorum*, Nr. 680. ZEHNDER: *Volkskundliches*, S. 339.- ALZHEIMER, *Katalog*, Nr. 526 S. 483 (nach Wolfgang Büttners *‘Epitome Historiarum’* von 1576); ebenda, Nr. 536 S. 484 (vgl. SCHADE: *Andras Hondorffs Promptuarium Exemplorum*, S. 681).- Als höfisch-adelige Unsitte erscheint die Blasphemie bei Nyder: *Formicarius*, lib. 4, cap. 3, S. 155.

³¹ *Erzählungen des Mittelalters*, Nr. 34, S. 50f. und 259f.

³² Giraldus Cambrensis: *Gemma Ecclesiastica*, Cap. 54, S. 161f.

³³ Vgl. aus dem frühneuzeitlichen Repertoire das Exemplum über den polnisch-österreichischen Herzog Wladislaus,

christlicher Demut und der prompten Strafe. Die Realität war komplexer, christliche Gesinnung vertrug sich sehr wohl mit dem stets im Munde geführten Schwur. Als zu Mösskirch nach altem Brauch am Palmabend der Esel durch Geistliche, Schüler und einige vornehme Bürger eingeholt wurde, waren neben anderen Adelligen auch die Grafenbrüder von Zimmern im Gefolge. Einer der Männer nun, die vor dem Esel ins Joch gespannt waren, hielt seinem Nebenmann vor, nicht richtig zu ziehen. Der erwiderte ungehalten: *Ich zeuch den teufel, was treibst du doch?* Allgemein erhob sich großes Gelächter, doch der Graf Gottfried von Zimmern im Gefolge war erzürnt: *Das dich botz mag schende! solltu unsers bergots biltnus ain teufel nenen? botz mag schende in der mutter ader!*³⁴ Es kam ihm (und auch dem Chronisten) nicht in den Sinn, daß sein lästerlicher Schwur den frommen Zorn zu konterkarieren in der Lage sein könnte. Ähnlich verhielt es sich mit dem Grafen Jost Niklaus I. von Zimmern, der Mitte des 15. Jahrhunderts einen reisigen Knecht, der sich als Freischütz betätigt und auf ein Passionsbild geschossen hatte, trotz vielfältiger Fürbitten hinrichten ließ. Diesen Graf nannte man nur den *Marterer von wegen seines schwurs*, d.h., er schwor gewohnheitsmäßig bei den göttlichen Marterwunden.³⁵ So mancher Theologe brandmarkte dieses Verhalten ebenfalls als zweite Marterung Christi und damit als verbalen ‘Schuß’ auf den Heiland.

Der ‘Marterer’ Jost von Zimmern ist nicht der einzige Adelige, der nach dem Bericht der Zimmerschen Chronik ‘seinen’ Schwur als Spitznamen trug. Freiherr Werner von Zimmern wurde der ‘Blatterer’ genannt. Und auch Hanns von Weitingen und Markgraf Christoph von Baden (er erließ 1495 eine Ordnung gegen das Gottesschwören!) zeichneten sich durch einen speziellen markanten Schwur aus.³⁶ So standen deutsche Adelige den englischen und französischen Königen in nichts nach, von denen ebenfalls bis weit in die frühe Neuzeit hin berichtet wird, daß sie einen individuellen Schwur pflegten.³⁷

Beispielgeschichten über lästernde Kleriker sind parallel zu denen über die fluchenden Herrscher konstruiert. Die fehlende christliche Demut kontrastierte natürlich besonders extrem mit dem geforderten klerikalen Amtsethos. Verschärft kommt dieser Kontrast natürlich zur Geltung, wenn es sich nicht um einen einfachen Leutpriester, sondern um einen wohlhabenden und hochgestellten Mann handelt wie in jenem Exempel aus dem um 1300 entstandenen ‘Alphabetum Narrationum’ des Arnold von Lüttich, in dem ein solcher Kirchenpatron über die biblische Botschaft ‘Wer sich demütigt, wird erhöht werden, und wer sich erhöht, wird erniedrigt werden’, spottet: Hätte er solchermaßen mit seinen Feinden gehandelt, hätte er nie seine jetzige soziale Position errungen, höhnte er - und wurde prompt vom Blitz erschlagen.³⁸ Ähnlich lag der Fall bei jenem Erzbischof von Mainz, der wegen seiner Sünden in Visionen zunächst von den Heiligen, zuletzt von Maria selbst angeklagt wurde, daß er lästerliche und uehrerbietige Reden führe (*quod in suo solacio verba blasphemie et irreuerencie proferre consueuisset*). Sollte er das nicht ändern, dann sollte er nach drei Tagen sein Haupt verlieren und bis zum jüngsten Gericht in einem

dem nach seiner Lästerrede eine Fliege in den Mund fliegt, durch die Därme kriecht und zum Gesäß wieder herausgelangt; er stirbt an nicht zu stillenden Blutungen (BECK: Beispielerzählungen, Nr. 511 S. 105).

³⁴ Zimmersche Chronik, Bd. 2, S. 96f.

³⁵ Ebd. Bd. 1, S. 450f.

³⁶ Werner Freiherr von Zimmern, *den man den Platterer genannt von seines schwuers wegen* (ebd. Bd. 2, S. 22; auch Bd. 1, S. 423, 433 [als Fluch *das dich botz blater schende*] u. 479. Hanns von Weitingen: *Potz milz (also schwur er)!* (ebd. Bd. 3, S. 93). Markgraf Christoph von Baden spricht angesichts eines stolpernden Brautführers in der Kirche: *Botz veil (das war sein schwur)! das ist wol gefiert!* (Bd. 2, S. 391f.).

³⁷ MONTAGUE: Anatomy of Swearing, S. 108 u. 132; BELMAS: La montée des blasphèmes, S. 19.

³⁸ An Alphabet of Tales Nr. 116 S. 82f., und Recull de exemplis e miracles Nr. 96, S. 94f.; vgl. TUBACH: Index Exemplorum, Nr. 3047.

Brunnen voll Feuer und Gestank gepeinigt werden. Der hochgestellte Herr nahm die Warnungen nicht ernst und erlitt nach drei Tagen einen tödlichen Unfall.³⁹ Geschichten über gotteslästernde Kleriker beschränken sich nicht nur auf die Exempla; auch in Visitationsberichten und in Verfahren vor geistlichen Gerichten stoßen wir auf derartige Männer wie den Vikar Karl von Monreal, der sich 1355 wegen verschiedener Vergehen, u. a. wegen Unzucht, Trunksucht und eben auch seiner Schwüre, erst vor dem Trierer, dann vor dem Koblenzer Offizial zu verantworten hatte.⁴⁰

Nach dem Urteil der Prediger waren nicht nur Männer für das Laster des Schwörens und Fluchens anfällig. So erzählte Jacques de Vitry das Exempel jener Frau, die trotz zahlreicher Ermahnungen ihres Beichtigers nicht aufhören konnte zu schwören.⁴¹ Aber auch in seinen Augen stellte die Frau im Beichtstuhl eher die Ausnahme dar, die die Regel bestätigt. In der ganz überwiegenden Anzahl waren es die Männer aller Stände, die in den Exempelgeschichten schwören, fluchen und Gott lästern. Und auch die Chronistik berichtet nur ausnahmsweise von schwörenden Frauen wie jener Kammermagd, die von allen nur *botz=dules=willen* genannt wurde, *von wegen das sie also schwur*.⁴² Die Geschlechterproportion unter den gerichtlich sanktionierten Gotteslästerern bietet ein vergleichbares Bild. In diesem Punkt müssen wir uns nicht mit den - schon sehr eindeutigen - Impressionen aus dem verstreuten Datenmaterial zufriedengeben, sondern können 'harte' Zahlen für einzelne Samples vorlegen. Unter den 62 Blasphemikern, die Susanna Burghartz zwischen 1376 und 1385 in den Richtbüchern des Zürcher Rates dingfest machte, befand sich nur eine Frau.⁴³ In den achtzig Jahren zwischen 1376 und 1455 fand Katherina Simon-Muscheid in den Basler 'Leistungsbüchern' insgesamt 99 Gotteslästerer, davon waren immerhin 18 (=18,2%) weiblich. Damit sind die Frauen unter den Blasphemikern doppelt so stark vertreten wie in der Gesamtheit aller Delinquenten, wo sie lediglich knapp 10% stellen.⁴⁴ Unter den 41 identifizierbaren Gotteslästerern in den Fragmenten der Nürnberger Achtbücher des Spätmittelalters befanden sich sechs Frauen (= 14,6%). Ein letztes Beispiel: Zwei Frauen (darunter eine mitverurteilte Ehefrau) sind unter den 14 Übelschwörern und Lästerern auszumachen, die in Konstanz zwischen 1430 und 1460 verurteilt wurden.⁴⁵

Natürlich, auch hier sind Einschränkungen zu machen. Vor dem Hintergrund der Tatsache, daß Frauen vor Gericht generell unterrepräsentiert waren, erscheinen diese Zahlen keineswegs besonders aus dem Rahmen fallend. Für eine nähere Analyse ist nach Strafinstanzen und Delikten zu differenzieren.⁴⁶ Normalerweise nimmt die Zahl von weiblichen Delinquenten vor mit 'petty crimes' und Alltagskonflikten beschäftigten Niedergerichten eher zu, während vor den

³⁹ Erzählungen des Mittelalters, Nr. 13, S. 31 u. 241; vgl. die Parallelen zu TUBACH: Index Exemplorum Nr. 2864.- Vgl. unten die Geschichten über spielende und lästernde Kleriker.

⁴⁰ BROMMER: Ein schwarzes Schaf (zum Vorwurf des Schwörens S. 244).

⁴¹ Jacques de Vitry: The Exempla, Nr. 220 S. 91f.; TUBACH: Index Exemplorum, Nr. 4688 (vgl. auch Stefan von Bourbon: Anecdotes Historiques, Nr. 377 bzw. TUBACH: Index Exemplorum, Nr. 4689 für das nämliche Motiv).- Vgl. auch Der große Seelentrost, II, 15 S. 44.

⁴² Zimmersche Chronik, Bd. 3, S. 320.

⁴³ BURGHARTZ: Leib, Ehre und Gut, S. 135f.

⁴⁴ Vgl. vor allem die Tabelle im Anhang von SIMON-MUSCHEID: Gewalt und Ehre.

⁴⁵ Vgl. dazu die kommende Arbeit von Peter SCHUSTER: Ausgleichende Gerechtigkeit. Delinquenz und Strafrechtspraxis im spätmittelalterlichen Konstanz.

⁴⁶ Für die methodischen und ideologischen Probleme der Beschäftigung mit "weiblicher Kriminalität" sei hier auf die Beiträge von Otto ULBRICHT, Heide WUNDER und Claudia ULBRICHT in dem Sammelband 'Von Huren und Rabenmüttern' hingewiesen.

peinlich strafenden Hochgerichten wenig Frauen zu finden sind. Ihre Absenz unter den Zürcher Gotteslästerern, die in der Regel 'nur' mit Geldbußen sanktioniert wurden, ist doppelt auffällig. Heinrich Schmidts Untersuchung über die Tätigkeit einiger Berner Chorgerichte für die Frühneuzeit zeigen aber - bei prinzipiell bleibender Dominanz der Männer - deutlich höhere weibliche Anteile. Grob gesagt war jeder Dritte unter den 'Fluchenden' eine Frau. Dazu kam, daß die Frauen im Durchschnitt wesentlich strenger bestraft wurden als die Männer.⁴⁷ Leider scheint hier eine inhaltliche Qualifizierung nach verschiedenen Kontexten der Tat oder dem Wortlaut der 'Flüche' von den Quellen her nicht möglich zu sein. Insgesamt darf aber die männliche Dominanz unter den Gotteslästerern - auch international⁴⁸ - als gesichertes Ergebnis betrachtet werden, zumal sie bei einem solchen Verbalvergehen weniger zu erwarten wäre als auf anderen Feldern 'klassischer' Delinquenz wie etwa den Gewaltdelikten.

Über das Profil derjenigen Minderheit von Frauen, die wegen Gotteslästerung verurteilt wurden, läßt sich jenseits quantifizierender Erwägungen einiges sagen. Schon für die spätmittelalterliche Stadt gilt, was Schmidt auch für die frühneuzeitlichen Chorgerichte bestätigt fand: Viele aus der Minderheit der Frauen wurden vergleichsweise hart für ihre Lästerreden bestraft. Die einzige bekannte Blasphemikerin aus Schlettstadt, Eilse Welschin, wurde 1418 *von solicher boeser snuere wegen* zu ewigem Stadtverweis verurteilt, während ihre Läster- und Leidensgenossen alle mit zeitlich begrenzten Strafen davonkamen.⁴⁹ In Zürich, ein besonders eindrücklicher Fall, war die einzige Frau im Burghartz'schen Sample, die steuerzahlende Ness mit der Schrimpfen, zugleich einer der am härtesten für Blasphemie bestraften Delinquenten: neben der Zahlung einer Geldbuße und einem Stadtverweis wurde sie überdies ins Halseisen gestellt.⁵⁰ Die Reihe ließe sich fortsetzen. Am Beispiel der Zürcherin Ness läßt sich aber auch dem begangenen Delikt Profil geben. Sie hatte grob (z.B. 'bei Gottes blutendem Schwanz') geschworen und gehörte damit zu einer kleinen Gruppe von Frauen in süddeutschen Städten, deren Fälle uns - fast als einzige - über den Wortlaut von besonders unzüchtigen Schwüren aufklären. Es zeichnet sich damit ein charakteristisches Täterinnenprofil ab: Frauen, die besonders grobe Gotteslästerungen ausgestoßen hatten bzw. deren Gotteslästerungen als außergewöhnlich schwerwiegend wahrgenommen wurden, und die folglich mit außerordentlich harten Sanktionen belegt wurden. Offensichtlich, so läßt sich schlußfolgern, wurden ihre Reden als besonders verwerflich wahrgenommen, widersprachen sie dem weiblichen Verhaltenskodex.⁵¹ Die blasphemische Rede begründete bzw. zementierte eine gesellschaftliche Marginalisierung, die durch die harte Bestrafung endgültig besiegelt wurde.

Alle Blasphemiker standen in der Gefahr, sich durch ihre Aussprüche ins soziale Abseits zu stellen. Blasphemikerinnen aber marginalisierten sich gleich doppelt, weil sie ein Verhalten an den Tag legten, das eher männlich konnotiert war. Wie sehr sich aber die Gotteslästerung in ein

⁴⁷ SCHMIDT: Dorf und Religion, S. 85 und S. 88f. Genau gesagt, kamen zwischen 1575 und 1795 in der Landgemeinde Vechingen 359 Männer und 141 Frauen (=28%), in Stettlen 312 Männer und 165 Frauen (=35%) und im Städtchen Biel zwischen 1540 und 1595 27 Männer und 22 Frauen (=45%) wegen Fluchens vor Gericht.

⁴⁸ Vgl. BELMAS: La montée des blasphèmes, S. 21; FLYNN: Blasphemy, S. 53.

⁴⁹ Schlettstadter Stadtrechte, Nr. 266, S. 635.

⁵⁰ BURGHARTZ: Leib, Ehre und Gut, S. 268 Anm. 64.

⁵¹ ESTÈBE/VOGLER: La genèse, S. 370: "Les femmes sont rarement coupables, mais leur cas n'en apparaît que plus scandaleux: une paroissienne de Bacharach est qualifiée de *mala bestia*, et une autre se fait traiter de véritable Xanthippe qui déshonore le Nom divin comme une juive, une paienne et un lansquenet." Vgl. VOGLER: Die Entstehung der protestantischen Volkskultur, S. 178.

Verhaltensmuster einfügte, das den Zeitgenossen als typisch männlich erschien, belegt die Klage der versammelten Nachbarn gegen die Witwe Anges in der Koegasse in Köln aus dem Jahr 1576. Sechs Zeugen beeideten, daß besagte Agnes *oft und alsolche grausame Gottes laster worter, als das hailigh liden Christi, seine hailigen wonden, Bloit, Sacramenter nit allein mit follem, sonder auch mit noechternem moende geprauche*. Es sei ein großes Wunder, daß der Allmächtige deswegen noch nicht die Stadt, ja die ganze Welt gestraft hätte. Ohne Unterlaß führe Agnes unflätige Reden und gefährde damit die Moral der Jugend ebenso wie den Seelenfrieden der Alten. Aber das ist noch nicht alles: *das auch dieselbe Agnies Manswercke anrichte, mit kneuffell steven und helbardten sich vursetze, andere Manner ausser ire heuseren fordere, auch damitten uf thueren und finsteren lauffe und gewaldt dribe, darzu ihre Nachpauren und Nachpauerschen dieff, Schelm, Ehebrechern und mit dergleichen wortten schelde...*⁵² Die Blasphemie steht bei Agnes nach der Beschreibung ihrer Nachbarn im Kontext von verbalen Attacken auch auf ihre menschlichen Gegenüber, ja sogar von gewaltsamen Angriffen auf den Hausfrieden. Beleidigung und Entehrung Gottes stehen also in enger Verbindung mit Angriffen und Gewalt gegen die Mitmenschen, eine Tatsache, die angesichts der engen Verwandtschaft von Schwören, Fluchen und Schelten nicht weiter verwundert. Der gesamte Verhaltenskomplex erschien den Zeitgenossen aber ausdrücklich männlich besetzt, Agnes fällt aus der Rolle, indem sie “Manswerk” tut.

Ergänzend, aber nicht alternativ, wären die sprachlichen ‘Entgleisungen’ nicht als Ursache, sondern als Ausdruck sozialer und strafrechtlicher Marginalisierung zu begreifen, konkret: wären die Blasphemien ein Indikator für Randgruppenexistenz. Es spricht einiges dafür, daß viele der verurteilten Frauen tatsächlich aus dem Milieu stammten, das auch die in den Augsburger St. Gallus-Listen aufscheinenden Gottesschwörer konstituierten. Als Argumente ließen sich Spitznamen (wie z.B. im Fall der Ness aus Zürich) ebenso anführen wie stigmatisierende Bezeichnungen in den Strafbüchern, die Nennung anderer ‘typischer’ Vergehen ebenso wie die Tatsache einer wiederholten Verurteilung zu ausgrenzenden Strafen.⁵³

5.2. Soziale Kontexte: Trunk und Spiel

Außer einer spitzen Zunge und einer rudimentären Öffentlichkeit - schon ein Diskussionspartner oder ein Kontrahent konnte genügen - bedurfte es keiner besonderen Instrumente oder Umstände, um Gott zu lästern. Dennoch zeichnen die Quellen, ob Verordnungen oder Kriminalquellen, ob Predigten oder Schwänke, ein überraschend präzises Bild vom sozialen Ort der Blasphemie. Die Suche nach ‘dem’ ‘typischen’ Szenarium der Gotteslästerung führt, kurz gesagt, an die Spieltische der Wirtshäuser und Tavernen.⁵⁴ Dort machte sich die Anspannung

⁵² HASTK Verfu.Verw. G 215, fol. 190bf.

⁵³ In Basel wurden 1436 ‘Anna Phullendorffin und ihr Ruffian’ wegen böser Schwüre zu Halseisen, Schwemmen und ewigem Stadtverweis verurteilt (StaatsA BS Ratsbücher A 3 114v); in St. Gallen wurde Elsbetha Konblouchin in den 1550er Jahren nicht nur wegen Schwören und Gotteslästern, sondern auch wegen anderer üppiger Reden und ‘Hurerei’ des Landes verwiesen (MOSER-NEF: St. Gallen, S. 380); in Freiburg im Breisgau sollte 1565 eine gewisse Kunigunde Heydin (!?) *andern zu abscheulichem exempel uf morgen ins balsysen gestellt, ain zedtel das sy gott gelestret angehengket und demnach der statt verniesen werden* (SCHINDLER: Verbrechen und Strafen, S. 208); in Frankfurt a. M. schließlich wurde 1609 die schon zuvor ausgewiesene Susanna Margret Seybert wegen ihrer lästerlichen Flüche mit Ruten ausgestrichen und abermals aus der Stadt geschafft (MEINHARDT: Das peinliche Strafrecht der freien Reichsstadt Frankfurt, S. 202).

⁵⁴ Oben wurde gezeigt, wie man die Inhaber der Tavernen als Instanzen sozialer Kontrolle gegen die Blasphemiker heranzuziehen versuchte. Schon Jacques de Vitry: The Exempla, Nr. 218, S. 91 wettet gegen diejenigen *tabernarii*, die um ihres Gewinnes willen Lästerungen (hier von Juden) gegen die heilige Jungfrau unter ihrem Dach dulden würden,

über den Lauf des Schicksals in erregten Schwüren und Flüchen Luft, zumal die Zungen durch den Genuß von reichlichen Mengen Alkohols schon sehr gelockert waren. Über der ganzen Szene lag aber auch ein Hauch von Gewaltbereitschaft; die groben Worte drohten jederzeit in physische Auseinandersetzungen zu münden.

Dieses Szenarium⁵⁵ stellte nicht nur eine Imagination von Kirchenmännern dar, sondern war zugleich vielfältige soziale Realität. Es sollte aber nicht zu dem Kurzschuß verleiten, als hätte sich die Gotteslästerung auf die Spieltische der Wirtshäuser beschränkt. Ebenso vielfältig wie die Orte, an denen Blasphemie stattfand, waren die sozialen Situationen. Schwüre und Flüche waren auf den städtischen Plätzen und Straßen ebenso zu hören wie in den Privathäusern und - natürlich - in den Kirchen⁵⁶, lästerliche Aussprüche konnten bei Familienfesten ebenso fallen wie bei einer Zunftversammlung, beim informellen Gespräch der Nachbarn vor den Haustüren oder bei der Arbeit in der Werkstatt. Wenn im folgenden dennoch das als typisch perzipierte Szenarium im Mittelpunkt von Darstellung und Analyse stehen soll, dann aus der Hoffnung heraus, damit zugleich ein tieferes Verständnis von der sozialen Bedeutung der Gotteslästerung zu erlangen.

Natürlich zählte die Trunkenheit als eine Facette der Völlerei (*gula*) seit jeher zu den von den Moralisten kritisierten Verhaltensweisen; auch wurde angemerkt, daß die Blasphemie zu den zahlreichen Sünden gehöre, die zu den Folgeproblemen dieses Lasters gehörten. Ulrich von Pottenstein, der in diesem Punkt Guillaume Peyraut bzw. Augustinus folgte, sah im unmäßigen Fressen und Saufen selbst sogar eine Gotteslästerung: *Das laster schilt got*. Denn wie man durch Essen und Trinken normalerweise Gott lobt, so wird durch die Völlerei Gott gescholten, selbst wenn die Zunge ihn lobt.⁵⁷ Dennoch stand die Trunkenheit nicht im Mittelpunkt des Kampfes gegen die Blasphemie, sondern bildete eher eine selbstverständliche Randerscheinung. Im Gegenteil war es sogar möglich, sich mit dem Argument der *ebrietas* zu entschuldigen und mit mildereren Strafen davonzukommen, wie z.B. die Untersuchung der französischen Gnadenbriefe durch Claude Gauvard zeigt.⁵⁸ Die Praxis befand sich in diesem Punkt durchaus in Übereinstimmung mit Theoretikern wie dem Kanonisten Goffredus de Trano, der als Voraussetzung einer Bestrafung durch das geistliche Gericht macht, daß *blasphemia non calore iracundie, non ebrietate vel dementia perlata est*.⁵⁹ Trunkenheit enthebt gewissermaßen den Sprecher der Verantwortung für sein Tun und indiziert, daß die lästerliche Äußerung, der Schwur oder der Fluch nicht mit Vorsatz und im Bewußtsein seiner Inhalte getätigt wurde. Eine spezifische Aufmerksamkeit der Obrigkeiten für das Trinkverhalten ihrer Untertanen - und damit zugleich den Willen, diesem 'lässigeren' Umgang mit dem angesprochenen Laster ein Ende zu machen -

die sie aufs höchste erzürnen würden, wenn sie gegen die eigene Ehefrau gerichtet wären.

⁵⁵ Bisweilen wurde das Szenarium - im Kontext des Verstoßes gegen das dritte Gebot - auf einen Sonntag verlegt; der Kontrast zwischen dem sündigen Treiben (spielen, sich betrinken, tanzen, fluchen und schwören) und der Norm der Feiertagsheiligung verlieh dem moralischen Negativgemälde einen zusätzlichen dramatischen Effekt. Vgl. z.B. STABER: Die Predigt des Tegernseer Priors, S. 133.

⁵⁶ In Lille galten die Kirchen als Orte, wo die Sünden der Gotteslästerung und des Spieles zu Hause waren (PARESIS: L'ordre en jeu, S. 543, S. 547).

⁵⁷ Ulrich von Pottenstein: Dekalog-Auslegung, S. 186; vgl. zu seinen Quellen S. 510.- Vgl. zum Kampf gegen die Trunkenheit im pastoraltheologischen Diskurs OWST: Literature and Pulpit, S. 425ff.

⁵⁸ Dort bildete die Trunkenheit die häufigste Entschuldigung, GAUWARD: "De Grace especial", S. 808.

⁵⁹ Goffredus de Trano: Summa, S. 227A (S. 456).

signalisieren am Ausgang des Mittelalters die Verbote des Zutrinkens, die häufig in enger Nachbarschaft oder sogar Verzahnung mit Blasphemieverboten auftreten.⁶⁰

Bereits in der ersten württembergischen Landesordnung vom November 1495 verfügte Herzog Eberhard unter dem Titel 'Zuotrinckhen': *Dieweyl gottslesterung, uner und mercklich schaden und beschwerd von dem zutrincken khomen und berwachsen, ordnen und wollen wir, das sollichs herttiglich wie die gottslesterung gestrafft werd.*⁶¹ Der hier schon in Gesetzesform gegossene Zusammenhang von Zutrinken und Gotteslästerung wurde bereits in den Beratungen der Reichsstände auf dem Reichstag zu Worms im Juli 1495 deutlich, wo in einem Atemzug *von dem erschrockenlichen gotslestern und sweren* und *von dem unmenschlichen zutrinken* gehandelt wurde.⁶² Dieser enge Zusammenhang kam dann in der Nähe der beiden Ordnungsmaterien in den darauffolgenden Reichsabschieden zum Ausdruck, die besonders deutlich im Reichsabschied von 1512 sichtbar ist. Unter einem gemeinsamen Titel ("Von den Gottes=Lästerern") wird dort in den ersten vier Abschnitten von den Schwörern und Lästerern bzw. deren Bestrafung gehandelt, worauf als Art.5 ein Verbot des Zutrinkens folgt. Begründet wird es damit, daß *aufß dem Zutrincken Trunckenheit, und auß Trunckenheit viel Gottslästerung, Todtschlag, und sonst viel Laster entstehen.*⁶³ Die Verknüpfung, auch von den Theologen und Schriftstellern immer wieder erwähnt⁶⁴, sollte paradigmatisch werden; sie findet sich in erweiterter Form in den drei großen Polizeiordnungen des 16. Jahrhunderts, auch wenn die letzte von 1577 das Verbot des Zutrinkens zu einem des 'übermäßigen' Trinkens überhaupt ausweitet.⁶⁵

Es wäre ein müßiges Unterfangen, die zahlreichen territorialen und städtischen Zuchtordnungen des 16. Jahrhunderts anzuführen, die auf den Spuren der Reichsgesetzgebung den engen Konnex zwischen Zutrinken und Blasphemie reflektieren.⁶⁶ Das Echo dieser Verordnungen reicht bis hinunter zum 'gemeinen Mann': Der Entwurf der Bundesordnung der oberschwäbischen Bauern vom März 1525 fordert ebenso wie die fast gleichzeitige Allgäuer Bundesordnung: *Item unzimblich Spil, Zutrinken und Gotzlestrung sol ernstlich abgestelt sein und die Ubertreter nach Gelegenheit nit ungestraft bliben.*⁶⁷ Auch bei den Fällen aus der Strafpraxis, so das allerdings sehr impressionistische Urteil, wird die Verbindung zu Wirtshaus, Alkohol und Zutrinken im 16. Jahrhundert verstärkt thematisiert. Während zuvor allenfalls im Vorbeigehen die Tatsache erwähnt wurde, daß

⁶⁰ Was die Geschichte des Alkoholkonsums betrifft, sei hier nur auf den Forschungsbericht von HIRSCHFELDER: Alkoholforschung, verwiesen. Über die Trinkgewohnheiten des 16. und 17. Jahrhunderts gibt in satirischer Form Auskunft das 'Jus Potandi'; vgl. das Nachwort zum Nachdruck von Michael STOLLEIS für weitere Quellen und Literatur.

⁶¹ 1495: Württemberg wird Herzogtum, Nr. 24, S. 110.

⁶² Deutsche Reichstagsakten V, 2, S. 1574.

⁶³ Neue und vollständigere Sammlung, II, Bd. 1, S. 142.- Vgl. für die vorreformatorische Schweiz WECHSLER: Ehre und Politik, S. 247: "Die Einschränkung des unmässigen Zutrinkens hatte ihr Motiv darin, dass bei diesen Gelegenheiten die übelsten Schwüre ausgestossen wurden."

⁶⁴ Vgl. nur den zuerst 1552 erschienenen 'Saufteufel' des lutherischen Pfarrers Matthäus Friedrich, S. 18; ähnliches findet sich auch bei Sebastian Francks pädagogischer Kampfschrift gegen die Trunkenheit und ähnlichen Schriften (vgl. dazu das Nachwort von Michael STOLLEIS zum Jus Potandi, S. 6f.).

⁶⁵ Neue und vollständigere Sammlung Bd. 1, II, S. 336 (1530); ebd. S. 592f. (1548); Bd. 2, III, S. 383.- Vgl. insgesamt HÄRTER: Policygesetzgebung, S. 98f.- Vgl. zu den Restriktionen gegen das übermäßige Trinken als Bestandteil der Aufwandsgesetzgebung STOLLEIS: Luxusverbote, S. 22ff.

⁶⁶ Vgl. nur die enge Verknüpfung von Zutrinken und Gotteslästerung in der frühen Hessischen Reformationsordnung von 1526 (EKO Bd. 8,1, S. 37f.). Ebenso deutlich tritt später (1572) der Zusammenhang zwischen Blasphemie und 'Vollsaufen' hervor (ebd. S. 401f.).

⁶⁷ Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Nr. 50, Art. 15, S. 195 bzw. Nr. 51, Art. 12, S. 197.

Lästerungen in der Taverne ausgestoßen worden waren⁶⁸, erscheinen betrunkene Gotteslästerer jetzt öfter in den Quellen. Häufig wird ihr (Zu-)Trinken als unmittelbare Vorbedingung der Lästerreden in den Quellen angesprochen⁶⁹ oder wenigstens durch ein Wirtshausverbot deutlich gemacht, welche präventiven Maßnahmen die Obrigkeit zum Schutz vor der Blasphemie für aussichtsreich hielt.⁷⁰

Während die Verbindung zwischen Alkoholkonsum und Gotteslästerung also erst am Beginn der Neuzeit spezifischere Ausprägungen entwickelte, wurde die Nähe zwischen Spiel und Blasphemie seit jeher in den Quellen intensiv erörtert. Dabei soll hier keineswegs ein künstlicher Gegensatz aufgebaut werden, denn ein herausragender Ort des Spielens war zugleich das Zentrum des Alkoholkonsums, die Taverne.⁷¹ Aber wo die Trunksucht oft den impliziten, gleichsam selbstverständlichen Kontext gotteslästerlichen Verhaltens ausmachte, wurde kaum ein Gemeinplatz - bei den Theologen und Moralisten ebenso wie in Gesetzestexten - so ausgiebig strapaziert wie der blasphemische Spieler. Man stolpert über diese Figur im pastoralen Diskurs über die Gotteslästerung⁷² ebenso wie bei der Erörterung der negativen Seiten und Folgen des Spieles.

Dabei ging es durchaus nicht um alle heterogenen Aktivitäten, die wir mit dem Begriff 'Spiel' erfassen, sondern speziell um Glücksspiele. Nach Roger Callois bilden sie eine eigene Kategorie ludischer Aktivitäten, für die er die Bezeichnung 'alea' wählte. Im Gegensatz zum Wettkampf (agôn), zum Schauspiel (mimikry) oder zum Rausch (linx) sieht er die Spiele der Kategorie 'alea' dadurch charakterisiert, daß sie nicht durch Leistung, Talente, Handlungen oder Intelligenz der Mitspieler beeinflussbar sind, sondern umgekehrt gerade die "Willkür des Zufalls" regiert. Die Haltung der Spieler sei deshalb durch einen "Verzicht auf den Willen und passive Hingabe an das Schicksal" gekennzeichnet.⁷³ Callois hat den Namen seiner Kategorie mit Bedacht gewählt, denn

⁶⁸ In Nürnberg wurden z.B. im Mai 1381 Cunrat Mernschatz von Wirtzburg und Andres Kuemawl *die stat verboten 5 jar und 10 meyl bindan darumb, daʒ sie gar ubel von Got gesworn haben und haben in den leutbeusern und anderen leuten vil unzuht getriben* (Die Acht-, Verbots- und Fehdebücher, Nr. 763, S. 93).

⁶⁹ Vgl. Die Basler Bürger, die durch Zutrinken, Schelt- und Lästerworte und schließlich, *das sy gotzlästerer sind mit schweren*, im Gefängnis landen (Aktensammlung zur Basler Reformation, Bd. 1, Nr. 93, S. 35). In St. Gallen wurde Hans Knechtlin von Tüffen ein Jahr der Stadt verwiesen, weil er sich 'mit Wein überladen' hatte und danach übel bei Gottes Leiden, Blut, Fleisch und fünf Wunden geschworen hatte (MOSER-NEF: St. Gallen, S. 380; dort ff. noch weitere Fälle dieser Art). In Vaduz schließlich hatten die Wirte Hans Graber keinen Wein mehr ausschenken wollen wegen seiner Lästerungen und bösen Schwüre, was ihn dazu veranlaßte, ihr Mobiliar zu zerschlagen (Vorarlberger Urfehdebrieft, Nr. 123, S. 99f.).

⁷⁰ Z.B. Aktensammlung zur Basler Reformation, Bd. 1, Nr. 272, S. 146; MOSER-NEF: St. Gallen, S. 380; Vorarlberger Urfehdebrieft, Nr. 185; S. 145.

⁷¹ Vgl. z.B. die Fallstudie von ORTALLI: *Il guidice e la taverna*, S. 65ff. für ein kleines venezianisches Städtchen.- Ein Wort zur Forschungsliteratur über das Spiel: Was die Konzeptualisierung betrifft, ist für unseren Zusammenhang die Studie von CALLOIS: *Die Spiele*, hilfreicher als der Klassiker von HUIZINGA: *Homo ludens*. Auch in der Geschichtswissenschaft ist die französische bzw. italienische Forschung führend, vgl. nur die Sammelbände *Les Jeux à la Renaissance*, und *Gioco e giustizia*, sowie die umfassende Studie von MEHL: *Les jeux au royaume de France*. Für Deutschland sind die angejahrten kulturgeschichtlichen Arbeiten von SCHREIBER: *Die ältesten Spielkarten*, und SCHUSTER: *Das Spiel*, jetzt zum Teil ersetzbar durch TAUBER: *Das Würfelspiel* und vor allem SCHRÖDER-KIEL: *Glücksspielbekämpfung* (leider ungedruckt). Der 'spielgeschichtliche' Kontext meiner Argumentation ist weiter entfaltet in SCHWERHOFF: *Der blasphemische Spieler*.

⁷² Vgl. etwa die einschlägige Stelle bei Stefan von Landskron: *Hymelstrasz*, fol. 47b: *Es versündigten sich oft gegen Gottes zweites Gebot die spyler und topler und auch etlich ander unvernunftig lente die im zorn oder trübsal oder wider wertigkeit oder so es in ubel geet oder auß boßheit oder sunst gröbllichen oder fleischlichen unerbetlichen gewärlliche oder unwarliche schwerend bey den gelidern gottes oder der heyligen bey seinem har haupt lungen oder leber oder des geleichen oder reden gröbllichen unerberklich spätlich unvernunftiglichen von gott von cristo vonnn unser fraven von heiligen oder iren gelidern oder auch von der beyligen geschrift.*

⁷³ CALLOIS: *Die Spiele*, S. 25.

‘alea’, das Würfelspiel, kann sicherlich als Prototyp des Glücksspiels dienen. Mindestens seit 5000 Jahren bekannt, wie Grabfunde belegen, erfreute es sich in der griechisch-römischen Antike ebenso wie in Mittelalter und früher Neuzeit allgemeiner Beliebtheit.⁷⁴ Daß am Ende des 13. Jahrhunderts das mittelhochdeutsche Wort ‘has(e)hart’ als Bezeichnung für Würfelspiele aus dem altfranzösischen ‘hasart’, dem allgemeinen Terminus für Glücksspiele, entlehnt wurde, das wiederum auf das arabische Wort ‘az zahr’ (‘Spielwürfel’) zurückgeht, führt plastisch vor Augen, wie sehr der Würfel synonym für das Glücksspiel schlechthin stand.⁷⁵ Die zweite für unser Thema relevante Form des Glücksspiels war das Kartenspiel als eine mehr oder weniger ausbalancierte Mischung zwischen ‘alea’ und ‘agôn’, zwischen Zufall und strategischem Geschick.⁷⁶ In Europa verbreiten sich die Spielkarten erst im späteren Mittelalter; Kartenspiel und Kartenmacher sind quellenmäßig nicht vor der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts belegt und treten im 15. Jh. einen schnellen Siegeszug durch Europa an.⁷⁷

Auch das Kartenspiel sollte in der Polemik gegen den blasphemischen Spieler eine gewisse Bedeutung erlangen.⁷⁸ Doch das unangefochtene Sinnbild teuflischer Spiellust war im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit der Würfel. Während noch in der Antike das Spiel eher als Geschenk der Götter gesehen wurde, galt am Ende des Mittelalters immer mehr der Teufel als sein Erfinder und vor allem als Vater des Würfels.⁷⁹ *Der tiuvel schuof daz würfelspil/ dar umbe daz er selen vil damit gewinnen wil*, dichtete Reinmar von Zweter und mit ihm beschrieben etliche andere didaktische Pamphlete, wie durch die sechs Seiten des Würfels die wahre Religion geschmäht werde: die göttliche Allmacht mit der Eins, Jesus und Maria mit der Zwei, die Trinität mit der Drei, die Evangelisten mit der Vier, die Wunden Jesu mit der Fünf und die Werke der Barmherzigkeit mit der Sechs.⁸⁰ Der Teufel als Spielerfinder, der Würfel als Sinnbild antichristlicher Gesinnung - da liegt es nahe, die Gemeinschaft der Spieler als *ecclesia malignantium*, als Kirche der Böswilligkeit, die vom Satan in papstähnlicher Manier geleitet wird, der *ecclesia Christi* gegenüberzustellen, wie es der Franziskaner Bernardino von Siena in seiner Predigt gegen das Würfelspiel getan hat. Dieses wird dabei zum teuflischen Hochamt, wobei der Gesang des Gloria nach der Logik der ‘verkehrten Welt’ durch das Ausstoßen gräßlicher Gotteslästerungen ersetzt wird.⁸¹

Folgerichtig figuriert das Würfeln bei Bernardino als *fons blasphemiae*, als Quelle der Lästerung gegen Gott, die heilige Jungfrau und andere Heilige.⁸² So originell die Form seiner Polemik gegen das Spiel auch erscheint, so konventionell war ihr Inhalt, wie ein Blick in die einschlägige pastoraltheologische Literatur des Spätmittelalters zeigt.⁸³ In den Erörterungen der

⁷⁴ Vgl. aus der in Anm. 76 genannten Literatur nur MEHL: Les jeux au royaume de France, S. 76ff.

⁷⁵ TAUBER: Das Würfelspiel, S. 79.

⁷⁶ Ebd. S. 152ff.

⁷⁷ MEHL: Les jeux au royaume de France, S. 461ff.

⁷⁸ Vgl. z.B. das Verbot von *schweren, tantzen, spilen, karten* in Burgau 1469 (SCHREIBER: Die ältesten Spielkarten, S. 37).

⁷⁹ MEHL: Les jeux au royaume de France, S. 314ff.

⁸⁰ TAUBER: Das Würfelspiel, S. 56ff. und S. 100ff. (Editionen), Zitate S. 56 und S. 110f.

⁸¹ *Cantus meae Gloriam in excelsis sint execrandae blasphemiae contra sanctos et amplius contra excelsum Deum; Virginis autem in gloria sit eius saeva blasphemiam* (Bernhardino von Siena: Contra alearum ludos, S. 23).- In manchen Zügen erinnert Bernhardinos Text an die parodistischen Sauf- und Spielmessen, die weniger die moralische Verdammung zum Ziel haben, formal dagegen wesentlich strenger nach liturgischen Vorlagen durchstrukturiert erscheinen (LEHMANN: Die Parodie, S. 123ff. und S. 233ff.).

⁸² Bernardino von Siena: Contra alearum ludos, S. 25: *O quot et quam impiae blasphemiae egrediuntur de maledico ac maledicto ludentium ore contra Deum ac contra beatam Virginem et alios iam beatos!*

⁸³ Nicht ohne Grund folgt bei Ulrich von Pottenstein: Auslegung, fol. 98rb, auf die Gotteslästerung direkt das Spiel.

Rechtsgelehrten erschien die *plaspheidia*⁸⁴ ebenso als Spielfolge wie in der weltlichen Dichtung. *Von spile hebt sich manege zit/ fluoch, zorn, schelten, sweren strit*, so warnt schon Freidanks "Bescheidenheit" aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts.⁸⁵ Auch die Reformation zerschneidet diesen Konnex nicht. Noch im "Spielteufel" des Kantors Eustachius Schildo aus dem Jahr 1557 geht das Würfelspiel "mit greulichem fluchen/ erschrecklicher gotslesterung/ und unnötigem schweren" einher.⁸⁶

Natürlich belegen die - aus heutiger Sicht manchmal hysterisch erscheinenden - Stimmen der Prediger und Moralisten ebensogut die Beliebtheit des Glücksspiels in allen sozialen Sphären. Daß auch und gerade der Klerus hier keine fromme Ausnahme bildete, wird gleich zu zeigen sein. Das Trommelfeuer von Verurteilungen und Warnungen blieb dennoch nicht ohne Wirkung. Gerade für italienische Kommunen ist jüngst gezeigt worden, daß städtische Verordnungen gegen Spiel, Blasphemie und verwandte 'Laster' eine direkte Reaktion auf die Predigten von Bettelordensmönchen wie Bernardino von Siena darstellten; die Statuten von Perugia aus dem Jahr 1425 tragen demzufolge den bezeichnenden Namen 'Statuta bernardiniana'.⁸⁷ Auch die Verordnungen deutscher Städte seit dem späten 13. Jahrhundert verweisen vielfach auf den dargelegten Zusammenhang. Am allermeisten, so beklagt das Wiener Stadtrecht Herzog Albrechts I. vom Februar 1296, würden Gott im Himmel und die Heiligen *an den plaetzen da di topiaer* sind, gescholten.⁸⁸ Eine Würzburger Verordnung von 1343 konstatiert, daß die bösen und schändlichen Schwüre vor allem *von spils wegen* geschähen und verbietet deshalb das Würfelspiel in allen Weinhäusern und detailliert aufgeführten Plätzen der Stadt.⁸⁹ Der Konstanzer Rat verlegt im Juni 1429 den 'Spielplatz' vom Brühl am Rande an den Oberen Markt mehr ins Zentrum der Stadt, ausdrücklich mit der Begründung, um die Kontrolle über die groben Flüche zu verstärken.⁹⁰ Derartige Plätze wie etwa die Nürnberger 'Hallerwiese', wo mit offizieller Duldung oder illegal das Glücksspiel grassierte, wurden immer zugleich als Orte perzipiert, wo die Luft von Flüchen und Schwüren erfüllt war.⁹¹ Manche Städte wie Leipzig⁹² oder Territorien wie die

Für die Traditionsbildung wahrscheinlich wichtig die 'Somme de roi' aus dem späten 13. Jahrhundert (Book of Vices and Virtues, S. 41f.), wo die teuflischen Spiele als eine Ausprägung des Lasters der Habgier (*avaritia*) figurieren, die neben anderen Sünden Schelten und Lästerungen gegen Gott zur Folge haben.

⁸⁴ Vgl. Galeotus de Bequa: Tractatus de ludis et ludentibus, StaatsAN Ratschlagbücher Nr. 1*, fol. 169a-183a, hier fol. 175b.

⁸⁵ Zitiert nach TAUBER: Das Würfelspiel, S. 51. Ähnlich heißt es bei Konrad von Haslau: Der Jüngling, S. 14, V 323ff.: *spil bat unzucht ze aller zit, zorn, sweren und strit, liegen sweren und vluchen*. Bei TAUBER: Das Würfelspiel S. 49ff. eine Fülle gleichlautender Quellen verschiedenster Provenienz; vgl. dazu auch SCHUSTER: Das Spiel, S. 72ff.

⁸⁶ SCHILDO: Spielteufel, S. 148.

⁸⁷ Vgl. CARDINALI: Il santo e la norma und, für den weiteren Zusammenhang, RIZZI: Il gioco, für unser Problem vor allem S. 162ff.- Für städtische Normen in Frankreich die Fallstudie über Lille von PARESYS: L'ordre en jeu, hier S. 543ff. für Warnungen vor der Blasphemie.

⁸⁸ Die Rechtsquellen der Stadt Wien, Nr. 17, S. 98; vgl. Rechtsquellen der Städte Krems und Stein, Nr. 21,2, Art. 11, S. 22.

⁸⁹ Würzburger Polizeisätze Nr. 96, S. 67; ähnlich für 1434 Nr. 291, S. 118.

⁹⁰ Vom Richtebrief zum Roten Buch, Nr. 317, S. 96. Vgl. für Spiel und Gotteslästerung ebd. Nr. 88, S. 30 und Nr. 166, S. 53.- Vgl. für Norddeutschland Hamburgische Burspraken, Nr. 23, S. 243 (für das Jahr 1515/8).

⁹¹ Wegen Gotteslästerungen und Flüchen beim Spielen auf der Hallerwiese verlor z.B. 1558 der Bürgersohn Albrecht Straßer ein Stück seiner Zunge (HAMPE: Die Nürnberger Malefizbücher, S. 67).

⁹² Eine Leipziger Willkür von 1463 zählt den 'Unrat', der aus dem Spiel folgt, in folgendem eindrucksvollen Katalog auf: *es wirdet dadurch notliche arbeit vorsumet, es wirdet obberig mußgang vorgenommen, es wirdet vnrecht gut zen sich gezoogen, es wirdet schuldige arbeit gelassen, man schilt man flucht, man sleth, man hurt ebebricht vnde buffet, man tribet obberige queserie vnde sammelt vnerliche geselschaft vnde bonsprecht zen vebn mah gote vnde alle sinen heiligen, dadurch heimlich straffunge obbir lande vnde stete geben* (Urkundenbuch Leipzig, Nr. 365, S. 294).

bayrischen Herzogtümer⁹³, die erst spät eine eigene Verordnung gegen die Gotteslästerung erließen, berühren diese ‘Unsitte’ dennoch im Zusammenhang mit der Spielgesetzgebung.

Die städtischen Gesetzgeber hielten es nicht immer für möglich und geraten, den Predigern in der pauschalen Verdammung des Spieles völlig zu folgen. Eine Geschichte von Johannes Pauli gibt uns einen (fiktiven) Einblick in die Beratungen eines Stadtrates über den Umgang mit dem Glücksspiel. Ein pragmatisch argumentierender Ratsherr habe sich mit dem Argument durchgesetzt, so heißt es dort, den Bürgern müßten bei ihren Zusammenkünften Brett- oder Kartenspiele um kleinere Einsätze erlaubt sein, um sich die Zeit zu vertreiben. Sein Rat: *Verbieten die großen Spil und die großen Schwuor und den Wuocher, Fürkauf und Ebruch, deren ir wol Kundschaftt haben, und lassen die kleinen Spil, die man umb Kurtzweil thuot, bleiben!*⁹⁴ Dieser Linie folgte etwa der Nördlinger Rat mit seinen Verordnungen aus den 1480er Jahren und von 1510; um niedrige Einsätze durfte aus ‘Kurzweil’ durchaus gespielt werden, wobei aber die Vermeidung von ‘Gotzschwüren’ ausdrücklich auferlegt wurde.⁹⁵ Auch nach dem Wortlaut jeder der dicht aufeinanderfolgenden Spielverbote bzw. -einschränkungen Straßburgs bildeten die üblen Schwüre beim Spiel, *dodurch der almechtige got und die lieben heiligen ... vil und dick enteret* werde, das Hauptmotiv.⁹⁶ Auch hier ging es nicht immer um das völlige Verbot der Spiele, sondern um die soziale Kontrolle, wie die vorübergehende Errichtung eines Spielhauses zeigt. Diese Maßnahme wurde damit begründet, daß es bei den Glücksspielen an allen Enden der Stadt zu Falschspiel, Hader und großen unmäßigen Schwüren käme; den Spielhausaufsehern wurde zur Pflicht gemacht, sie *söllent ouch böse ungewönliche swüre weren und nit gestatten.*⁹⁷

Über die näheren Umstände von lästerlichen Worten und Schwüren beim Spiel unterrichten uns die Exempelliteratur ebenso wie die Kriminalakten.⁹⁸ Berücksichtigt man die quellenspezifischen Blindstellen, dann ergibt sich für das Sozialprofil des ‘blasphemischen Spielers’ eine ebensolche Variationsbreite wie für den Gotteslästerer schlechthin. Es finden sich Edelleute ebenso wie Bürger, Bauern ebenso wie Soldaten. Auffällig ist eine starke Affinität des Klerus zum Würfelspiel und damit fast automatisch auch zu starken Schwüren und Lästerungen in diesem Zusammenhang.⁹⁹ So mußte sich im Januar 1442 Friedrich Mutter, der Kirchherr zu Haltingen, vor dem Konstanzer Generalvikar rechtfertigen, weil er am vergangenen Weihnachtsfest (zu

⁹³ In verschiedenen Mandaten bayrischer Herzöge aus der Mitte des 15. Jahrhunderts wird gotteslästerliches Schwören und Fluchen in Spielverböten erwähnt (LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 10ff., S. 43f.).

⁹⁴ PAULI: Schimpf und Ernst, Nr. 377 S. 225. Generell für die Spielverböte SCHRÖDER-KIEL: Glücksspielbekämpfung, passim; für das Beispiel Nürnberg SCHWERHOFF: Falsches Spiel; für Frankreich MEHL: Les jeux au royaume de France, S. 356ff.

⁹⁵ Nördlinger Stadtrechte, IX, Nr. 32, S. 230 und III C a. S. 86.

⁹⁶ Strassburger Zunft- und Polizeiverordnungen, S. 470-72, S. 476 für die Jahre 1447, 1458, 1462 und 1488.

⁹⁷ Ebd. S. 482f.- Vgl. zu Straßburg VOGLER: La Réforme, le Magistrat et le jeu und zu den Spielhäusern dort und anderswo SCHRÖDER-KIEL: Glücksspielbekämpfung.

⁹⁸ Die internationale kriminalhistorische Literatur hat den normativ vorgegebenen Konnex zwischen Spiel und Gotteslästerung in der ‘Praxis’ bestätigt gefunden, vgl. nur GAUVARD: ‘De Grace especial’, S. 451; OTIS: Une contribution à l’étude du blasphème, S. 220f.; VANHEMELRYCK: De criminaliteit, S. 69ff.; ZORZI: Battaglie e giochi, S. 96ff. Einzig BURGHARTZ: Leib, Ehre und Gut, S. 268 konstatiert hier weitgehend Fehlanzeige, führt dies jedoch eher auf die lakonische Kürze ihrer Quellen zurück.

⁹⁹ Vgl. z.B. RATH: Visitationsprotokoll, S. 54f.; VIAUX: La vie paroissiale à Dijon, S. 132ff. Auch MEHL: Les jeux au royaume de France, S. 193ff.- Eine Trierer Synode von 1423 verbot jedem Kleriker bei der Strafe des dreimonatigen Verlustes des Einkommens aus seiner Pfründe *nefanda juramenta, per corporis membra, aut sanguinem nostri Redemptoris, aut alias blasphemias in Deum aut Sanctos ejus dicere*. Die direkt anschließende Mahnung an alle Geistlichen (eine von zahlreichen), *a ludis illicitis abstineant, & maxime al ludo taxillorum vel alearum, qui causa avaritiae vel turpis quaestus fiunt*, kann wohl kaum ohne inneren Zusammenhang mit der vorhergehenden Bestimmung gesehen werden (Concilia Germaniae, Bd. 5, S. 225).

einer Zeit, wo das Spiel typischerweise Konjunktur hatte¹⁰⁰) mit einigen Adligen und Bürgern gewürfelt hatte; in diesem Zusammenhang habe er einem mitspielenden Juden zugerufen: *daꝛ dir der (tűfel?) der dir daꝛ glucke hat geben, daꝛ vallend ũbel geb.* Mutterer rechtfertigt sich im ũbrigen damit, daꝛ der Bischof selbst ein schlechtes Beispiel gebe und daꝛ er sogar auf dem Kapitel, das vom Dekan des Karmeliterklosters abgehalten wurde, und bei dessen Gelegenheit auch die Synodalstatuten mit dem Spielverbot verlesen wurden, mit anderen Klerikern Wűrfel gespielt hűtte.¹⁰¹

Die Konstanzer Szene zeigt Adlige und Bűrger, einen Kleriker und einen Juden zusammen am Spieltisch. Einiges spricht dafűr, daꝛ hier ein charakteristischer Zug des Glűcksspieles zum Ausdruck kommt: Es handelte sich dabei um einen schicht- und stűndeübergreifenden kommunikativen Akt, eine Verhaltensweise, deren geringer Institutionalierungsgrad ihre Flexibilität verbűrgte.¹⁰² Als verbindendes Element einer vielleicht sozial heterogenen Spielerrunde diene auf alle Fűlle das Geschlecht - denn der 'blasphemische Spieler' war fast ausschlieꝛlich műnnlich - und in vielen Fűllen das jungendliche Alter.¹⁰³ Kaum vierzehn Jahre sind die beiden 'Knaben' Willibald und Lothar, die Georg Wickram Mitte des 16. Jahrhunderts, anderen zur Warnung, einer Bande ausgebuffter Zocker in die Hűnde fallen lűꝛt, die sie bis aufs Hemd ausnehmen.¹⁰⁴

Fűr welche Aussprűche und Handlungen nahmen die Moralisten und Prediger den blasphemischen Spieler aufs Korn? Vor allem ist es der negative Affekt des Zornes, der im pastoraltheologischen Diskurs mit dem Spiel in Verbindung gebracht wird.¹⁰⁵ Gerade die plűtzlichen Gefűhlsausbrűche, die fehlende Kontrolle ũber kűrperliche und seelische Reaktionen waren es doch, die die spűtmittelalterlichen Humanisten dem Spiel zutiefst miꝛtrauen lieꝛen, weil sie dem Ideal der *temperantia* strikt zuwider liefen. Vielfűltiges Geschwűtz, angstvolle Sorge, Geschrei und Unruhe, Narretei und lűcherlichen Zorn, all das macht Francesco Petrarca beim Brettspiel aus, wo von tierischen Begierden gelenkte Menschen mit zittrigen Fingern ihre Steine in den Streit schicken, wie er ironisch bemerkt. *Dann spiel ist eyn vnsynnig byyr/ Die all vernunfft zerstort jnn dir*, resűmiert Sebastian Brants Narrenschiff.¹⁰⁶ Das alltagsweltliche Pendant derartigen

¹⁰⁰ PARESYS: L'ordre en jeu, S. 541f. deutet diese Tatsache als Anklang an alte bűuerliche Glaubenspraktiken der Sonnenwendzeit.

¹⁰¹ Regesta Episcoporum Constantiensium, Bd. 4, Nr. 10538, S. 82f.

¹⁰² Vgl. SCHRŐDER-KIEL: Glűcksspielbekűmpfung, S. 20ff. Natűrlich hat diese Generalisierung nur den Status einer provisorischen Aussage, sie verdient nűhere ũberprűfung und Temporalisierung. So hat z.B. ZORZI: Battagliole e giochi, fűr Florenz im Zeitalter der Signoria eine soziale Segregation der Glűcksspielpraxis, eine Verengung der ludischen Aktivitűt auf Jugendliche und Unterschichten beobachten wollen.

¹⁰³ MEHL: Les jeux au royaume de France, S. 183ff.; zur Frage des Alters speziell MUCHEMBLED: Les Jeunes, le Jeux et la Violence.

¹⁰⁴ Wickram: Knabenspiegel, S. 234ff. Willibald flucht ũbrigens im immer hitzigeren Verlauf des Spiels einmal: *Pfey dich wűrfel der rűt schűt dich* (ebd. S. 237, V.2412).

¹⁰⁵ Vgl. die Auslegung der zehn Gebote (Ms. germ. quart. 1199), fol. 29r: *So man aus zorn swert als das offť geschiecht am spill das ist sűnt vnd der zorn an ym selb ist auch sunt.*

¹⁰⁶ TAUBER: Das Wűrfelspiel, S. 125f.; Brant: Narrenschiff, cap.77, S. 76 Z.73f. Vgl. SCHRŐDER-KIEL: Glűcksspielbekűmpfung, S. 124ff.- Daneben wurden die *lusores* als Exempel fűr diejenigen angefűhrt, die Gott verfluchen. So fragt der 'Spiegel des Sűnders' eindringlich nach der Einhaltung des zweiten Gebotes: *Hast du ye geloesteret wider got sprechtend: Verfluochet sey got oder der oder der heylig. Oder sprechtend: Got vermag das nit, oder der oder der heylig verg dꝛ nit: als dan die rűffyaner vnd verfluochten menschen tuond ob den spűlen xc. die do sprechtend: Vnd gewinn ich das nit ich will sprechen, dꝛ got nit got seie, oder es vermag got nicht das ich an dem menschen gerochen werde. Oder sprechtend: Es ist nichts: es vermag keyn heylig im himel das ich dꝛ thuoe oder vnderwegen laꝛf* (Spiegel des Sűnders, cap.29, S. 234). Vgl. auch Nider: Expositione Decalogi, cap. 4, Art. 1 (ohne Paginierung).

gelehrten Spottes waren die entschuldigenden Einlassungen der Spieler selber, ihre Affekte hätten sie während des Spieles übermannt; sie hätten sich praktisch in einem Stadium der Unzurechnungsfähigkeit befunden, weswegen sie für ihre gotteslästerlichen Reden nicht verantwortlich zu machen seien.¹⁰⁷

Auch in den Exempla der Prediger wird von Flüchen der Spieler gegen Gott und trotzigem Aussprüchen, gewinnen zu wollen, ‘es sei Gott lieb oder leid’, berichtet.¹⁰⁸ Schon Giraldus Cambrensis erzählt von jenem Soldaten, der beim Würfelspiel vor der Kathedrale von Bourges verlor, darauf in wüste Gotteslästerungen ausbricht und eine Marienstatue am Portal mit einem Stein beschädigt. Natürlich starb der *Blasphemus* zur selben Stunde.¹⁰⁹ Exempel wie diese machten nicht nur das Wesen der Blasphemie für die Zuhörer plastischer. Sofern Christus das Angriffsobjekt darstellte - denken wir nur an den Pfeilschuß gen’ Himmel - gehören sie zur zentralen theologischen Metapher der zweiten Kreuzigung durch die Gotteslästerer. Das Motiv der Würfelrunde fügt sich hier auch deshalb so gut ein, weil es das Bild der Soldaten unterm Kreuz evoziert, die um das Gewand Christi würfeln.¹¹⁰ Deutlich ist diese Parallele schon in einer Geschichte ausgeführt, die Thomas von Chantimpré in Löwen ansiedelt. Auf dem Weg zur Messe am Morgen des Karfreitags kam ein Bürger an einem Keller vorbei, wo sittenlose junge Männer würfelten und dabei “in entsetzlichster Weise lästerten, stritten und fluchten.” Auf der Straße aber umstanden viele Leute einen elend zerschlagenen und heftig blutenden Mann. Auf die Frage, wer ihm das zugefügt habe, antwortete er, jene Würfler seien es gewesen. Zur Rede gestellt, antworteten die jungen Leute verwundert, niemand sei bei ihnen gewesen. Schließlich mußten sie sich eingestehen, “daß sie durch ihre Flüche und Lästerungen Christum den Herrn schwer beleidigt und zum andernmal gekreuzigt hatten.”¹¹¹

Die Kriminalakten zeigen jedoch wieder einmal, daß der ‘blasphemische Spieler’ keine Fiktion zu frommen didaktischen Zwecken, sondern auch eine soziale Realität war und erlauben uns, seine Worte und sein Verhalten noch etwas näher in den Blick zu nehmen. Meist wird man sich die Situation vorzustellen haben wie im Fall des Schlettstädter Stubenknechtes Ulrich Stabies, der 1399 fluchte, Gott und die Würfel hätten das ‘fallende Übel’.¹¹² Immer war es der erhoffte Gewinn bzw. der befürchtete, oder wie bei Stabies, der eingetretene Verlust, der die lästerlichen Bemerkungen provozierte. Sein Spielglück durch eine Drohung an den Schöpfer zu wenden versuchte Cnrat von Fischach in Basel 1422, als er äußerte, *gott sie nit gott wenn er in lasse verspilen*.¹¹³ Er versuchte Gott quasi mit der Aufkündigung seiner Loyalität, seines Glaubens zu erpressen,

¹⁰⁷ FLYNN: Blasphemy, S. 50.

¹⁰⁸ Etwa von jener adligen Kartenrunde im Örtchen Gebweiler im Jahr 1489, vgl. ZEHNDER: Volkskundliches, S. 339.

¹⁰⁹ Giraldus Cambrensis: Gemma Ecclesiastica, Nr. 32, S. 104f.- Vergleichbares berichtet Filippo da Siena aus dem Jahr 1440: Ein Spieler, der viel verloren hatte, griff ein Marienbild an einer Kirche an und verlor Sprache und Gedächtnis (Filippo da Siena: Novelle ed esempi; Nov. 14, S. 97f.). Für weitere Strafoxempel gegen blasphemische Spieler vgl. ebenda Nov.12, S. 93ff. (Ein Mensch ohne die nötige Zucht, ohne Verstand und Benehmen, ein Trinker und Säufer, *e anco era giocatore e bastemiatore*. Als er einstmals gemäß seiner schlechten Gewohnheit spielte und verlor, begann er Gott und die Heiligen zu lästern [*bastemiare Idio e Santi*] und sofort sank er tot zu Boden); Der Große Seelentrost, II, 1, S. 38 sowie II, 12; Stephan von Bourbon: Anecdotes Historiques, S. 387.

¹¹⁰ Vgl. dazu näher SCHWERHOFF: Der blasphemische Spieler, S. 101f.

¹¹¹ Thomas von Chantimpré über das Bürger- und Bauernleben, S. 290f. (Bonum universale de apibus II, 49, 10).

¹¹² Schlettstädter Stadtrechte, Nr. 33, S. 604; vgl. BICANSKI: Spätmittelalterliches Bußstrafrecht, S. 39 Anm. 2. Ähnlich auch der Fall des Schildknappen Jean Du Fort Manoir in Paris 1406, der beim Spiel Gott verflucht und Worte über die Jungfrau Maria gesagt hatte, *qui ne sont a reciter* (GAUVARD: “De Grace especial”, S. 811 Anm. 86).

¹¹³ StaatsA BS Ratsbücher A 3, fol. 92v.

um ihn zu einem Eingreifen zu seinen Gunsten zu veranlassen. In ähnlichem Sinn gaben in St. Gallen kurz hintereinander, nämlich 1463 und 1465, zwei Männer von sich, Gott vermöchte es nicht, daß sie ein Spiel gewännen.¹¹⁴ Offensichtlich hofften sie, vom Weltenlenker eines Besseren belehrt zu werden. Auf das Ende einer langen Pechsträhne läßt ein triumphierender Ausruf wie der des Frentzelin von Heiligenstein in Schlettstadt 1414 schließen, *nun habe ich doch das gewonnen, were es got lieb oder leyt*.¹¹⁵ Manchmal suchte ein Spieler auch bei der Konkurrenz um Rat und Hilfe wie 1562 der junge Martius Spätt: Als sein Trinkgeselle mit dem Kartenspiel in Gottes Namen anfangen wollte, sagte er: *Er well in Tüfels Namen anfangen, und wie er verloren habe, habe er Gott im Himmel mit Fluchen und Schweren geleseret; und wie er also geschworen und sine Gesellen geredet: wie schwerst? bhüt uns Gott und unsere Libe Frow!, habe er der heiligen Jungfrow Maria, der ehrwürdigen Mutter unsers Herrn Jesu Christi, mit vnchristenlichen vntzümlichen Worten geschmäht...*¹¹⁶

Auch die gerichtlich verfolgten lästerlichen Spieler hatten ihre Worte bisweilen gestisch unterstrichen oder gesteigert wie es der Messermacher Willem van Scepdonck in Brüssel 1433 tat.¹¹⁷ Ein bereits erwähnter Lästerer, der 1465 in St. Gallen ertränkte Uli Rytz, hatte drei Würfel in ein Glas Wein geworfen und dabei gesprochen: *und sollte es Gott lieb oder leid sine, so will ich die würfel in das glas werffen*.¹¹⁸ Und in Luzern wurde 1424 über einen gewissen Jegkli Lantwing von Zug folgendes ausgesagt: *Ouch sezt er ein Messer uf ein würfel vnd sprach: dz Gott selber uf dem würffel sess, so wölt er nach denn dar dur stechen vnd stach dar dur vnd warff in enweg. Ouch spilt er vnd verlor vnd gewann eins, da sprach er, dz Got vnd sant peter bed ein ku gehit bettent, so hand ich doch eins gewonnen*.¹¹⁹

Alle diese verbalen oder auch tätlichen Ausfälle erwachsen unmittelbar aus der Situation des Spieles und sind Produkt der Erregung angesichts der Drehungen des Schicksalsrades. Eher von Berechnung und kühler Vorbereitung erzählt eine Geschichte von Petrus Cantor vom Ausgang des 12. Jahrhunderts. Ein Kleriker hatte sein ganzes Geld bis auf fünf Solidi verspielt, begann sich zu verfluchen, Gott zu lästern und versprach schließlich demjenigen der Umstehenden sein letztes Geld, der ihn lehren könne, womit er Gott am meisten verletze.¹²⁰ Ganz aus dem unmittelbaren Spielkontext heraus führt jener blasphemische Spruch, den Endres Brenner immer aufzusagen pflegte, wenn es donnerte: Der (Gott-)Vater hätte sein Geld mit Karten verspielt, das wollte der Sohn mit Kegeln nun wiedergewinnen; 1591 verliert er deswegen seine Zunge und muß er der Stadt Nürnberg verschwören.¹²¹ Die göttliche Trinität als Spielerrunde vorzustellen, überstieg das Toleranzniveau der frühmodernen Obrigkeit bei weitem. Insgesamt aber sind derartige 'Subtilitäten' die Ausnahme, Lästerungen unter dem unmittelbaren Eindruck des Spielgeschehens die Regel.

¹¹⁴ MOSER-NEF: St. Gallen, S. 383f.

¹¹⁵ Schlettstädter Stadtrechte, Nr. 219 S. 629.

¹¹⁶ MOSER-NEF: St. Gallen, S. 385.

¹¹⁷ Er wirft, während er spielt, einen Pfennig auf den Boden *inde spijt van Gode ende inde eer vanden duwel vander hellen* (VANHEMELRYCK, De criminaliteit, S. 73).

¹¹⁸ MOSER-NEF: St. Gallen, S. 384; zwei der Würfel seien wieder aus dem Glas gesprungen, einer darin geblieben, fügt die Quelle hinzu.

¹¹⁹ VON SEGESSER: Rechtsgeschichte der Stadt Lucern S. 658 Anm. 1.

¹²⁰ *Quidam clericus, cum ad aleam omnia quae habuit, praeter quinque solidos, amisisset, coepit se devotare, Deumque blasphemare, et promittere hos quinque solidos homini, qui eum doceret, quomodo magis Deum offenderet* (Petrus Cantor: Verbum Abbreviatum, Sp.91) Für den Autor selbst lag die polemische Pointe der Geschichte übrigens in der prämierten Antwort - dem Rat nämlich, bischöflicher Beamter zu werden, schlimmer könne man Gott nicht beleidigen.

¹²¹ VON SODEN: Kriegs- und Sittengeschichte, S. 6.

Ein zentraler Schlüssel für das Verständnis des blasphemischen Spielers bildet sicherlich der vom Zufall geprägte Charakter des Glücksspiels. Damit wird es zum direkten Aktionsfeld göttlichen Wirkens oder jedenfalls übernatürlicher Mächte. Noch im Mittelalter wird der Würfelwurf häufiger als Mittel des Losentscheids benutzt. Auch als Instrument zur Erforschung der Zukunft, zum Wahrsagen, wurde er gebraucht; das belegen nicht zuletzt die sog. Würfelbücher, die über die Bedeutung verschiedener Wurfkombinationen Aufschluß geben sollten.¹²² Seit archaischen Zeiten bestand ein Zusammenhang zwischen Losorakel und Glücksspiel, das damit geradezu den Charakter eines Gottesurteils annahm.¹²³ So erscheint das Spiel (speziell das Würfeln) als eine klassische außeralltägliche Situation, in der der Mensch mit Gott in Kommunikation tritt. Gotteslästerung kann vor diesem Hintergrund verstanden werden als eine ganz spezifische Reaktionsweise auf das übernatürliche Eingreifen zu Ungunsten des Lästerers. Berthold von Regensburg hat in seinen Predigten den Sachverhalt präzise benannt: Die Spieler und Würfler schelten Gott, wenn der Würfel nicht nach ihrem Willen fällt. Gott wird hier wegen mangelnder Unterstützung angeklagt und beleidigt. Oder, um es in den Worten der Murnerschen Narrenbeschwörung zu fassen: *Wann du mit got begerst zuo rechten, Ich weiß du möchst das nit erfechen, so er nit nach dim willen tuot Dann fluochstu sinem fleisch und bluot.*¹²⁴ Das Spielen gibt so unversehens den Blick frei auf einen sehr persönlichen Umgang der Akteure mit denjenigen Mächten, die sich hinter der scheinbar blinden Entscheidung des Zufalls verbergen. Gott und seine Helfer werden als konkrete Personen gedacht, deren individuelle Ehre ebenso verletzt werden kann wie die eines menschlichen Gegenübers - eine Praxis, die mit dem Blasphemie-Verständnis der Theologen sehr gut zu vereinbaren war. Indem der blasphemische Spieler den Weltenlenker zu beleidigen trachtet, bezeugt er natürlich zugleich dessen Existenz. Er zweifelt nicht und hegt keine skeptischen Gedanken, sondern fordert in spontaner Gemütsaufwallung den Schöpfer heraus.

5.3. Blasphemie als theatralische Selbstinszenierung

Von den jenseitigen Adressaten der Lästerreden gilt es jedoch noch einmal den Blick zurück auf den sozialen Kontext und damit auf die möglichen menschlichen Kommunikationspartner zu lenken. Es ist kaum zu übersehen, daß gotteslästerliche Schwüre, Flüche und Reden vielfach von verbalen oder physischen Gewaltakten begleitet wurden bzw. präziser: daß die Blasphemie ein Teil dieses gewaltgeschwängerten Szenariums darstellte. Bei den Flüchen ist der Fall offensichtlich. Wenn etwa der Fleischer Betz in Augsburg 1363 den Burggrafen wegen der Pfändung von Fleisch beschimpft und dabei lästerlich flucht, oder wenn der Rebmann Hans Dietschi 1582 in Basel seinen Nachbarn, den Forstmeister, wegen dessen Schlichtungsversuch in einem Streit grob anfährt: *dz dich Gotz Raffermaent Im laden doben schendt, waß godt eß dich zu, du bist nit allein herr, so bistu auch nit der Burgermeister, wann Du schon Rhatsberr bist...*, dann bilden die jeweiligen Kontrahenten (in diesem Fall Vertreter der Obrigkeit) das hauptsächliche Ziel der verbalen Aggressionen, während die Gotteslästerung dabei gleichsam nebenher mitläuft.¹²⁵ Aber nicht nur

¹²² TAUBER: Das Würfelspiel, S. 29f.; SCHUSTER: Das Spiel, S. 20; CÉARD: Jeu et divination.

¹²³ HUIZINGA: Homo ludens, S. 83; auch CAILLOIS: Die Spiele, S. 70; FLYNN: Blasphemy, S. 52f. im Anschluß an Lévy-Bruhls Beobachtungen zur Rolle des Spiels in 'primitiven' Gesellschaften.

¹²⁴ Zitiert nach SCHULTZ: Deutsches Leben, S. 59. Vgl. Berthold von Regensburg: Vollständige Ausgabe seiner Predigten, Bd. 1, S. 14f. und S. 266f.: *Wie gevellet in daz, ir spiler und ir toppeler, die got schelent, so ez nit nach ir willen vellet?*

¹²⁵ Vgl. SCHNEIDER-FERBER: Achtbuch, S. 71; StaatsA BS Criminalia 2, D 2.- 1599 hatte ebenfalls in Basel eine gewisse Ursula Ermännin eine Gegnerin mit den Worten beschimpft *du hundred tuasent thonnen Voll sacraments huor* (Criminalia 2, E 1).

explizite Flüche konnten ein veritables Drohpotential entfalten, wie z.B. der Fall des Haensli Verr in Bregenz 1478 zeigt. Er mißhandelte seine Ehefrau und seine Kinder ebenso wie seine Schlichter und drohte alle ohne Unterschied zu erstechen; weiterhin hat er *vil groszer, boeser unzimlicher schwuer getan, Gott und die hailigen geschmacht und gesprochen, ich woelle dieselben min busfrowen erstechen, waere es Gott und allen hailigen laid*.¹²⁶ Diese Worte signalisierten: Niemand, selbst Gott im Himmel nicht, kann mich von meinem Vorhaben abbringen.

Leider sind unsere Quellen nicht sehr häufig so beredt, daß sie die deutliche Verknüpfung der Gotteslästerung mit der aktuellen Gewaltsituation belegen. Häufig mag es so erscheinen, als stünden die Schwüre, Flüche und Lästerungen neben anderen Vergehen, denen sich der Betreffende schuldig gemacht hat. So heißt es etwa in der Urfehde des Bludenzers Bürgers Ulrich Palli von 1584, er habe seinen Nachbarn Abraham Schwarz nachts aus dem Haus gefordert und ihm gedroht, seinen Kopf abzuhaue: *Darzuë so hab ich mit gotßlestern am selbigen abende dermasen ungepurlichen erzaigt, das es khain wunder were, wan mich der erdpoden verschluckht solte haben, das dan von Gott und der obrigkait höchlich verpoten*.¹²⁷ Und im Syndrom von Vorwürfen gegen Beat Müßlin 1582 in Basel taucht neben Bedrohung, Obrigkeitsschelte und nächtlichem Mutwillen auch 'gotteslästerliches Schwören' als Anklagepunkt auf.¹²⁸ Derartige Vorwürfe mögen in den Quellen scheinbar nebeneinander stehen, sie bildeten in der Realität aber offensichtlich Bestandteile eines einheitlichen Verhaltenssyndroms.¹²⁹ In Nürnberg ließ sich dieser Zusammenhang besonders eindrücklich verfolgen. In einem runden Drittel der spätmittelalterlichen Fälle standen Lästerungen und Schwüre im Kontext anderer Gewalt- und Unzuchtsdelikte.¹³⁰ Gleich der erste dokumentierte Fall in der fränkischen Reichsstadt vom August 1323 bringt diesen Zusammenhang auf besondere Weise zum Ausdruck. Dem patrizischen Delinquenten Seitz Ebner wird streng der Frieden mit seiner Verwandtschaft geboten, er erhält ein Waffen- und Wirtshausverbot und darf in gewaltsamen Auseinandersetzungen straflos getötet werden. Offenbar hofften Schultheiß und Rat, diesen besonders trinkliebenden, wehrhaften und streitsüchtigen Mann, der unter anderem auch Gott gelästert haben soll, damit von den Quellen seiner Missetaten abzuschneiden und somit zu 'bessern'.¹³¹ Neben derartigen auffälligen Einzelschicksalen sei aber auch an den wesentlichen unspektakuläreren Befund der Nürnberger Niedergerichtsquellen vom Beginn des 17. Jahrhunderts erinnert, wo es in erster Linie um Rauf- und Gewalthändel geht und die lästerlichen Schwüre und Flüche nur en passant Erwähnung finden.¹³²

¹²⁶ Vorarlberger Urfehdebrieft, Nr. 38, S. 46.

¹²⁷ Ebd., Nr. 210, S. 163f.

¹²⁸ *namlich hundert thusendt Sacrament, und bergot, Item siben thusendt Sacrament und bergot, Sodann aberhunder Sacrament und herrgot...* (StaatsA BS Criminalia 2, M 1).

¹²⁹ In diesem Zusammenhang ist von Interesse, daß die älteste strafrechtliche Bestimmung in Ulm Schwüre und Messerzücken in einem Abschnitt mit Strafe bedroht (Das rote Buch der Stadt Ulm, Nr. 127, S. 74): *Wer ouch swert oder messer jber den andern zuckket, der sol ainen manod von der stat sin*.

¹³⁰ Ein besonders deutlicher Eintrag im Stadtbuch über drei Männer vom September 1391 besagt, ihnen sei die Stadt verboten worden *darumb, daz sie bey der nabt in der stat grozße unfur getriben haben und grozß ungenant swuer bey Got und bey unser fraven getan haben* und daß sie dem Spenglerknecht Andres einen Arm nahe der Hand abgehauen haben (Die Acht-, Verbots- und Fehdebücher, Nr. 930, S. 117).

¹³¹ Die Acht-, Verbots- und Fehdebücher, Nr. 336, S. 33f.

¹³² Vgl. die Bemerkung von BURGHARTZ: Leib, Ehre und Gut, S. 137, für Zürich am Ende des 14. Jahrhunderts, daß erstaunliche viele der Lästerungen, die in den Quellen auftauchen, nicht sanktioniert wurden.

Der Forschung ist der gewalthafte Charakter blasphemischen Verhaltens nicht verborgen geblieben.¹³³ So erscheint es nur folgerichtig, wenn Peter Burke in seinem Essay über Injurien im frühneuzeitlichen Italien, wo er den Regeln, Ritualen und Medien der gegenseitigen Ehrverletzung ebenso nachspürt wie den sozialen Beziehungen zwischen den Parteien, die Gotteslästerung als “die schwerwiegendste Beleidigung Ranghöherer durch niedriger gestellte Personen” einordnet.¹³⁴ Die Bedeutung von Burkes Ansatz liegt in diesem Zusammenhang vor allem darin, daß er explizit eine Verbindung zwischen den Ehrhändeln zwischen den Menschen und solchen zwischen Mensch und Gott herstellt bzw. besser: daß er die existierende Verbindung offenlegt. Allerdings bedarf das ‘wie’ dieser Verbindung der Präzisierung. Sicherlich, die Beschimpfung als ‘Hure Gottes’ stellt einen ehrverletzenden Angriff ebenso auf die Kontrahentin wie auf den Schöpfer dar. Aber die meisten der Schwüre und Flüche, die wir konstatiert haben, können kaum als direkte Beleidigungen eines Menschen verstanden werden. Eher handelt es sich bei Aussprüchen wie ‘daß dich Gottes Leiden schände’ oder ‘ich will dir den Kopf abschlagen, es sei Gott lieb oder leid’ um direkte oder indirekte Drohungen.

Mein Vorschlag, was die soziale Signifikanz der Gotteslästerung betrifft, ist, sie als einen Akt theatralischer Selbstinszenierung in Konfliktsituationen zu verstehen. Durch seine Worte versucht der Blasphemiker Macht, Stärke und Souveränität zu demonstrieren. Dabei ist seine Anrufung höherer Mächte durchaus ambivalent. Einmal ruft er sie, der ‘konventionellen’ Bedeutung des Schwures gemäß, zum Beistand an, können seine Flüche als Hilferufe an Gott und seine Helfer verstanden werden, die Rachewünsche des Sprechers zu exekutieren. Auf der anderen Seite und zugleich aber demonstriert der Blasphemiker durch die despektierliche Behandlung und Profanierung der höheren Mächte selbst Macht, Stärke und Souveränität. Provozierend und in trotzigem Herausforderungsgestus erhebt er sich zugleich über sein menschliches Gegenüber und über Gott, signalisiert den Kontrahenten, daß er auch stärkere Gegner als sie nicht fürchtet. Die Lästerreden, hoch typisiert und dabei doch ein ganzes Universum an Variationsmöglichkeiten umfassend, waren eingebunden in ein Set ritualisierter Verhaltenselemente, die dem Individuum im Konfliktfall potentiell bereitstanden. Flüche, Schwüre und Lästerreden erscheinen als Bestandteile bedrohender Reden, Gesten und Verhaltensweisen wie etwa Messerzücken. Die eigene Person wurde dabei als übermächtig und omnipotent stilisiert, der Gegner dagegen als ohnmächtig und schwach. Daß die überwiegende Mehrzahl der Gotteslästerer männlichen Geschlechts war, braucht nach dem Gesagten kaum zu verwundern. Ihr Tun kann als Facette jener interaktiven und agonalen ‘Poetics of Manhood’ verstanden werden, in deren Vollzug sich das männliche Individuum konstituierte und bewährte.¹³⁵

¹³³ WECHSLER: *Ehre und Politik*, S. 180: “Die Schmähung gegen Gott bildete meist nicht den einzigen Bestandteil eines Prozesses, sondern auch das darauf folgende Messerziehen.”- LEUTENBAUER: *Das Delikt der Gotteslästerung*, S. 111ff. stellt bei seiner Analyse der bayerischen *Viztumswändelbücher* des 16. Jahrhunderts fest, daß Gotteslästerungen meist mit Raufereien, Bedrohungen von Amtspersonen etc. einhergingen.

¹³⁴ BURKE: *Beleidigungen und Gotteslästerung*, vor allem S. 102.

¹³⁵ Die glückliche Begriffsprägung stammt vom Anthropologen Michael HERZFELD (*Poetics of Manhood*, S. 10ff.), dessen Studie sich einem zentralkretischen Bergdorf widmet. Nicht nur sind seine Bemerkungen über die “celebration of self”, über den dauernden Streit um Überlegenheit unter Männern und das “being good at being a man” (S. 11, 16) von allgemeinem heuristischen Wert; überdies treffen sich viele seiner Beobachtungen über die männliche Haltung (‘Ich bin der einzige, der zählt, und niemand anders’, S. 11) oder über die Bedeutung von Spiel und Wettbewerb (S. 152ff.) faktisch mit der alteuropäischen Realität.

In diesen Merkmalen scheint mir, unabhängig von den Konzepten und Bewertungen der Theologen, die Kernbedeutung jenes kommunikativen Codes der Gotteslästerung zu liegen, mit denen sich die Menschen im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen 'Alltag' konfrontiert sahen. Der Code war über verschiedene soziale Kontexte hinweg 'gültig' und besaß somit für eine lange Zeit so etwas wie universalen Charakter. Aber das ist nur die halbe Wahrheit. Auf der anderen Seite konnte er - je nach sozialem Kontext - eine ganz eigene Färbung annehmen. Ohne die Betrachtung dieser Kontexte lassen sich die wirklichen Bedeutungen - denn tatsächlich gewinnt der 'eindeutige' Code durch seine vielfältigen sozialen Einsatzmöglichkeiten eine schwer zu überschende Vielfalt - kaum dechiffrieren. Einige der sozialen 'Settings' können aufgrund des bisher Gesagten näher betrachtet werden. Dabei können m.E. grundsätzlich drei Aspekte der Gotteslästerung unterschieden werden: situationsgebundene, rollengebundene und personengebundene. Diese drei Aspekte sind dabei nicht als 'Realtypen' zu verstehen, sie dienen lediglich dazu, unsere Analyse zu perspektivieren.

Als das klassische 'situationsgebundene' (und damit potentiell standes- und schichtübergreifende) Anwendungsfeld der Gotteslästerung wäre in dieser Perspektive erstens das Glücksspiel zu betrachten. Die Spielsituation trifft sich dabei mit anderen typischen Merkmalen der Blasphemie. Zum einen sind seine Teilnehmer überwiegend männlich; zum anderen stellt das Würfel- oder Kartenspiel eine höchst konfliktbeladene Tätigkeit dar. Streit konnte es etwa geben, wenn jemand sich seiner Spielverpflichtung zu entziehen suchte, wenn jemand von außen das Geschehen störte oder wenn Unklarheiten im Zusammenhang mit dem Einsatz entstanden.¹³⁶ Derartige Konflikte bildeten gleichsam den natürlichen Nährboden für blasphemische Sprüche. Aber die Quellen vermitteln darüber hinaus den Eindruck, als sei die Luft über den Spieltischen auch dann von Flüchen und Schwüren erfüllt gewesen, wenn kein direkter Streit bevorstand. Solcher Auseinandersetzungen neben dem Spiel bedurfte es auch gar nicht, denn der Spieltisch selbst war das Konfliktfeld, der Kampfplatz, hier fand der Wettkampf zwischen den Mitspielern statt. Offenbar erreicht hier die Brauchbarkeit der spielsoziologischen Kategorisierung seine Grenze, weil nach Caillois die durch den Zufall regierten Glücksspiele von den leistungsabhängigen Wettkämpfen streng unterschieden werden müssen. Der moderne Soziologe ignoriert hier den agonalen Zug der Glücksspiele, ein Zug der sich zum Teil 'rational' nachvollziehen läßt (das Kartenspiel etwa beruht ja zum Teil auf Strategie), zum Teil zwar 'irrational', aber heute ebenso nachvollziehbar bleibt. Auch bei 'reinen' Glücksspielen bedeutet der Gewinn des einen doch immer den Verlust für andere Mitspieler, verändert sich durch das Spiel die durch den Einsatz symbolisierte Ressourcenverteilung unter den Beteiligten. Obwohl der Erfolg von Beeinflussungsstrategien aus wahrscheinlichkeitstheoretischer Sicht höchst zweifelhaft sein mag, versuchen die Mitspieler bis heute doch, mit Hilfe der verschiedensten Strategien, den Lauf des Zufalls zu beeinflussen: Ob der Fall der Würfel dabei durch mathematische Systeme, Techniken des Würfeln, Anrufung Gottes oder magische Praktiken zu beeinflussen versucht wird, spielt dabei erst in zweiter Linie eine Rolle. Was objektiv also das Spiel blinder Kräfte sein mag, wird bis heute - und um wieviel mehr früher - in ein subjektives Spielverständnis vom Glücksspiel als Kampfplatz zwischen den Beteiligten überführt. Anders gesagt: Auch das wohlgesonnene Schicksal kann als eigene Leistung interpretiert, Pech als Strafe oder sogar negative Beeinflussung einer imaginären Gegenseite verstanden werden. Im Kontext eines derartigen Verständnisses gewinnt der virile Herausforderungsgestus der Blasphemie, bezogen nicht nur auf Gott, sondern

¹³⁶ MEHL: *Le jeux au royaume de France*, S. 296ff.

zugleich auf die Mitspieler, einen zusätzlichen Sinn. Er kann demnach nicht nur verstanden werden als Ausfluß sekundärer Konfliktpotentiale des Spiels, sondern ist eng verbunden mit der agonalen Dimension des Glücksspiels selber.

Diese Interpretation könnte noch ein anderes Licht auf die Bedeutung der Gotteslästerung werfen. Leben die Schwüre und Flüche aus dem Wettkampfcharakter des Spieles, dann könnte ihre theatralische Inszenierung selber spielerischen Charakter annehmen, könnte von den Akteuren also weniger 'ernst' genommen worden sein als in 'wirklichen' Konfliktsituationen. In dieser Perspektive erschiene der kommunikative Akt der Blasphemie weniger als gegeneinander gerichtete verbale Attacke, sondern als gemeinsam ausgeübte Praxis. Der unzweifelhaft diesem Verhalten anhaftenden Aggression würde durch die Kollektivität dieser Praxis, gleichsam "augenzwinkernd", ihre Spitze, ihre Ernsthaftigkeit genommen; in gewisser Weise würde Gotteslästerung selbst zu einem 'Spiel'.¹³⁷ Der blasphemische Spieler sondert sich in dieser Perspektive weniger von seinen Mitspielern ab, er distanziert sich und seinen Kreis vielmehr von den Nichtspielern. Für die Spielrunde konnte die Blasphemie also durchaus integrative Funktionen besitzen, bei der die dramatische Abgrenzung gegenüber der Außenwelt und die Konstituierung eines sozialen Binnenraumes Hand in Hand gehen. Für die beteiligten Männer bildete der aggressive Herausforderungsgestus der Gotteslästerung damit ein gutes Vergemeinschaftungsinstrument, ein treffliches Medium des "male bonding". Wir hatten zudem festgestellt, daß es junge Männer waren, die einen großen Teil der blasphemischen Spieler stellten. Die männliche Jugend wurde in verschiedensten Studien der neueren Zeit als eine gewalttätige und unruhige Gruppe innerhalb der Gesellschaft identifiziert, als eine Alterskohorte, die in theatralischen Gesten die Geltung, die ihnen gesellschaftlich noch vorenthalten wird, vorwegzunehmen oder zu kompensieren suchte.¹³⁸ Der demonstrative zeitweilige Bruch jugendlicher Spieler mit ihrer Umwelt, die Überschreitung allgemein gebilligter Verhaltensnormen durch lästerliche Reden fügen sich durchaus in dieses Bild ein.¹³⁹

Soweit zur Funktion der Blasphemie im situationsspezifischen Kontext des Glücksspiels. Als zweiter Aspekt wäre der rollen- oder schichtgebundene zu betrachten. Hier sind es vor allem bestimmte Berufsgruppen von Männern, die sich des Fluchens und Gotteslästerns als gruppenintegrierendem Code bedienen. In gemeinsamer kommunikativer Arbeit wird die Rolle des 'harten' und 'furchtlosen' Mannes geschaffen und reproduziert.¹⁴⁰ Von daher wird es verständlich, daß vor allem Krieger oder Männer, die sich in der Fremde mannigfaltigen Gefahren ausgesetzt sahen (Fuhrleute, Seeleute) im Ruch standen, gotteslästerliche Reden zu schwingen.

¹³⁷ In einigen Punkten berührt sich meine Interpretation mit der von FLYNN: *Blasphemy*, die ebenfalls von der Gotteslästerung als "form of play" spricht (S. 54). Allerdings weichen unsere beiden Sichtweisen in zentralen Punkten voneinander ab. Ihre Behauptung, bei den blasphemischen Formeln handele es sich um "a sporting with language through inversion of normally pious verbal delivery, making use of the same imaginary constructs as prayer" scheint mir zweifelhaft; eine Umkehrung von Gebetsformeln kann ich weniger entdecken als eine Übertragung injuriöser Verhaltensweisen in die Interaktion mit Gott. Daß das blasphemische 'Spiel' die Funktion gehabt hätte, in der Imagination rebellische Bedürfnisse gegen die autoritäre katholische Kirche jener Epoche zu stillen, scheint mir eine vollends spekulative Hypothese zu sein, die den sozialen Kontext 'Spiel' nicht integrieren kann.

¹³⁸ MUCHEMBLED: *Les Jeunes*; DERS.: *Die Jugend und die Volkskultur*; SCRIBNER: *Reformation*.

¹³⁹ Vgl. für die sozialgeschichtliche Interpretation ausführlicher SCHWERHOFF: *Der blasphemische Spieler*, S. 106ff.

¹⁴⁰ In anderen sozialen Kontexten wirkt das männliche Drohverhalten dagegen deplaziert, wie das moderne Beispiel jenes Seemanns zeigt, der beim Landurlaub gedankenverloren seine Mutter bat, ihm die "verdammte Butter" zu reichen (GOFFMAN: *Wir alle spielen Theater*, S. 17).

Allerdings war eine wirklich präzise Zuordnung lästerlichen Verhaltens zu einzelnen sozialen Strata der Gesellschaft für den Untersuchungszeitraum nicht recht gelungen; vielmehr hatten wir uns mit der Behelfsformel von der schichtübergreifenden Praxis beholfen. Das bedeutet nun aber keineswegs, daß der Code in verschiedenen Schichten völlig identisch funktionierte. Ich möchte das am Beispiel zweier völlig gegensätzlicher Sozialfigurationen verdeutlichen, beim Adel und bei den Marginalisierten. Es gibt gute Gründe zu vermuten, daß Adlige oft und gerne fluchten und lästerten. Nach den Ausführungen von Johan Huizinga wird die Gotteslästerung in manchen Quellen geradezu als adeliger Sport betrachtet: "Was", fährt der Edelmann den Bauern nach der Schilderung von Froissart an, "du gibst deine Seele dem Teufel, du verleugnest Gott, obwohl du kein Edelmann bist?"¹⁴¹ Fast zur Karikatur gesteigert, läßt sich dieser Habitus an Adligen aus dem Kieler Umland beobachten, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts in der Stadt ihr Unwesen treiben, Fensterscheiben einwerfen, reihenweise Bürger und Bauern verwunden oder gar töten und schon einmal um das Leben ihrer 'Jungen' ein Spielchen wagen. Diese Adligen bilden ein derart großes Unruhepotential, daß der Schleswiger Herzog gegen sie mit einem eigenen Mandat vorgeht.¹⁴² Auch Fluchen und Schwören gehören zum Repertoire ihres Verhaltens.¹⁴³ Besonders tut sich dabei um das Jahr 1590 der Junker Otto von Rantzow hervor. Seine Verwandten hatten vor kurzem in der Stadt nächtlichen Tumult veranstaltet; die Bürger hatten daraufhin die Sturmglocke geläutet und mit den Eindringlichen gekämpft, wobei ein Adliger namens Hans Pentz tödlich verwundet worden war. Otto von Rantzow führt daraufhin eine Art Privatfehde gegen die Stadt. Unter anderem lockt er einen Diener des Kieler Bürgermeisters, Jürgen Weßling, unter einem Vorwand auf seinen Sitz Himmelmark, beschimpft, mißhandelt und foltert ihn, erpreßt von ihm einige Güter. Auf die Entschuldigung Jürgens, er sei gar kein geborener Kieler und trage als Diener seines Herren keine Verantwortung, antwortet Otto, *er fragte Gotts Sacr. Lyden darnach etc.* Und auf Jürgens Versicherung, ihm jederzeit gerne im Rahmen seiner Möglichkeiten dienen zu wollen, entgegnet der Junker ebenso unwirsch: *Ich frage Gotts 5 Wunden nach eurem Dienen.*¹⁴⁴ Norbert Schindler hat am Beispiel des Grafen Gottfried Werner von Zimmern das Bild eines Adligen im Übergang vom Mittelalter zur Moderne gezeichnet, bei dem "demonstrativ zur Schau getragene Furchtlosigkeit", wehrhafte Körperrepräsentation, unbeherrschte Emotionalität und gelegentliche Drohgebärden als Komponenten eines herrschaftlichen Gewalthabitus erscheinen. Solange 'Herrschaft' noch nicht völlig bürokratisiert und verrechtlicht gewesen sei, habe sie zu einem gewissen Maß noch 'verkörpert', d.h. in der 'face-to-face'-Situation immer wieder neu hergestellt werden müssen.¹⁴⁵ Schwüre und Flüche werden hier nicht ausdrücklich erwähnt, fügen sich aber gut in das beobachtete Szenarium. Tatsächlich ist die Zimmersche Chronik voll von derartigen, ganz unterschiedlich nuancierten, Kraftausdrücken, wenn sie über die Kommunikation von Adligen berichtet.¹⁴⁶

¹⁴¹ HUIZINGA: Herbst des Mittelalters, S. 225.

¹⁴² Chronicon Kiliense, S. 64f. und S. 98ff.

¹⁴³ Z.B. ebd. S. 143.

¹⁴⁴ Ebd. S. 156f.

¹⁴⁵ SCHINDLER: Widerspenstige Leute, S. 59.

¹⁴⁶ Einige Beispiele neben den oben bereits präsentierten: Ein Adliger kann bei einer Tischgesellschaft neckisch-gutmütig einen jungen Grafen mit erhobenem Zeigefinger tadeln (*Wilhelm Wernber, das dich der drunken ritt schüt*) und bald danach einen ungeliebten Kaplan drohend in die Schranken weisen (*Pfaff, das dich botz schweiß schende!*) (Zimmersche Chronik, Bd. 2, S. 308). Freiherr Schweigkart von Gundelfingen stellt mit einem einschüchternden Schwur den Dieb zur Rede, dem das Diebesgut unter seinem zu kurzen Mantel hervorlugte: *Mein man, botz beul (also war sein rede), wann du mer also stellen wilt, so still ain klainer sack, oder thue ain lengern rock an!* (ebd. Bd. 1, S. 409). Truchseß Wilhelm von Reischach flucht im Zorn auf einen Freund: *Das dich botz herziger herz schendt! du bist ein schandlicher narr!* (ebd. Bd. 2, S. 66). Weiterhin

Im übrigen lassen sich gotteslästerliche Flüche ganz unabhängig vom adligen Status des Sprechers als Geste von Herrschaft und Dominanz deuten. Eine ähnliche Bedeutung hatten ja jene Schwänke des 16. Jahrhunderts im Auge, die vom Gesinde erzählten, das aufgrund des obrigkeitlichen Blasphemie-Verbotes nicht mehr zur Arbeit zu bewegen ist, oder von Pferden, die ihrem Fuhrmann ohne Flüche nicht gehorchen wollen. Handelt es sich bei diesen Beispielen immerhin noch um Herrschaftsbefugte (über Gesinde, über Tiere), die mit blasphemischen Reden operierten, so konnte sich diese sprachliche Demonstration von Dominanz ebensogut gegen die Herrschaft wenden. Das war der Fall bei vielen bayrischen Gotteslästerern, die Leutenbauern in Viztumswandelbüchern des 16. Jahrhunderts aufspürte. Sie beschimpften Landrichter und Amtleute als 'Bluthunde' und 'Schergen' - womit sie die hohen Amtsträger verbal auf das Niveau der mit einem leichten Makel behafteten Amtsknechte herabdrückten¹⁴⁷ - und unterstrichen derartige Injurien mit einem deftigen *das dich gotz marter schennt* o.ä.¹⁴⁸ Sie versuchten damit, ihre Ohnmacht gegenüber dem obrigkeitlichen Agenten zu überspielen. In Ausnahmefällen konnte dabei eine Lästerung den Charakter einer bewußten Regelverletzung annehmen wie bei jenem Mann im Jahr 1524; der hat *grob gesworn unnd got gelestert und daneben öffentlich gesagt, er wolle zutringken unangesehen aller ambteut*.¹⁴⁹

Damit ist schon fast der andere soziale Pol in den Blick genommen; die Gotteslästerung gehörte geradezu zum Rollenset mancher Marginalisierter und Außenseiter. Auch hier ging es um demonstrative Inszenierung von Stärke, jedoch aus einer völlig konträren sozialen Situation der Ohnmacht und Schwäche heraus. Das Wort, oft die einzige Waffe, wurde hier mit besonderer Schärfe verwandt, die Selbstüberhöhung angesichts der realen Ohnmacht besonders gesteigert. In den Augsburger Achtbüchern begegneten uns die 'Gottsschwörer' als eine eigene Kategorie von auszutreibenden Leuten, das Verhalten war hier schon so typisch geworden, daß es zum Etikett geronnen war. Natürlich erklären sich derartige Befunde auch aus der Nähe der Marginalisierten zum Milieu der professionellen Gewalttäter wie Räuber oder Landsknechte. Diese mußten den blasphemischen Habitus schon von Berufs wegen pflegen, um ihre Gegner zu beeindrucken, ihnen Angst zu machen (in diesem Sinn muß wohl das Exempel von der schwarzen Rotte verstanden werden) und sich selber Mut zuzusprechen. Auch hier ist ein vergesellschaftendes Element nicht zu übersehen, kann das 'gewohnheitsmäßige' Schwören und Fluchen als eine Strategie der Gruppenbindung betrachtet werden. Der Tabubruch wird zum Medium subkultureller Vergemeinschaftung. Am deutlichsten kommt dieser Tatbestand in der Imagination vom geheimen Hexensabbat zum Ausdruck, wo derjenige von Satan ein Extralob erhält, der die grausamsten Blasphemien ausstößt.¹⁵⁰

schwört man, wie der alte Graf am Ende des 15. Jahrhunderts, um *Botz bluets willen* (ebd. Bd. 2, S. 389), *Botz wundriger wunden!* (ebd., Bd. 3, S. 528) oder schwört *das dich botz leichnam schende!* (ebd. S. 568). Vgl. für alle vorkommenden Schwüre die imposante Liste im Register (ebd. Bd. 4, S. 431f.).

¹⁴⁷ Vgl. NOWOSADTKO: Umstrittene Standesgrenzen, S. 166ff.

¹⁴⁸ LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 114f.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Der fünfzehnjährige Tagelöhner und Bettler Georg Riser sagt im Kontext der berühmten Salzburger Zauberjackl-Prozesse über den internen Wettstreit auf dem Hexensabbat aus: *...unnd wers noch mehr (bat) lestern kbönnen, der ist der Best(e) gewesen und von dem Jagg!* (d.h. dem imaginären Hexenmeister, N.S.) *gelobt worden* (SCHINDLER: Die Ramingsteiner Bettlerhochzeit, S. 176).

Mit dem 'gewohnheitsmäßigen' Lästern ist drittens jene personengebundene Form bei der Verwendung des Blasphemie-Codes in den Blick gekommen, die bereits angesprochen wurde. Hier sind jene Männer, gewöhnlich Stadtbewohner, angesprochen, die als habituelle Trunkenbolde, Gewalttäter, Müßiggänger und eben Lästere in den Kriminalakten immer wieder einmal erscheinen. Im Unterschied zu den genannten Gruppen der Adligen, Marginalisierten oder professionellen Gewalttätern handelt es sich bei ihnen oft um Individuen ohne Gruppenbindungen, ja geradezu um Leute, die mit ihrem Verhaltensstil ihre soziale Marginalisierung erst besiegeln. Häufig sind es die Nachbarn oder auch die leidenden Familienmitglieder selbst, die diesen Typus von Blasphemiker anzeigen und damit in Haft bzw. vor das Gericht bringen. Manchmal - aber dabei kann es sich um eine quellenbedingte 'optische' Täuschung handeln - entsteht geradezu der Eindruck, als würden die habituellen Gotteslästerer mit Lust an ihrer Selbststigmatisierung arbeiten. Ins Extrem gesteigert findet man eine derartige Haltung bei Blasphemikern, bei denen die Lästerung mit Selbstverfluchungen bzw. dem offensichtlichen Bewußtsein, verdammt zu sein, einhergeht.¹⁵¹

In die genannten Zusammenhänge ordnet sich auch die Minderheit von Frauen ein, die wegen Blasphemie 'verhaltensauffällig' werden. Ebenso wenig wie bei den meisten Männern ist auch hier oft nicht eindeutig zu entscheiden, ob eine einzelne Gotteslästerin durch das gewaltgeprägte Milieu am Rande der Gesellschaft und somit durch ihre Gruppenzugehörigkeit geprägt ist oder ob es sich eher um ein individuelles 'Aus der Rolle fallen' handelt. Jedenfalls wird ein derartiges Verhalten von den Sanktionsinstanzen im Zentrum der Gesellschaft als ein deutlicher Verstoß gegen Sitte und Anstand betrachtet, als eine unangemessene Vermännlichung gesehen und geahndet. Das gilt jedenfalls für die schwereren Fälle der Gotteslästerung. Was die Alltagsschwüre und -flüche angeht, so mögen Frauen hier in Konfliktsituationen aktiver gewesen sein, als es die meisten Kriminalakten zu erkennen geben. Und vielleicht standen Frauen die Kraftquellen der Blasphemie hier doch in reicherm Maß zur Verfügung, als man ex post erkennen kann. Dabei mag aber auch, jedenfalls in der Frühen Neuzeit, das Risiko größer gewesen sein, daß ihre Flüche als tatsächliche magische Schadensquellen gedeutet und sie damit zur Zauberin oder Hexe gemacht wurde.

¹⁵¹ SCHÄR: Seelennöte der Untertanen, S. 87ff.

6. Resümee

(I) Seit dem 13. Jahrhundert wurde das - zuvor lediglich episodisch und fragmentarisch behandelte - Phänomen der Blasphemie diskursiv abgegrenzt, systematisch reflektiert und somit der rechtlichen Sanktionierung zugänglich gemacht. In der theologischen Debatte vollzog sich dieser Prozeß vor allem im Zusammenhang mit der Profilierung der 'Zungensünden'. Unter Blasphemie verstanden und verurteilten die Theologen seither die öffentliche Entehrung Gottes, Mariens und der Heiligen. Dieses Verständnis wurde durch die Autorität der großen Summenwerke des 13. Jahrhunderts fixiert und in den darauffolgenden Jahrhunderten durch oft volkssprachliche Dekalogerklärungen, Beichtspiegel, Predigten und Exempla popularisiert. Auch die Gotteslästerungen der Juden, vor allem ihre vermeintliche blasphemische Verfälschung der heiligen Schriften in polemischer Absicht gegen die Christen, stellte man im 13. Jahrhundert verstärkt an den Pranger; einen wichtigen Markstein bildete hier die Pariser Disputation von 1240. In den Jahrzehnten davor und danach wurden auch die ersten markanten Rechtsnormen gegen die Gotteslästerung erlassen, angefangen mit dem Wiener Stadtrecht von 1221 über die Dekretale 'De maledicis' Papst Gregors IX. (1227/34) und die Konstitutionen von Melfi Kaiser Friedrichs II. von 1231 bis hin zum ersten Gotteslästerungsmandat König Ludwigs des Heiligen von Frankreich aus dem Jahr 1268.

Die im 13. Jahrhundert erwachte Aufmerksamkeit für das Phänomen der Gotteslästerung fällt in eine Epoche, in der die Kirche auf die gewachsenen Bedürfnisse, aber auch Forderungen der Laien einerseits mit Seelsorgeangeboten, andererseits mit Ausgrenzung und Repression reagierte. Der Aufschwung des Predigtwesens bzw. der Aufstieg der Bettelorden und die Bekämpfung der Ketzer sind die zwei Seiten dieser Medaille. Im Zusammenhang mit dem kirchlichen Bemühen um das korrekte Verhalten (und damit das Seelenheil) ihrer Gläubigen steht auch die Ausarbeitung detaillierter Sündenkatologe - nicht nur - über die Verfehlungen der Sprache. Insofern könnte die Konjunktur der Blasphemieverbote als eine neue Stufe im Prozeß der Disziplinierung der Laien durch die Kirche und ihrer Anpassung an die kirchlichen Normen gesehen werden, positiver gewendet, als ein Zeugnis intensivierter christlicher Seelsorge. Bei dieser 'inneren' Disziplinierung handelte es sich um das Gegenstück zur Identifizierung und Ausgrenzung bestimmter 'feindlicher' Gruppen wie Häretikern und Juden und damit um eine Facette der 'formation of the persecuting society', wie sie Moore skizziert hat.¹

(II) Trotz der engen Nachbarschaft bzw. Verwandtschaft mit anderen Erscheinungen handelte es sich bei der Gotteslästerung um ein - im Inneren des Christentums angesiedeltes - Phänomen sui generis.² Sowohl die theologische Debatte als auch die rechtlichen Normen beschäftigten sich mit Christen, die Gott und seine Helfer lästerten. Dieses Verhalten wurde nicht in erster Linie als häretisch qualifiziert, nicht als ein Problem des falschen Glaubens gedacht, sondern als eine intentionale Ehrverletzung gegen den Schöpfer. Jeder rechtgläubige Christ konnte sich potentiell dieses Vergehens schuldig machen. Dem widerspricht nicht die Feststellung, daß Menschen und Gruppen existierten, denen in besonderer Weise lästerliche Äußerungen zugeschrieben wurden. Da wären zunächst (und außerhalb des Christentums) die Juden, die bereits für die Passion des

¹ MOORE: The Formation of a Persecuting Society.

² Zentrale Aussagen der neueren Arbeiten von LEVY und LAWTON sind demzufolge korrekturbedürftig.

Messias verantwortlich gemacht wurden. Bis in die Gegenwart, so sahen es die mittelalterlichen Christen, trachteten sie, von einer Art Wiederholungszwang getrieben, in Schrift, Wort und Tat Jesus, seine Mutter und die gesamte christliche Religion nach Kräften zu schmähen. Trotzdem nahmen die Juden im Blasphemie-Diskurs eine andere Funktion ein: ihre Sensibilität gegenüber den Verletzungen des zweiten Gebotes bildete die helle Hintergrundfolie, gegen die sich die dunklen Umrisse der christlichen Lächerer kontrastreich abhoben. Auch die Ketzer konnten umso mehr als Blasphemiker stigmatisiert werden, als sie ihre eigenen Glaubenswahrheiten mit polemischen Äußerungen von den Dogmen der römischen Kirche abzuheben trachteten. Wo, wie etwa im Fall der Jean d'Arc, Häresien nur mit Schwierigkeiten nachweisbar waren, konnte Blasphemie als Substitut fungieren. Der Gotteslästerung mochte sich ferner so mancher Geistesverwirrte schuldig machen, und sicher, so das Phantasma, die Hexen auf ihren nächtlichen Zusammenkünften, wo sie dem Schöpfer abschworen und pervertierte Teufelmessen feierten. Noch weitläufiger wäre eine Auflistung derjenigen Probleme, die - wie das Majestätsverbrechen, der Unglaube, der unzulässige Eid - eine mehr oder weniger große Schnittmenge mit der Blasphemie aufzuweisen hatten. Diese weitläufige Peripherie ändert nichts an der empirischen Tatsache, daß es einen für die Zeitgenossen klar verortbaren Kern dessen gab, was als Gotteslästerung konzipiert und wahrgenommen wurde. Dabei handelte es sich im wesentlichen um üble Schwüre bei bzw. Flüche gegen Gott und seine(n) Attribute(n), die sich gelegentlich zu originelleren Injurien oder gar zu tätlichen Angriffen steigern konnten.

(III) Von Beginn an wurde die Bestrafung der Blasphemie vorwiegend als Angelegenheit der weltlichen Gerichtsbarkeit betrachtet. Eine weltliche Strafnorm war schon die früheste, monolithisch in die Landschaft ragende Strafnorm gegen Blasphemie, die langfristig wirkmächtige Justinianische Novelle 77. Kirchenrechtliche Bestimmungen über die Blasphemie vor dem 13. Jahrhundert sind rar. Ihr unspezifischer Charakter und die Tatsache, daß sie ihrerseits auf das römische Recht zurückverweisen, unterstreichen noch einmal die Plausibilität der These von der 'Geburt' des Deliktes im 13. Jahrhundert. Im späteren Mittelalter wurde die Gotteslästerung dann häufiger unter die *causae spirituales* gerechnet, jedoch konnten konkrete Verfahren gegen Blasphemie vor dem Forum des kirchlichen Gerichtes kaum nachgewiesen werden. Auffällig ist, daß selbst die zeitgenössischen Kanonisten dafür plädierten, neben den geistlichen auch die weltlichen Gerichte zur Sanktionierung dieser Sünde heranzuziehen. Vergewahrtigt man sich die (sogleich näher zu beschreibende) Einbettung lästerlicher Reden in 'weltliche' Konfliktlagen, ihre Verknüpfung mit anderen Droh- und Gewalthandlungen, dann erhält die Zuordnung zu den weltlichen Gerichten eine zusätzliche Plausibilität.

Die Frage nach den Motiven der Obrigkeiten und weltlichen Gerichte für ihr Vorgehen gegen Blasphemiker läßt sich - empirisch fundiert - nicht leicht beantworten. Erstens wäre hier auf die Analogie zwischen diesseitiger und jenseitiger Obrigkeit zu verweisen: Die Lästerung des Schöpfers verkörperte paradigmatisch die extremste Form der Schmähung aller Autoritäten. Damit stellt sie implizit eine Herausforderung der diesseitigen Obrigkeit dar, die ihre Autorität und Legitimität von Gott herleitet. Umgekehrt muß der Inhaber des weltlichen Schwertes als Stellvertreter des Schöpfers die Lästerung Gottes sanktionieren. Daß sich die königliche Zentralgewalt in Frankreich seit den Tagen Ludwigs des Heiligen der Blasphemie so intensiv annahm, wird sicherlich mit derartigen Argumentationen zusammenhängen. Sie besaßen im Untersuchungszeitraum jedoch kaum ubiquitäre Geltung. Anklänge finden sich eher in der theologischen Exempelliteratur als im rechtlichen Diskurs und spielen insgesamt wohl erst im 17.

und 18. Jahrhundert eine bedeutendere Rolle. Bezeichnend ist, daß die Gotteslästerung nur sehr eingeschränkt und zögernd als Majestätsverbrechen konzipiert wurde. Konnte die Behandlung als ein solches Delikt beim heimlichen Verbrechen der Häresie lästige Verfahrensrestriktionen beseitigen, so erwies sich das beim öffentlichen Vergehen der Lästerung als unnötig.

Eine prima facie plausible, in ihrer Verallgemeinerbarkeit aber fragwürdige Motivationsgrundlage für die Bestrafung der Blasphemie stellte die Angst vor der göttlichen Vergeltung dar. Nimmt man die Furcht vor der göttlichen Kollektivstrafe aufgrund einzelner Gotteslästerer bzw. die Interpretation von Katastrophen wie Seuchen, Hunger und Krieg als selbstverständlichen Bestandteil der "abendländischen Mentalität" (Delumeau), dann ergibt sich daraus fast zwingend eine Bestrafung der Gotteslästerer. Jedoch weisen die Strafnormen selbst erst seit Ausgang des 15. Jahrhunderts regelmäßig auf derartige Zusammenhänge hin. Zudem ist eine klare Synchronisierung zwischen Krisenfaktoren und Blasphemieverboten bzw. -strafen nur in Ausnahmefällen zu beobachten.

Für das spätmittelalterliche Deutschland ist - gerade im Vergleich zu Frankreich - das starke Engagement der Städte gegen die Gotteslästerung hervorzuheben. Erst der Reichsabschied von 1495 läutete auch hier eine Epoche ein, in der die Reichsgewalt zum Schrittmacher der Blasphemiegesetzgebung wurde. Die deutliche und auch im Vergleich zu anderen Policymaterien beispiellose Ausprägung dieses Tatbestandes weist über allgemeine verfassungspolitische Gegebenheiten und Unterschiede hinaus auf spezielle Erklärungsfaktoren. Offenbar läßt sich am Beispiel der Blasphemie besonders gut jene charakteristische Verschränkung der ordnungspolitischen 'challenge' wachsender Städte und erhöhter Migration einerseits, des sozialregulativen 'response' der städtischen Obrigkeiten andererseits beobachten. Auf reale Verhaltensunterschiede mag vielleicht die Konzentration der Lästerungsverbote im 'süddeutschen' Raum (unterhalb der Linie Köln-Leipzig) hindeuten. Jedoch wird man die Aktivitäten der Stadträte kaum als bloße Reaktion auf ein 'Zuviel' an Unordnung und Konflikten angemessen deuten können. Eine mögliche Antriebskraft der Magistrate lag - neben der Abwendung des göttlichen Zornes - in der Kriminalisierung 'übler' und unreiner Schwüre, die die städtische Schwurgemeinschaft nachhaltig verbal zu verschmutzen und ihre Legitimationsgrundlage in Frage zu stellen drohten. Dabei trug die Gotteslästerung so deutlich wie kaum ein anderes Vergehen alle Merkmale des Offizialdeliktes. Die Obrigkeit war auf die Tätigkeit ihrer bescheidenen Stäbe bzw. auf Denunziationen aus der Bevölkerung angewiesen, um Delinquenten aburteilen zu können. Daraus erwuchsen viele der typischen Probleme; Klagen über Vollzugsdefizite und mangelnde Effizienz begleiteten das rechtliche Vorgehen gegen die Gotteslästerung während des gesamten Untersuchungszeitraumes. Andererseits kann die Gotteslästerung vielleicht gerade deswegen als ein Indikator früher 'Staatlichkeit' und als Exerzierfeld obrigkeitlicher Moralpolitik betrachtet werden, weil die städtischen Magistrate hier zwangsläufig versuchen mußten, von der reaktiven zu einer aktiven Position zu gelangen.

(IV) Die theologische, rechtliche und gesellschaftliche Bewertung der Gotteslästerung war von einer merkwürdigen Ambivalenz geprägt. Manche Passagen in den Traktaten der frommen Gelehrten vermitteln den Eindruck, als existierte kaum eine schlimmere Sünde als diejenige der Blasphemie. Die moralischen Verdammungsurteile der Theologen gipfeln in der suggestiven Metapher von der wiederholten Kreuzigung Christi; den Lästerern wurde nichts weniger vorgeworfen, als den Messias mit ihren spitzen Zungen erneut an das Kreuz zu schlagen. Jedoch ergab sich mit der Betrachtung der Intentionen der Täter eine Differenzierungsmöglichkeit: Nur

wer vorsätzlich und mit Bedacht lästere, so die *communis opinio*, begehe eine Todsünde; wer dagegen aus Fahrlässigkeit oder Affekt so handele, mache sich nur einer läßlichen Sünde schuldig.

Auf der Ebene des Rechts führte die angesprochene Ambivalenz zu einer ansonsten unbekanntem Bandbreite potentieller Sanktionen, die von der brüderlichen Ermahnung bis hin zur Todesstrafe reichte. Dazwischen lag ein breites Spektrum von Strafen, wobei zum Teil empfindliche Geldbußen, Ehrenstrafen, Stadtverweise bis hin zu Körperstrafen (besonders der Verletzung der Zunge) zu nennen sind. Auf Bewertungsunterschiede zwischen Obrigkeit und Gesellschaft verweisen die Schwierigkeiten bei der Überführung der Täter. Vor allem durch den Einsatz von obrigkeitlich bestellten Kundschaftern, seit der Wende zur Neuzeit eher durch eine allgemeine Anzeigepflicht, versuchte die Obrigkeit, der Schmähdern habhaft zu werden. Von ihrem partiellen Erfolg zeugen vollzogene Sanktionen auf allen genannten Ebenen; doch überwiegt der Eindruck, daß einer überwiegend episodischen Strafpraxis (Blasphemie war, für sich genommen, kaum je ein 'Massendelikt') eine alltägliche Praxis der Blasphemie gegenüberstand. Davon zeugen etwa en passant aufgezeichnete Reden in Zeugenaussagen und Protokollen, die nicht zum Gegenstand strafrechtlicher Verfolgung wurden.

Auf den ersten Blick läßt sich die angesprochene Ambivalenz auflösen. Das zeitgenössische Kriterium der Intentionalität scheint prinzipiell durchaus ein valides Unterscheidungskriterium zwischen 'leichter' und 'schwerer' Gotteslästerung abzugeben. Operationalisierbar wird dieses Kriterium für uns fast ausschließlich über die Klassifikation gotteslästerlicher Äußerungen. Es ließ sich zeigen, daß in Normen und Rechtspraxis der Städte verschiedene Stufen von unzulässigen Schwüren entworfen wurden (vom unzulässig profanen Schwur über den Gliederschwur und den Schwur bei unzüchtigen Gliedern Gottes bis zum "unerhörten", d.h. originellen, selbst kreierten und deswegen besonders verwerflichen unzüchtigen Schwur), denen unterschiedliche Schweregrade und Strafen entsprachen. Ähnlich könnte man zwischen einfachen Flüchen ohne Nennung des göttlichen Namens, Flüchen bei Gottes Gliedern und Flüchen gegen Gott unterscheiden.

Derartige Klassifikationen lösen allerdings nur einen Teil des Problems; die Beurteilung eines lästerlichen Ausspruches erschöpfte sich nicht in der Abwägung seines Wortlautes (sprechakttheoretisch: seines "lokutionären" Gehaltes). Zweifellos flossen auch andere Erwägungen in die Meinungsbildung ein, die für uns im Einzelfall kaum mehr nachvollziehbar sind. Daß der soziale Status von großer Bedeutung war, ist eine fast triviale Feststellung: Denn obwohl sich blasphemische Äußerungen keineswegs auf die niederen sozialen Strata beschränkten, war die Chance, ihretwegen einer gravierenden Strafe unterworfen zu werden, umso geringer, desto mehr Sozialkapital der Sprecher mobilisieren konnte. Umgekehrt ist der bedeutende Anteil von marginalen Existenzen (darunter etliche der insgesamt wenigen Frauen) unter den Schwörern und Fluchern wohl nicht allein dem Umstand zuzuschreiben, daß sie sich einer besonders drastischen Sprache befleißigten; ihre soziale Bedeutungslosigkeit erlaubte es eher, an ihnen ein Exempel zu statuieren. Gegenbeispiele wohlhabenderer Gotteslästerer belegen aber, daß auch dem situativen Kontext eine bedeutsame Rolle zukam. Über ihn kann meist nur spekuliert werden: In welchem Handlungskontext (Spiel, Konflikt, gemütliches Kneipengespräch etc.) stand eine 'Lästerung'? Wer war anwesend, war bereit, die Äußerung zu denunzieren? Wurde diese Äußerung als 'typisch' empfunden? Wer fühlte sich bedroht oder in seinen religiösen Gefühlen verletzt? Diese und andere Faktoren mehr waren für die mögliche Sanktionierung eines

Gotteslästerers verantwortlich. Sie verweisen einmal auf die Kontextbezogenheit illokutionärer Sprechakte überhaupt. Für die Blasphemie galt das jedoch in besonderem Maße, weil die lokutionäre und die performative Dimension, Gehalt und Handlung, kraß auseinanderklafften. Auf den Gehalt (den unreinen Schwur z.B.) hoben insbesondere die Theologen ab, sie nahmen die Lästerer gleichsam beim Wort. Diese wiederum zeigten sich verwundert, weil sie selbst der Aussagedimension ihrer Lästerung keinerlei Beachtung schenkten (jedenfalls gaben sie das vor). Für sie war der Handlungsaspekt in einer bestimmten Situation entscheidend. Umgekehrt resultierte aus dem Auseinanderfallen der beiden Dimensionen eine höchst flexible und variable Einsatzmöglichkeit für Gotteslästerungen: Inhaltlich betrachtet, existierten kaum Grenzen ihrer Anwendung. Potentiell eröffnete sich hier ein riesiges Feld für die soziale Nutzung von Gotteslästerungen, selbstverständlich auch die Möglichkeit von Mißverständnissen. Vielleicht wäre hier fruchtbar die von der Sprechakttheorie entwickelte Systematisierung möglicher Fehlschläge der "illokutionären Akte" einzusetzen.³ Mir scheint in diesem Fall allerdings die Vorstellung von einer prinzipiellen Vieldeutigkeit der Blasphemie angemessener zu sein, die ihren Niederschlag durchaus im Kampf der Akteure und der zeitgenössischen Zuhörer um die zutreffende Deutung eines konkreten Schwures oder Fluches finden konnte. Was der eine als Scherz auffaßte, kam beim nächsten als Drohung an, führte bei einem Dritten zu kumpelhaftem Mittun oder erschütterte das religiöse Empfinden eines Vierten. Dabei konnte dieser Kampf um die angemessene Deutung sich durchaus auch im Kopf einzelner Individuen abspielen, wie das Schwanken mancher Theologen zwischen Abscheu und Rechtfertigung deutlich macht.

Insgesamt wird man mit einer großen Spannung zwischen der theologischen Rhetorik des Abscheus und dem alltagssprachlichen Gebrauch gotteslästerlicher Konventionen rechnen müssen. Vielleicht kann gerade diese Rhetorik als ein notwendiges Gegengewicht zu den vielen kleinen Übertretungen und Tabubrüchen gesehen werden; sie stellte den notwendigen Abstand zu einer heiligen Sphäre wieder her, mit der normalerweise ein eher vertraulicher Umgang gepflegt wurde. Auf jeden Fall müssen beide Pole, die Dramatisierung der Gotteslästerung durch die Theologen und ihre Bagatellisierung im lebensweltlichen Kontext (z.B. durch die Entschuldigungen der Sprecher selbst), in die Analyse miteinbezogen werden; zu eng lehnten sich die historischen Interpretationen bisher an die eine oder die andere Seite an.

(V) Gotteslästerliche Reden gegen Gott waren zugleich (oft sogar: in erster Linie) an die Adresse diesseitiger Interaktions- und Kommunikationspartner gerichtet. Sie können als Element einer theatralischen Selbstinszenierung von Männern in Konfliktsituationen verstanden werden. Die häufige Verknüpfung der Blasphemie mit anderen gewalthaften Verhaltensweisen (Drohungen, Injurien, Messerzücken, Schlägen etc.) und die Tatsache, daß unter den Lästerern die Frauen weitaus in der Minderheit waren, zeigen, wie sehr die Gotteslästerung als Teil einer ritualisierten Handlungssequenz im Kontext einer agonalen Kultur⁴ zu verstehen ist. Im Rahmen der "Laienliturgie" der Konfrontation⁵ kam der Blasphemie die Funktion zu, Macht und Souveränität zu demonstrieren. Dabei ist das Zitieren höherer Mächte durchaus zwiespältig. Einmal rief der

³ VON SAVIGNY: Die Philosophie der normalen Sprache, S. 137ff.

⁴ Die Beobachtungen von Rainer WALZ über die "agonale Kommunikation" im Dorf der Frühen Neuzeit, die durch die Konkurrenz um knappe Güter und eine beständige, im Medium der Ehre ausgetragene Auseinandersetzung zwischen den Akteuren gekennzeichnet ist, lassen sich cum grano salis auch auf andere vormoderne Kontexte übertragen.

⁵ Nach COHEN: The Lay Liturgy of Affront.

Blasphemiker sie, der 'konventionellen' Bedeutung des Schwures gemäß, zum Beistand an, konnten seine Flüche als Hilferufe an Gott und seine Helfer verstanden werden, die Rachewünsche des Sprechers zu exekutieren. Auf der anderen Seite und zugleich aber demonstrierte der Blasphemiker durch die despektierliche Behandlung und Profanierung der höheren Mächte Virilität und Stärke. Provozierend und in trotzigem Herausforderungsgestus erhob er sich zugleich über sein menschliches Gegenüber und über Gott, signalisiert den Kontrahenten, daß er auch stärkere Gegner als sie nicht fürchtet. Die eigene Person wurde dabei als übermächtig und omnipotent stilisiert, der Gegner dagegen als ohnmächtig und schwach.

Ausgehend von dieser 'Grundbedeutung' konnte der kommunikative Code der Blasphemie je nach Situation und sozialem Kontext verschiedene Bedeutungsfärbungen annehmen. Das läßt sich am Beispiel des Glücksspiels als dem 'klassischen' sozialen Ort der Gotteslästerung besonders gut zeigen. Natürlich trug die Gotteslästerung auch hier den Charakter einer Drohgebärde gegen die Mitspieler, die das konkurrenzhaftes Geschehen auf dem Spieltisch gleichsam sozial orchestrierte und begleitete. Zugleich aber kann man darin ein Medium sehen, um Gemeinsamkeit unter den Würfeln und Kartenlegern zu erzeugen, eine Verhaltensweise, durch die sie sich zeitweilig von ihrer Umwelt abgrenzten; der Blasphemie kann insofern gewissermaßen die Funktion eines gruppenintegrierenden Codes zugesprochen werden, der Spieler verschiedener sozialer und regionaler Herkunft vereinte. Dieser Code konnte jedoch auch sehr schichtspezifisch konnotiert sein: Der Adlige benutzte gotteslästerliche Schwüre, um seine Herrschaftsmacht zu unterstreichen, während der Räuber damit seine Verachtung gegenüber den herrschenden Normen und seine Bereitschaft zum Tabubruch zum Ausdruck bringen mochte.

Diese Bemerkungen zeigen, daß unser Thema keineswegs angemessen im Rahmen einer herkömmlichen Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte zu behandeln ist. Genauso falsch wäre es allerdings, die Blasphemie aus dem Zusammenhang einer Geschichte des religiösen Verhaltens herauszulösen und allein als profangeschichtlichen Forschungsgegenstand zu betrachten. Denn:

(VI) Gott und die Heiligen wurden im Zuge der agonalen Kommunikation als gleichrangige Interaktionspartner verletzt und beleidigt. Dabei konnten sie gleichsam 'nebenbei' profaniert und gedemütigt werden, wenn sie lediglich als Demonstrationsobjekte für die Stärke und Souveränität eines Redners erhalten mußten, der sich eigentlich an ein menschliches Gegenüber richtete. Oft genug wurde der Schöpfer selbst aber herausgefordert, z.B., wenn unglückliche Spieler böse Flüche und Gesten an seine Adresse richteten, um sich für ihr Unglück zu rächen. Gott und seine Helfer wurden dabei in genau derselben Form herausgefordert und beleidigt, wie es mit menschlichen Gegnern geschah. Deswegen traf die theologische Definition der Blasphemie als Verletzung der göttlichen Ehre ziemlich genau den lebensweltlichen Sachverhalt. Bezeichnend dabei ist, daß sich alle Akteure über die zentrale Bedeutung dieser Ehre einig zu sein schienen. Die lästernden Angreifer zielten auf sie, während die Obrigkeiten sie zu verteidigen bzw. wiederherzustellen trachteten. Dabei beantwortete die Justiz in signifikanter Häufigkeit die Verletzung der göttlichen Ehre mit der retributiven Entehrung der Täter durch Pranger, Halseisen, Schandmäntel oder injurierende Körperstrafen wie das Herausschneiden der Zunge. Es wäre zu fragen, inwieweit die erst im Spätmittelalter massenhaft einsetzende Karriere der Ehrenstrafen vom Ursprung her mit einem Delikt wie der Gotteslästerung verknüpft war. Schließlich wurde auch Gott ein Eingebundensein in den weltlichen Ehrdiskurs zugeschrieben - wie anders hätte man ihn durch Beleidigungen zum Zorn und somit zu den gefürchteten

Kollektivstrafen reizen können? Bezüglich des hier aufscheinenden anthropomorphen Gottesbildes gab es im Kern eine Einigkeit zwischen frommen Theologen und kecken Gotteslästerern, auch wenn die ersteren die Anmaßung der letzteren verurteilten. Die Ehre Gottes bildete den gemeinsamen Bezugspunkt populärer Übertretungen und gelehrter Verbote. Der Schöpfer scheint im 15. Jahrhundert den Menschen näher gestanden zu haben als im 19. Jahrhundert ein Mitglied des preußischen Offizierscorps einem Handwerksmeister, der für ihn nicht satisfaktionswürdig war.⁶

Damit ist unsere Ausgangsfrage, ob Gotteslästerung ein Indiz für Atheismus oder für besondere Glaubensinbrunst darstellte, zunächst beantwortet. Gott herauszufordern implizierte zugleich, an ihn zu glauben. Nur wenige 'virtuose' Blasphemiker wie Thonis von Wesseling oder Leo von Tschaslau griffen in ihren - den übrigen Lästerungen im einzelnen durchaus verwandten - Schmähreden nicht jenseitige Personen, sondern die christliche Religion als solche an und gaben sich somit als Ungläubige zu erkennen. Die Frage der Ver- oder Entchristlichung kann für den Untersuchungszeitraum nicht erschöpfend im Spiegel der Gotteslästerung diskutiert werden, aber eine Analyse dieses Phänomens kann durchaus einen wertvollen Beitrag zu Klärung der Frage leisten, welche religiösen Spielräume des Handelns und Denkens den Menschen in der Vormoderne zur Verfügung standen.

Zugleich aber wurde der Horizont der Ausgangsfrage überschritten, denn der geschilderte Umgang mit dem Sakralen ist doch eine gänzlich andere Verhaltensweise als diejenige, mit denen sich eine 'Frömmigkeitsgeschichte' gewöhnlich beschäftigt. Es handelt sich doch wohl um einen sehr 'unfrommen' Glaubensbeweis, ebenso übrigens wie der mittelalterliche Bildersturm, den Marchal jüngst als "Ausdrucksform lebensweltlicher Frömmigkeitspraxis" bezeichnet hat.⁷ Es scheint, als bedürfte es neuer Begriffe und Konzepte, um solche vorgeblich marginalen 'religiösen' Praktiken wie den Bildersturm oder die Blasphemie, die bei näherem Hinsehen höchste Relevanz für vormoderne Religionsgeschichte beanspruchen dürfen, wirklich in die Forschung zu integrieren. Vielleicht könnten dann auch andere, vertrautere, aber immer noch Verwunderung hervorrufende Ausdrucks- und Kommunikationsformen im Umfeld der Religion, ob es sich dabei um groteske Figuren in Kirchengebäuden oder um die "Seelenrettungsökonomie" (Groebner) spätmittelalterlicher Oberschichten handelte, einer angemesseneren Interpretation zugänglich gemacht werden.

(VII) Was die Entwicklungsdynamik betrifft, so kann das 16. und beginnende 17. Jahrhundert als Höhepunkt der inhaltlichen Beschäftigung mit und institutioneller Bekämpfung von Gotteslästerung ausgemacht werden, wobei es sich überwiegend um eine Intensivierung bzw. Erweiterung von spätmittelalterlichen Trends und nicht um völlige Neuanfänge handelt. Die Verteufelung der Blasphemie, gelegentlich von apokalyptischen Untertönen begleitet, durch die protestantischen Prediger findet sich schon bei den Theologen voriger Jahrhunderte. Innovativer war da schon der lutherische Gebrauch des Etiketts 'Gotteslästerung' als vereinheitlichendes Stigma, das jener sehr heterogenen Gruppe von Gegnern des rechten Glaubens, die von den Papisten über die Täufer und 'Sakramentierer' bis hin zu den aufständischen Bauern (natürlich auch zu den Juden) reichte, aufgeklebt werden konnte. Die Blasphemie füllte hier eine Lücke, die

⁶ Vgl. FREVERT: Ehrenmänner, S. 76ff.

⁷ MARCHAL: Bildersturm, S. 281.

durch die Untauglichkeit des alten 'Häresie'-Etiketts gerissen worden war. Erst jetzt bekam der Terminus tendenziell jene Funktion zur Stigmatisierung Andersdenkender bzw. -gläubiger, die ihm in der neueren Forschung generell bzw. schon für die vorherige Epoche zugeschrieben wird. Auch in den alltäglichen religiösen Auseinandersetzungen jener Zeit findet man diese erweiterte Bedeutung, etwa, wenn Ikonoklasten den Bilderkult als Gotteslästerung bezeichnen, von Altgläubigen wegen ihres Tuns aber ihrerseits als blasphemisch gekennzeichnet werden. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß der herkömmliche Bedeutungskern von Blasphemie ein Phänomen der 'longue durée' war; nach wie vor verstand man unter einem Gotteslästerer zuallererst jemanden, der die göttliche Ehre mittels böser Schwüre, Flüche und Injurien verletzte. Seit der Reformation verschärfte sich deren theologische Verurteilung noch insofern, als in rigoroser Auslegung des zweiten Gebotes jetzt tendenziell alle Flüche und Schwüre (und nicht nur die besonders ungehörigen) als Gotteslästerungen kriminalisiert wurden. Auch die Schwurmoden änderten sich langsam: Der Gliederschwur kam langsam außer Gebrauch, und auch der Schwur bei den Wunden und den Leiden Christi wurde seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts allmählich vom Sakramentsschwur ersetzt.

Auf der rechtlichen Ebene lassen sich im 16. Jahrhundert eine Universalisierung der Blasphemieverbote und eine Vervielfältigung der Sanktionsinstanzen beobachten. Die Gotteslästerung wurde zum Leitdelikt in den Polizeiordnungen jener Zeit, wobei die Initiative - im Unterschied zum Spätmittelalter - vom Reich bzw. von den entstehenden Territorialstaaten ausging. Ansätze dazu sind schon vor der Reformationsepoche zu erkennen; zweifellos aber trug der religiöse Aufbruch des 16. Jahrhunderts zu dem Intensivierungsschub entscheidend bei. Auch die Versuche zur Verschärfung der Kirchengzucht, so unvollkommen und abhängig von der weltlichen Macht sie auch immer geblieben sein mögen, setzten neuen Nachdruck hinter die Verfolgung der Blasphemiker. Deren Erfolg wird man allerdings nicht in einem eindeutigen Ursache-Wirkung - Modell nach dem Motto: "Mehr Repression - weniger abweichendes Verhalten" fassen können. Vieles spricht dafür, daß es sich bei den beschriebenen Sprechakten um gegenüber obrigkeitlichen Versuchen der Reglementierung erstaunlich resistente Verhaltensweisen handelte. Daraus sollte jedoch nicht der Schluß gezogen werden, bei den Normen handele es sich um irrelevante Artefakte jenseits der sozialen Wirklichkeit. Immerhin lassen sich die allgegenwärtigen Verbote als symbolische Grenzmarkierungen einer religiösen Ordnung verstehen, die durch ihr ständiges Überschreiten nicht aufhörten zu existieren, ja vielleicht sogar gefestigt wurden.⁸ Vielleicht stellte die rituelle Klage über und Androhung von Strafen gegen die Gotteslästerung selbst ja schon einen sprachlichen Akt der Reinigung von den verbalen Verschmutzungen der Blasphemiker dar und diente insofern der prekären Balance einer Gesellschaft, zu deren markantesten Kennzeichen die vielfältigen Spannungen zwischen Normen und sozialen Praktiken gehörten.

Versucht man die Blasphemie als Testfall für die gängigen alteuropäischen Entwicklungsmodelle zu benutzen, dann fällt die Bilanz, je nach Modell, unterschiedlich aus. Erstens besitzt das Modell der Konfessionalisierung sicherlich Erklärungskraft für den Tatbestand, daß der Kampf gegen die Blasphemie zu einer Leitvorstellung avancierte. Die 'Verchristlichung des Alltagslebens' war ein ursprünglich reformatorischer Impuls, der aber im Zuge der Verfestigung der Bekenntnisse auch

⁸ Tabubrüche werden ja geradezu als Beitrag zur Herstellung sozialer Ordnung verstanden, vgl. DOUGLAS: Reinheit und Gefährdung, S. 15f.

von der katholischen Kirche adaptiert wurde. Ebenso wie - auf einer höheren Ebene - die Hexerei, so konnte auch die Gotteslästerung ein die Glaubensrichtungen überwölbendes Feindbild abgeben. Jede der untereinander konkurrierenden Konfessionen sah sich diesem Feind gegenüber zur Entschiedenheit genötigt. Was zweitens die Sozialdisziplinierung betrifft, so läßt sich 'Sozialregulierung' als eine Reaktion auf die Ordnungsprobleme einer komplexer werdenden (vor allem städtischen) Gesellschaft der Gesetzgebung gegen Blasphemie noch abgewinnen. Mit einiger Mühe wird auch eine Intention zur 'Disziplinierung' als verstetigter, internalisierter Verhaltenserwartung im Sinn der obrigkeitlich gesetzten Normen erkennbar, wenn man so will, das Element eines Programms, für dessen Umsetzung sich jedoch kaum Anhaltspunkte ergeben. Damit soll jedoch nicht behauptet werden, auf der Verhaltensebene habe sich überhaupt nichts geändert. Es gibt einige Indizien dafür, daß einige soziale Gruppen den Code der Blasphemie gegen Ende des Untersuchungszeitraumes nicht mehr nutzten. In den Ohren der bürgerlichen Mittelschicht klang er 'roh' und der Adel distanzierte sich allmählich. Die blasphemische Sprache stand im Begriff, zu einem Mittel der sozialen Distinktion zu werden. Dabei handelt es sich wohl weniger um einen Prozeß der Disziplinierung als der Zivilisierung, wobei hier wohl - anders als bei Elias beschrieben - Kirche und bürgerliche Schichten eine zentrale Rolle spielten.⁹

Die Entwicklung nach dem Beginn des 17. Jahrhundert entzieht sich weitgehend dem Blick der vorliegenden Untersuchung. Obwohl viele der angesprochenen Beurteilungs- und Verhaltensweisen bis an die Schwelle der Moderne fortlebten, eröffnete sich seit dieser Zeit ein neuer, weiterer Horizont möglicher Bezüge, die einer gesonderten Behandlung bedürften. Sowohl in gelehrten Traktaten als auch in den Kriminalprotokollen meldeten sich (zum Teil mit Schmähreden) vermehrt Menschen zu Wort, die klar als Atheisten angesprochen werden dürfen. Aber auch in der strafrechtlichen Bewertung deutete sich spätestens seit ca. 1700 eine grundlegende Änderung an. Zunehmend wurden Gesetzgebung und Sanktionen gegen Gotteslästerung aus dem Motiv heraus, Gottes Ehre zu verteidigen und seinen Zorn abzuwenden, mit Skepsis betrachtet. Gott brauche nicht gegen Blasphemiker den Schutz der Gesetze, so schrieb der Thomasius-Schüler Gottlieb Titius, "weil GOTT wider alle solche Leute sicher genug ist". Auch dem Gedanken, Gott zu rächen, standen Menschen wie Montesquieu befremdet gegenüber. Bald war man sich einig, "daß Gott, der über Lästerungen unendlich erhaben ist, entweder nicht beleidigt werden kann oder/und zum Schutz seiner Ehre nicht der Hilfe der Menschen bedürfe."¹⁰ Das bedeutete keine Entkriminalisierung der Gotteslästerung; lediglich der Schutzzweck änderte sich: Nicht mehr Gott, sondern dem 'gemeinen Wesen' sollte jetzt Sicherheit verschafft werden (Zedler 1731), nicht mehr der Schöpfer benötigte Schutz, sondern der Gläubige bzw. die Religionsgemeinschaft, dessen Gott geschmäht wurde.¹¹ Die Tendenz im Strafrecht ging immer mehr dahin, mit den Gotteslästerungsparagrafen eine 'Störung des Religionsfriedens' zu ahnden. Darin bestand und besteht bis heute der Kern der Vorwürfe gegen jene modernen Blasphemiker, die aus aufklärerischen, pädagogischen oder politischen Motiven spöttisch-herabsetzende Reden gegen die Religion schwingen.

⁹ Ich denke hier an Michael SCHRÖTERS (Scham im Zivilisationsprozeß) weiterführende Überlegungen zu möglichen Stufen des Zivilisationsprozesses in Spätmittelalter und Früher Neuzeit.

¹⁰ LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 208; vgl. zum Vorhergehenden ebd. S. 169 und S. 174. In umfassender Weise analysiert jetzt HOLENSTEIN, Seelenheil und Untertanenpflicht, S. 52ff. die Entrückung Gottes und das Verblässen seiner anthropomorphen Züge als gemeinsame Grundlage der Delegitimierung sowohl des Eides als auch des Fluchens bzw. Gotteslästerns.

¹¹ LEUTENBAUER: Das Delikt der Gotteslästerung, S. 171ff. und S. 207ff., hier bes. S. 173 und S. 177; ZEDLER: Universal-Lexikon, Bd. 11, Sp. 402f.

Rednertribünen, Bücher und Zeitschriften haben dabei längst die Wirtshäuser und öffentlichen Plätze als Foren der Gotteslästerung abgelöst. Die modernen Blasphemiker sind sich mit den Verteidigern des Religionsfriedens darin einig, daß ihr Geschäft nicht in der persönlichen Herausforderung Gottes liegt. Üble Schwüre und Flüche dagegen bewegen sich - jedenfalls an den meisten Orten der abendländisch-christlichen Kultur - längst unterhalb jener Sensibilitätsschwelle, deren Überschreiten die rechtliche Alarmglocke erklingen läßt. Darüber hinaus sind jene 'starken' Worte, derer sich streitbare Männer auch heute noch in Konfliktsituationen bedienen, meist sexuell oder skatologisch konnotiert und haben jeglichen religiösen Beigeschmack verloren. Der christliche Glaube besitzt nicht mehr genügend Bedeutung im Alltagsleben, um mittels profanierender Äußerungen als 'Kraftquelle' angezapft zu werden. Nur ein "großes und starkes" Christentum, das jedoch keineswegs von widerspruchsloser Frömmigkeit geprägt war, vermochte "starke" Blasphemien hervorzubringen. Der Bedeutungsverlust der Gotteslästerung alter Prägung verweist dagegen letztlich auf den Siegeszug der Säkularisierung.

7. Exkurse

7.1. Kirchliche und weltliche Blasphemie-Gesetzgebung bis zum 13. Jahrhundert

Die Zeit vor dem 13. Jahrhundert gehört nicht zum engeren Untersuchungsbereich der vorliegenden Arbeit. Anders als für den theologischen Diskurs über die "Wortsünden" liegen jedoch keine wirklich brauchbaren rechtsgeschichtlichen Arbeiten vor, die Licht auf mögliche frühmittelalterliche Bestimmungen zur Gotteslästerung werfen. Die folgenden Bemerkungen können diese Forschungslücke nicht füllen.¹ Sie sollen lediglich den Beweis für die im Hauptteil aufgestellte Untersuchung antreten, daß auch im Bereich des Rechts das 13. Jahrhundert eine fundamentale Zäsur für die Geschichte der Blasphemie markiert.

In den kirchlichen Rechtsquellen der früheren Zeit, so urteilte Hinschius in seiner Geschichte des Kirchenrechts, tauche Gotteslästerung nicht als "Strafvergehen" auf. Erst Papst Gregor IX. (1227-1241) habe dem Blasphemieverbot "den Charakter eines allgemeinen Kirchengesetzes gegeben".² Unterziehen wir diese Behauptung einer näheren Prüfung. Die Termini 'blasphemare', 'blasphemator' bzw. 'blasphemus' finden sich bereits vor der Dekretale Gregors IX. im kirchlichen Recht.³ Doch sind viele Stellen im 'Decretum Gratiani' nicht wirklich einschlägig, weil ihr Wortgebrauch bzw. derjenige der Vorlagen eher metaphorischer Natur ist. Aufgenommen wurden etwa Stellungnahmen der Kirchenväter Hieronymus und Augustinus, die beiläufig die Gotteslästerung erwähnen, wenn sie sich über die Verfolgung von Häretikern und Irrgläubigen äußern⁴, über das Verbot des Fluchens räsonnieren⁵ oder die Hierarchie der Geschlechter zu legitimieren suchen.⁶ Rezeptionsgeschichtlich vielleicht interessanter sind die von Gratian in sein Werk inkorporierten Bemerkungen Gregors des Großen über die Blasphemie gegen den Heiligen Geist als eine Sünde, die weder in der Gegenwart noch in der Zukunft vergeben werden könne (Matt. 12, 32) - eine dunkle und deswegen der Auslegung offene Stelle, die in keinem ausführlicheren Kommentar zum Thema fehlt.⁷

Nur eine einzige Stelle des Decretum jedoch enthält eine wirkliche Strafbestimmung gegen Gotteslästerer. In einer Reihe von Regelungen über den rechten und unrecchten Eid und eingerahmt von Verboten des Schwörens *per creaturas* wird postuliert, daß derjenige, der beim Haar oder Haupt Gottes schwört *uel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit*, seines Amtes entsetzt werden soll, wenn es sich um einen Kleriker handelt, bzw. mit dem Kirchenbann belegt,

¹ CABANTOUS, Blasphemie, S. 8 erklärt mit Hinweis auf laufende Forschungen in Paris, die Erforschung der Blasphemie im Frühmittelalter gelte als weithin abgeschlossen.

² HINSCHIUS: Kirchenrecht, Bd. 5, S. 184.

³ Vgl. für vollständige Nachweise die Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani, S. 440f. Nützlich für die kirchenrechtlichen Quellen u.a. MOLIEN: Blasphème.

⁴ Corpus Iuris Canonici, c. 40, C.XXXIII, q. 4, Sp. 920; c. 41, C.XXXIII, q. 4, Sp. 922; ähnlich c. 13, C.XXIV, qu. 3, Sp. 994 (dem Papst Pelagius [556-561] zugeschrieben).

⁵ Corpus Iuris Canonici, c. 10, C.XXIV, q. 3, Sp. 993.

⁶ Der Mann soll das Haupt der Frau sein wie Jesus Christus das Haupt des Mannes ist, weil andernfalls das Wort Gottes bzw. sein Gebot gelästert wird (Corpus Iuris Canonici, c. 15 C.XXXIV, qu. 1, Sp. 1255 unter Bezug auf den Titusbrief [2,4]).

⁷ Corpus Iuris Canonici c. 4, Dist. XXV, Sp. 94 (nach Gregor: Dial. lib. IV, c. 9).- Als Blasphemie gegen den Heiligen Geist, der die heilige Schrift diktiert habe, wird an anderer Stelle auch die vorsätzliche Verletzung der heiligen Kanones angesehen, (c. 5, C.XXV, qu. 1, Sp. 1008, eine Bestimmung des Papstes Damasus II. [1047/48]).

wenn es ein Laie ist.⁸ Die angeblich von Papst Pius (140?-155?) erlassene Bestimmung ist über den sog. ‘Corrector Burchardi’ (1008-1012) in die Kirchenrechtssammlung des Gratian gelangt.⁹ Über die ‘Collectio Anselmo dedicata’ läßt sich das Schwörverbot bis zur ‘Epitome novellarum Iustiniani’ zurückverfolgen.¹⁰ Diese unter dem Namen des Konstantinopler Rechtslehrers Julian überlieferte lateinische Kurzfassung der Justinianischen Novellen wurde bis zur Wiederentdeckung des sog. ‘Authenticums’ im Westen als der maßgebliche Text der Novellen rezipiert.¹¹ Die 71. Konstitution der ‘Epitome’ enthält den ersten Teil unserer Bestimmung, wobei allerdings hier statt der Amtsentsetzung die Todesstrafe vorgesehen ist.¹² Somit kann als Quelle der einzigen ‘harten’ Regelung des Kirchenrechts vor dem 13. Jahrhundert der Bereich des weltlichen Rechtes ausgemacht werden; wann genau die Adaption vollzogen wurde, muß hier offen bleiben.

Bleiben wir aber noch einen Moment beim Kirchenrecht. Die Bußbücher sind eine zentrale Quelle für die Katechese und vielleicht auch für die Einstellungen der frühmittelalterlichen Zeitgenossen¹³; sie können als Testfall für unsere Behauptung vom seltenen und unspezifischen Vorkommen der Blasphemie in den Kirchenrechtsquellen dienen. Dabei soll nicht verschwiegen werden, daß ihre Benutzung derzeit noch große Probleme aufwirft, die insbesondere mit der unübersichtlichen Überlieferungssituation zusammenhängen.¹⁴ Von exemplarischer Bedeutung ist die kontroverse Forschungsdiskussion über das Feld der superstitiösen Praktiken: Autoren wie Gurjewitsch benutzen die Beschreibungen solcher Praktiken in den Bußbüchern zur Charakterisierung einer frühmittelalterlichen Volkskultur, während Skeptiker wie Dieter Harmening auf den topischen Charakter der Quelle insistieren und vor allem gelehrte Überlieferungsstränge am Werk sehen.¹⁵

⁸ Corpus Iuris Canonici, c. 10, C.XXII, qu. 1, Sp. 863: *Si quis per capillum vel caput iuraverit, uel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si ex ecclesiastico ordine est, deponatur; si laicus, anathematizetur.*

⁹ Identischer Wortlaut in lib. XII, cap. 15 (Migne PL 140, Sp. 879).- Der ‘Corrector’ bietet in lib. 19, cap. 5 (*Interrogationes quibus confessor confitentem debet interrogare*) unter der Sparte ‘De otioso iuramento’ (ebd. Sp. 956) noch eine abweichende Vorschrift, nach der das üble Schwören mit einer Buße von sieben, im Wiederholungsfall von 15 Tagen bei Wasser und Brot belegt wird: *Si iurasti per capillum Dei, aut per caput ejus, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fueras, si semel nesciens fecisti, septem dies in pane et aqua poeniteas. Si secundo vel tertio increpatus, fecisti, XV dies in pane et aqua poeniteas. Si per coelum aut per terram, sive per solem vel per lunam, aut per aliam aliquam creaturam, XV dies in pane et aqua poeniteas.* Vgl. auch den Text der wenig später geschaffenen ‘Summa de iudiciis omnium peccatorum’, die sich ihrerseits auf den ‘Corrector’, explizit aber auch auf die Bestimmung des Papstes Pius bezieht (SCHMITZ: Bußbücher II, S. 417, S. 486 art. 20): *Pius papa. Iurasti per capillum dei aut per caput eius vel aliquo modo contra deum, si semel, VII dies pen. in pane et aqua, si bis vel ter, XV dies. Si per celum, terram, solem, lunam vel aliquam creaturam, XV dies. alibi eiusd. cap. Si est ex ecclesiastico ordine deponatur; si laicus, anathematizetur.* Auch hier wird also eine Verbindung hergestellt zwischen dem Schwören bei Gottes Haupt und bei seiner Schöpfung. - Vgl. insgesamt zur Datierung VOGEL: *Le Libri paenitentiales*, S. 89f. und zur ungeklärten Herkunft der zweiten Stelle HOFFMANN/POKORNY: *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms*, S. 233.

¹⁰ HOFFMANN/POKORNY: *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms*, S. 223; zur bisher unedierten ‘Collectio’ ebd. S. 169f.

¹¹ Vgl. WENGER: *Die Quellen des römischen Rechts*, S. 669; auch Art. ‘Antecessor’ in: *LdM*, Bd. 1, Sp. 692 (P. PIEHLER).

¹² Julian: *Epitome latina novellarum Iustiniani*, const. 71 (S. 95): *Si quis per capillum Dei vel per caput iuraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, officio praefecti urbis ultimo supplicio subiiciatur. Si quis autem sciens talem hominem non manifestaverit, non est dubium, quod divina condemnatione similiter coerbetur. Ipse quoque praefectus urbis, si neglexerit, post Dei iudicium etiam nostram indignationem timeat.*

¹³ Vgl. KOTTJE: *Die frühmittelalterlichen Bußbücher*.

¹⁴ Dazu KOTTJE: *Die Bußbücher Halitgars von Cambrai*; KÖRNTGEN: *Studien, und jetzt die Einleitung zu den Paenitentia minora Franciae et Italiae*. Mit dieser Edition werden kontinentale Bußbücher neu erschlossen.

¹⁵ GURJEWITSCH: *Mittelalterliche Volkskultur*; zuletzt HARMENING: *Quellenkritische Anmerkungen*; ein Vermittlungsversuch bei KÜNZEL: *Paganisme*.

Nur ein Teil der frühen Bußbücher beschäftigt sich mit dem Tatbestand der Blasphemie. Es handelt sich um einen Traditionsstrang, der nach heutigem Kenntnisstand mit dem zwischen 550 und 650 abgefaßten Paenitentiale Ambrosianum einsetzt, einem literarisch eigenständigen Text, der vor allem das Klosterleben betrifft und zwischen dem Genre der Mönchsregeln und dem der Bußbücher steht.¹⁶ Zum entscheidenden Knotenpunkt der Überlieferung wurde dann das um die Mitte des 7. Jahrhunderts entstandene 'Paenitentiale Cummeani', das umfassendste und auf dem Kontinent am weitesten verbreitete irische Bußbuch.¹⁷ Es ist - wie schon das Ambrosianum - nach den acht Cassianischen Kapitalsünden gegliedert. Eingeordnet unter das achte Laster der *superbia*, wo die Sünde der Häresie den Reigen eröffnet, wird über den Ungehorsam gehandelt. Der Ungehorsame, so wird im vierten Artikel festgesetzt, solle ohne Nahrung *extra concilium* bleiben und leicht geschlagen werden, bis er gehorcht; so lange, wie er ungehorsam war, soll er auf Wasser und Brot gesetzt werden. Über den Blasphemiker heißt es im folgenden Artikel nur lakonisch, er solle ebenso behandelt werden (*Blasphemus etiam simili decreto sanetur*).¹⁸ Nicht nur der sog. 'Excarpus Cummeani', entstanden am Ende des 8. oder am Beginn 9. Jahrhunderts, sollte diese Bestimmung übernehmen.¹⁹ Auch andere Bußbücher bestimmen nach diesem Vorbild, der Blasphemiker solle so lange bei Wasser und Brot gehalten werden, wie er in seiner Sünde verharret.²⁰

Die genannten Bestimmungen sind befremdlich, solange man 'blasphemare' im Sinn der Wortsünde der Gotteslästerung übersetzt. Der Tatbestand wird in diesen Quellen nicht als einmaliger verbaler Verstoß, sondern eher als ein Zustand aufgefaßt, eine sündige Haltung, die durch die Buße durchbrochen werden soll. Zudem wird das Objekt der Lästerung nicht ausdrücklich genannt. Hier hilft das 'Poenitentiale Bigotianum' (8./9.Jh.) weiter, dessen Abschriften auf dem Kontinent zirkulierten, das aber vom Inhalt her insular geprägt war. Seine Beeinflussung durch das 'Poenitentiale Cummeani' wird durch die Tatsache bestätigt, daß es dessen Bestimmungen zur Blasphemie fast wörtlich wiederholt. Allerdings findet sich unmittelbar davor eine interessante eigenständige Bemerkung zur Blasphemie: Damit wir die Blasphemie der Schmähung vermeiden (*Ut blasphemiam detractationis diuitemus*), wird das Wort eines erfahrenen Abtes zitiert: Es sei für einen Mönch besser, Fleisch zu sich zu nehmen und Wein zu trinken, als durch die Herabsetzung (?) das Fleisch des Bruders zu essen (*quam manducare in obtractione carnes fratrum*). Ergänzt wird diese Metapher durch den Vergleich zwischen Eva, die durch die Einflüsterung der Schlange aus dem Paradies vertrieben worden sei, und dem Schmäher, der durch die

¹⁶ KÖRNTGEN: Studien, S. 80ff.

¹⁷ Vgl. The Irish Penitentials, S. 5ff; VOGEL: Les Libri paenitentiales, S. 67f.

¹⁸ The Irish Penitentials, S. 122.- Die systematische Platzierung dieser Bestimmungen im 'Paenitentiale Ambrosianum' ist identisch und der Wortlaut derart ähnlich, daß eine direkte Abhängigkeit angenommen werden kann (KÖRNTGEN: Studien, S. 266): *Qui deo uel fratribus utilia monentibus ac iusta inoboediens fuerit*, soll von der Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Wenn er in seiner Sünde verharret, soll er durch Nahrungsentzug und Züchtigungen bekehrt werden so lange bei Wasser und Brot büßen, wie er gesündigt hatte. *Blasphemus etiam simili decreto dampnetur uel sanetur sacerdotali medicina*.

¹⁹ SCHMITZ: Bußbücher I, S. 637, Art. 8. Vgl. VOGEL: Le Libri paenitentiales S. 76.- Vgl. auch das 'Poenitentiale Vindobonense b' (9.Jahrhundert, VOGEL S. 76), das die Bestimmungen des 'Excarpus' übernimmt (WASSERSCHLEBEN: Bußordnungen, S. 497), wobei allerdings die Blasphemie bei einer Aufzählung der Kardinallaster an anderer Stelle nicht der *superbia*, sondern der *ira* zugeordnet wird (ebd. S. 495).

²⁰ Das 'Poenitentiale Casinense' (ca.700-750, vgl. VOGEL: Le Libri paenitentiales, S. 85) ordnet an (SCHMITZ: Bußbücher I, S. 414, Art.72): *Si quis blasphemat quanto tempore per hoc impenitens manserit, tanto peniteat in pane et aqua*. Praktisch identisch der Wortlaut des - ungefähr zeitgleichen - 'Poenitentiale Capitula Judiciorum' (SCHMITZ: Bußbücher II, S. 242; vgl. VOGEL S. 77).

Herabsetzung seines Nachbarn seine Seele auf das Spiel setze.²¹ Eindeutig handelt es sich bei der genannten Blasphemie um Schmähungen nicht gegen Gott, sondern solche gegen Mitmenschen, hier konkret gegen die klösterlichen Mitbrüder. In die gleiche Richtung werden auch die vorgenannten Stellen zu interpretieren sein, denn nur so machen die konditionalen Bußstrafen Sinn; dabei geht es offenbar weniger um einen einmaligen Akt der Schmähung als einen Zustand des Unfriedens zwischen den Brüdern, der gebüßt werden soll. Auch spätere Bußbücher, die allgemein an Laien und nicht bloß an klösterliche Gemeinschaften adressiert waren, verstanden den Terminus ‘blasphemare’ offenbar als eine zwischenmenschliche Lästerung.²²

Für die vorgratianische Zeit fallen somit die Bußbücher als Quelle für die Gotteslästerung weitgehend aus. Bis zum Ende des 12. Jahrhunderts sind hier lediglich die genannten “Übernahmen” der Bestimmung des Papstes Pius zu nennen, wie sie sich noch im ‘Liber Poenitentialis’ des Pariser Magisters Alanus ab Insulis (†1203) finden.²³ Daneben ist hier nur eine Quelle insularen Ursprungs zu erwähnen, die ‘Iudicia Theodori’ aus dem 7. oder 8. Jahrhundert, wo lapidar festgestellt wird: *Blasphemias Deo agit, qui missas Deo offert pro malo homine*.²⁴ Dieser Befund ex negativo ist deswegen bedeutsam, weil den Bußbüchern als “Sammlungen für den bischöflichen Jurisdiktionsbereich” (Kerff) eine zentrale Quellenbedeutung zukommt; neben der privaten und öffentlichen Buße bildeten sie auch das Fundament bei der Strafzumessung im Rahmen der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit, beim Sendgericht für Laien ebenso wie bei der Visitation für Kleriker.²⁵ Schweigen diese Quellen - wie noch das Sendgerichtshandbuch Reginos von Prüm²⁶ - weitgehend, dann indiziert das eine marginale Rolle der Gotteslästerung vor dem Forum des kirchlichen Gerichts. Dieser Befund wird im übrigen auch durch andere Quellen nicht in Frage gestellt.²⁷

Von der kirchlichen zur weltlichen Norm: Wie ein Monolith ragt die für unser Thema zentrale Novelle 77 Justinians, entstanden 538, in die Landschaft des weltlichen Rechts der Frühzeit.²⁸ Seine Bestimmung über das Schwören bei Gottes Haupt und Haaren wirkte, wie bereits gezeigt,

²¹ The Irish Penitentials, S. 238; vgl. insgesamt VOGEL: Le Libri paenitentiales, S. 72.- ‘Blasphemare’ im Sinne von schmähen schon in The Irish Penitentials, S. 58.

²² Vgl. etwa das ‘Poenitentialia Pseudo-Theodori’ (830-847) als - allerdings wenig verbreitetes - Beispiel für die kirchlich autorisierten Reformwerke der karolingischen Zeit, mit denen der Wildwuchs anonymer Bußbücher bekämpft werden sollte (KOTTJE: Die Bußbücher Halitgars von Cambrai, S. 4; VOGEL: Le Libri paenitentiales, S. 82f.). Hier wird zunächst der Text des ‘Poenitentialia Cummeani’ übernommen, um dann noch zu differenzieren (Wasserschleben: Bußordnungen, S. 665): §. 5 *Quim alium causa nocendi blasphemam, tamen ei non nocuit, quia non potuerit, III XL, cum legitimis feriis poeniteat. Si autem ei nocuit, I annum poeniteat.* §. 6. *Qui saepe alium causa lesionis blasphemam, eumque in aliquibus ledit, II annos poeniteat...* - In den anderen Werken der karolingischen Reform scheint die Blasphemie im Kontext der Wortsünden nicht aufzutauchen (vgl. KOTTJE: Die Bußbücher Halitgars von Cambrai, S. 274).

²³ Alain de Lille: Liber Poenitentialis, lib. II, cap. 92 (Bd. 2, S. 94f.).

²⁴ WASSERSCHLEBEN: Bußordnungen, S. 152; vgl. VOGEL: Le Libri paenitentiales, S. 68. Vgl. ‘Concilium sub Theodoro Cantuariensi Archiepiscopo’ (Ende 7.Jh.) bei MANSI Bd. 12, LXXV, Sp. 31.

²⁵ KERFF: Libri paenitentiales, passim; Zitat ebenda S. 32f.

²⁶ Bei Regino wird lediglich das Schwören *per creaturas* erwähnt, ebenfalls *maledictio* bzw. *detractio*, nicht aber die Blasphemie (Regino von Prüm: Libri Duo de synodalibus causis, art. CLVIf.). Vgl. allgemein für die Zuständigkeit der älteren Sendgerichte in Deutschland KOENIGER: Sendgerichte, S. 129ff.

²⁷ Die frühen Konzilsakten bieten Beispiele für einen allgemeinen, nicht für unser Thema einschlägigen Sprachgebrauch (MANSI Bd. 6 [Canones S. Patricio adscripti], Sp. 521, can. 3), ebenso wie für ‘blasphemare’ im Sinn von Lästerung Gottes, wobei aber kein präzise umrissenes Delikt ins Auge gefaßt wird (MANSI, Bd. 7 [Konzil von Chalcedon 541], Sp. 359f., can. 4: Mönche, die die Normen des ehrenwerten Lebens überschreiten, sollen exkommuniziert werden, *ne nomen Dei blasphemetur*).

²⁸ Vgl. BIENER: Geschichte der Novellen, S. 455f. und 518; ferner LEUTENBAUER: Gotteslästerung, S. 5ff. Allgemein WENGER: Die Quellen des römischen Rechts, S. 52ff. u. Handbuch der Privatrechtsgeschichte, S. 162ff.

über die 'Epitome' des Julian in das frühmittelalterliche Kirchenrecht hinein. Der Text des Authenticums ist wesentlich detaillierter: Gewisse Leute, so heißt es darin, würden durch lästerliche Worte und durch Eide, die sie bei Gott schwören, diesen zum Zorn reizen; der Kaiser gebietet ihnen, sich dererlei Lästerreden, Schwüren bei den Haaren und dem Haupt oder ähnlichen Worten zu enthalten.²⁹ Wer zukünftig der Verordnung zuwiderhandelt, entziehe sich nicht nur der göttlichen Barmherzigkeit, sondern werde auch den gesetzlich verhängten Strafen unterworfen (*legibus constitutis subiciuntur tormentis*). Die Präfekten hätten nämlich den Auftrag erhalten, künftig alle Missetäter zu ergreifen und der höchsten Strafe zu unterwerfen (*ultimis subdere suppliciiis*), mithin sie zu töten.³⁰ Die Novelle birgt über die knappe Deliktbeschreibung und das Strafmaß hinaus weitere wichtige Informationen. Vor allem legt sie ihr Motiv offen. Wenn schon Lästerungen gegen Menschen - auch hier ist von *blasphemiae* die Rede! - nicht unbestraft blieben, um wieviel mehr sei dann der Gotteslästerer einer Strafe würdig.³¹ Aber nicht die abstrakte Ansehung der überragenden Ehre Gottes allein ist es, die ein Einschreiten der weltlichen Macht erfordert - es ist die Angst vor einem göttlichen Strafgericht, das nicht nur die einzelnen Sünder, sondern die gesamte menschliche Gemeinschaft trifft. Schon in der Einleitung der Novelle war davon die Rede gewesen, daß nach Auskunft der heiligen Schrift aufgrund von Freveltaten mit den Menschen zugleich die Städte vernichtet würden. Dieser deutliche Hinweis auf Sodom und Gomorrha (Gen. 19,24)³² ist insofern sachgerecht, als die Novelle merkwürdigerweise nicht direkt auf ihr Hauptthema, die Blasphemie, hinsteuert, sondern zunächst Menschen in den Blick nimmt, die sich durch teuflische Verführung in schwerste Ausschweifungen stürzen und Dinge tun, die der Natur zuwider sind.³³

Erstaunlich scheint der sachliche Zusammenhang zwischen 'Sodomie' - denn nichts anderes ist mit dem Vergehen *contra naturam* gemeint - und Gotteslästerung, der hier hergestellt wird. Die Verwandtschaft mag zunächst darin bestehen, daß beide Delikte Gott zu einer Strafaktion herausfordern können. Denn auch für die Blasphemie gilt, daß sie Hungersnot, Erdbeben und Pest hervorrufen könne.³⁴ Wenn aber für einzelne Vergehen die gesamte Gemeinschaft haftbar zu machen ist, dann liegt die Bestrafung von Unterstützung oder auch nur Duldern der Lästerer nahe; auch durch Unterlassung von Sanktionen kann man sich schwer schuldig machen. Deshalb wird strenge Strafe denjenigen angedroht, die Lästerer ihrer gerechten Strafe zu entziehen suchen, und sogar den Präfekten, der einen Delinquenten nicht bestraft, soll der Unwille des Kaisers treffen. Es liegt nahe, aktuelle Krisenerfahrungen mit dem Gesetz in Verbindung zu bringen; allein liegen entsprechende Ereignisse zu früh (Erdbeben von 525) oder zu spät (Pest in Konstantinopel 543), um eine solche Verbindung herzustellen. Näher liegt eine wesentlich bodenständigere Interpretation, die auf das Schreckensregiment des Kaiserpaars Justinian und Theodora abhebt, die politische Gegner rücksichtslos beseitigten. Gemeinsam war Sodomie und

²⁹ Corpus Iuris Civilis, Bd. 3, Novelle 77 ('Ut non luxurietur'), S. 381-3, hier S. 382: *Et quoniam quidam ... et blasphema verba et sacramenta de deo iurant deum ad iracundiam provocantes, et istis iniungimus abstinere ab huiusmodi blasphemis verbis et iurare per capillos et caput et his proxima verba.*

³⁰ Vgl. Accursius: Glossa in Volumen, S. 249a: *Supplicijs. vltimum supplicium solam mortem interpretatur vt ff. de pe. vltimum.* Ferner WEBERSINN: Die geschichtliche Entwicklung, S. 14f.

³¹ *Si enim contra homines factae blasphemiae impunitae non relinquuntur, multo magis qui ipsum deum blasphemat dignus est supplicia sustinere.*

³² So explizit schon Accursius: Glossa in Volumen, S. 249a, der im übrigen *grauissimis luxurijs* durch *sodomiticis* glossiert.

³³ *Igitur quoniam quidam diabolica instigatione comprehensi et grauissimis luxurijs semetipsos inseruerunt et ipsi naturae contraria agunt...*

³⁴ *Propter talia enim delicta et fames et terrae motus et pestilentiae fiunt...* Vgl. die Prophezeiung Jesu bei Matth. 24,7.

Blasphemie ihre praktische Instrumentalisierbarkeit gegen derartige Gegner, wohl auch, daß sie sich zu deren moralischer Stigmatisierung trefflich eigneten.³⁵

Trotz derart profaner Hintergründe sollte der Novelle 77 durch ihre Beschwörung der göttlichen Kollektivstrafe ein großes Echo beschieden sein.³⁶ Die Reichsordnung von 1495 hob das Gesetz des kaiserlichen Vorgängers explizit als Vorbild hervor. Demgegenüber scheint die kurz- und mittelfristigen Rezeption der Novelle, soweit sich das beim derzeitigen Forschungsstand beurteilen läßt, eher bescheiden gewesen zu sein.³⁷ Immerhin wurde sie von den Rechtsgelehrten des Frühmittelalters nicht, wie so manche andere Novelle, als *inutilis* ausgesondert (wenn auch eine voraccursische Glosse abfällig äußerte: *nec haec multum valet*³⁸); vielmehr wurde sie in der Folge anerkannt, in das sog. ‘Authenticum’ aufgenommen³⁹. Im maßgeblichen Werk des Accursius sollte sie dann um 1220 glossiert werden⁴⁰.

Welche Quellen können neben der Justinianischen Novelle angeführt werden? Die Durchsicht der weltlichen Rechtsnormen des Frühmittelalters ergibt lediglich eine karge Ausbeute.⁴¹ Unter den sog. ‘Volksrechten’ enthält nur das Lex Visigothorum einen Abschnitt über die Gotteslästerung. Wenn schon derjenige, der seinen Bruder schmähe, dem Gericht verfallen sei, so beginnt der Text, um wieviel mehr müsse dann die Sünde gegen den Heiligen Geist bestraft werden, die der Erlöser selbst als für alle Zeit unverzeihbar bezeichnet habe? Wenn also jemand den Namen Christi lästere, wenn er verächtlich seinen heiligen Leib und Blut zu sich nehme oder zurückweise oder wenn er beleidigende Schmähungen gegen die heilige Dreifaltigkeit ausstoße, dann solle er von den zuständigen geistlichen oder weltlichen Gerichten kahlgeschoren, ausgestäubt und dauerhaft exiliert werden.⁴² Die vergleichsweise ausführliche Darstellung des Deliktes beeindruckt. Doch unterschlägt die Rechtsgeschichte meist die Tatsache, daß der

³⁵ BOSWELL: Christianity, S. 171-174; vgl. HERGEMÖLLER: Sodomiter, S. 363.

³⁶ Bernardino da Feltre: De Peste, S. 270: *Lex civilis, in Authentica: ut non luxurietur contra naturam. maledicis, che posset legi in ecclesia pro epistula. Lege quella lege che propter blasfemias et peccata contra naturam veniunt pestes etc.*- Bezüge z.B. auch in den ‘Siete Partidas’ (Los Códigos Españoles, Bd. 2: Las Siete Partidas I, part. 2, tit. 4, ley 4, S. 339 [...el denostar a Dios es contra natura...]).

³⁷ Die eigentlich notwendige Rezeptionsgeschichte der Novelle 77 kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden. Es sei noch einmal auf die Tatsache verwiesen, daß sie wahrscheinlich - allerdings in der Fassung der ‘Epitome novellarum Iustiniani’ - das Vorbild für die angeblich von Papst Pius stammenden Bestimmung über das Schwören bei Gottes Haupt und Haaren abgegeben hat. Spätestens mit dem ‘Decretum’ des Bischofs Ivo von Chartres († 1115/6) überschneiden sich die Rezeptionslinien der kirchlichen und der weltlichen Rechtsnorm, die zukünftig in einem Atemzug genannt werden sollten. In seine Rechtssumme nahm er nicht nur die Essenz der justinianischen Novelle auf, wobei er das Haupt Gottes kurioserweise durch seinen Bart ersetzte (Ivo von Chartres: Decretum, Sp. 788, cap. 32: *De supplicio ejus qui per capillum Dei vel barbam jurat. Novellarum constitutio 68 (sic!), cap.1. Si quis per capillum vel barbam Dei juraverit, vel alio modo contra Deum blasphemia aliqua usus fuerit, officio praefecti urbis ultimo supplicio subjiciatur. Si quis autem hominem talem non manifestaverit, non est dubium quod divina condemnatione similiter coercetur*); zugleich rekurrierte er fast wörtlich auf das angebliche Dekret Papst Pius’. Andere Autoren folgten seiner Vorgabe, vgl. z.B. Heinrich von Segusio: Summa, S. 257, 5.

³⁸ BIENER: Geschichte der Novellen, S. 281.

³⁹ Und zwar in die Collatio VI tit. 5, vgl. BIENER: Geschichte der Novellen, S. 549; vgl. ebenda, S. 271ff. zum ‘Authenticum’ als dem für die Rezeption im Westen entscheidenden Textcorpus.

⁴⁰ Accursius: Glossa in Volumen, S. 248f.; vgl. BIENER: Geschichte der Novellen, S. 291ff.

⁴¹ PAHUD DE MORTANGES: Archetypik der Gotteslästerung, S. 121ff; WEBERSINN: Die geschichtliche Entwicklung, S. 16ff.; LEAR: Blasphemy, S. 458f.

⁴² Lex Visigothorum lib. 12, tit. 3, 2 (S. 432): *Et ideo, si quis Christi, filii Dei, blasphemaverit nomen eiusque sacrum corpus et sanguinem aut contempserit sumendum percipere aut perceptum visus fuerit reiecisse, vel quamlibet iniuriarum blasphemiam in sanctam dixerit Trinitatem, id est in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, tunc instantia sacerdotis vel iudicis, in cuius civitate, castra vel territorio hoc malum exortum fuerit, blasphemator ipse centenis decalvatus flagellis subiaceat et ardua in vinculis constitutus perpetui exilii coneretur erumna.*

Abschnitt im Kontext der repressiven Gesetzgebung König Ervigs (680-687) gegen die ‚Juden‘, d.h. die zwangsbekehrten Neuchristen, stand, sich damit gegen eine bestimmte Zielgruppe richtete.⁴³ Sie ist somit gleich mehrfach das Produkt einer einzigartigen historischen Sondersituation und signalisiert keine allgemein wachsende Sensibilität gegenüber der Gotteslästerung.

Auffällig ist, daß selbst die intensivierete Gesetzgebung der karolingischen Reformperiode keine eigenständige Blasphemiegesetzgebung hervorbrachte. Die ‚Admonitio Generalis‘ Karls des Großen aus dem Jahr 789 warnt unter Berufung auf das zweite Gebot vor Meineiden und unredlichen Schwüren; alles Schwören solle *cum omni honestate et timore Dei* geschehen. Den Begriff ‚Blasphemie‘ sucht man indes vergebens.⁴⁴ Anders im 802 erlassenen ‚Capitulare Missorum Generale‘, wo der König alle Geistlichen ermahnt, *honore venerentur in servitio et voluntate Dei*. In einer längeren Aufzählung von zu meidendem Verhalten heißt es dort: *Ebrietatem devitant, rapacitatem fugiant, furtum non faciant; lites et contentiones adque blasphemia, sive in conviviis sive in conplacito, omnino devinentur, sed cum caritate et concordia vibant.*⁴⁵ Anders als manchmal unterstellt⁴⁶, kann hier von Gotteslästerung keine Rede sein; wie gerade der Nachsatz über das einträchtige Zusammenleben zeigt, wird ‚blasphemare‘ hier allgemein im Sinn von ‚schmähen‘ benutzt. Einzig die zwischen der Mitte des 8. und der des 9. Jahrhunderts entstandene ‚Lex Romana Raetica Curiensis‘ (auch ‚Epitome Sancti Galli‘) spricht ausdrücklich von ‚blasphemare contra deum‘, wobei ihr Sinn allerdings nicht recht klar ist.⁴⁷ Das Gesamtbild einer nahezu fehlenden Gesetzgebung gegen Gotteslästerer ändert sich weder durch diese Bestimmung noch durch mögliche andere Normen, die der bisherigen Forschung entgangen sein mögen.

7.2. Blasphemie, Häresie und Inquisition

Angesichts dieser Sachlage verwundert es nun nicht weiter, daß eine ursprünglich mit der Verfolgung von Häretikern befaßte Institution zur aktivsten Bekämpferin der Blasphemie in vielen Regionen des frühneuzeitlichen Europa wurde: ‚die‘ Inquisition.⁴⁸ Ein Schlaglicht auf die Entwicklung dorthin wirft der Inhalt von Inquisitionshandbüchern. In der - allerdings wenig rezipierten - ‚Practica inquisitionis‘ des bekannten Dominikanerinquisitors Bernard Gui von 1323/4 wird einzig die Gotteslästerung der Juden thematisiert. Das im späten 14. Jahrhundert konzipierte ‚Directorium Inquisitorum‘ des aragonesischen Inquisitors Nicolaus Eymericus dagegen enthält bereits einen eigenen Abschnitt über Blasphemiker.⁴⁹ Dort wird unterschieden

⁴³ Kirche und Synagoge, Bd. 1, S. 102ff.; CLAUDE: Westgoten, S. 80f.

⁴⁴ Capitularia Regum Francorum, Nr. 22, cap. 64, S. 58.

⁴⁵ Ebd., Nr. 33, cap. 35, S. 98.

⁴⁶ PAHUD DE MORTANGES: Archetypik der Gotteslästerung, S. 122, der allerdings auch nur ein Bruchstück des Zitates bringt.

⁴⁷ Einem Sklaven bzw. einem Freigelassenen wird hier die Möglichkeit eingeräumt, seinen Herren bzw. seinen Patron anzuklagen, wenn er beweisen kann, *quid ipse dominus aut ipse patronus contra Deum blasphemasset, aut paganus eos probare poterit* (LEAR: Blasphemy, S. 449). In der Überschrift zum betreffenden Artikel ist allerdings vom *crimen magistratus* (!) die Rede, bei dem der Sklave den Herren anzuklagen berechtigt ist. LEAR nimmt an, daß der Kompilator der ‚Epitome‘, ein Kleriker, den Sinn der römischrechtlichen Vorlage mißverstanden bzw., positiv gewendet, sie den Bedürfnissen der Missionszeit anpaßte, und die *laesa maiestas* in eine *laesa religio* wendete.

⁴⁸ Zur Problematik der Entstehung und Einheit dieser Institution vgl. PETERS: Inquisition, und die Beiträge in: Die Anfänge der Inquisition.

⁴⁹ EYMERICH: Le manuel, S. 63-66.- Insgesamt zu den Inquisitionshandbüchern PETERS: Inquisition, S. 60.

zwischen ‘blasphémateurs simples’ und ‘blasphémateurs hérétiques’. Erstere würden sich nicht in Widerspruch zu den Glaubensartikeln setzen, sondern z.B. Gott oder die Muttergottes verwünschen. Letztere dagegen richteten sich gegen bestimmte christliche Dogmen, z.B. gegen die Allmacht des Schöpfers, wenn sie sagten, er könne es nicht regnen lassen, oder gegen die jungfräuliche Mutterschaft, wenn sie Maria als Hure beschimpften. Oft beteuerten sie, in ihren Herzen gute Christen zu sein, aber der Inquisitor habe derartige Behauptungen gut zu prüfen, wenn ihr Mund anderes aussage. Einfache Lästler seien durch andere Richter zu strafen, häretische Blasphemiker aber wie andere Ketzer vor die Inquisition zu ziehen und zu behandeln. 1494 wurden diese Bestimmungen, etwas erweitert, in das anonyme, in Valencia erschienene ‘Repertorium Inquisitorum’ übernommen.⁵⁰ Und 1578 bemerkte der spanische Jurist Francisco Peña, der das Directorium neu herausgab und kommentierte, die derzeitige Praxis decke sich mit den Ausführungen des Eymericus, daß für Blasphemiefälle in Verbindung mit Ketzerei die Inquisition zuständig sei.⁵¹

Natürlich hatte die Inquisition zu diesem Zeitpunkt ihr Gesicht schon entscheidend verändert. Bereits die Inquisitoren des Spätmittelalters hatten sich nicht auf Ketzerverfolgung beschränkt, sondern ihren Tätigkeitsbereich z.B. auf magische Delikte ausgedehnt. Zum entscheidenden Einschnitt aber kam es mit Einrichtung der neuzeitlichen Varianten der Inquisition, vor allem der Spanischen in den Jahren zwischen 1478 und 1483.⁵² Sie verkörperte trotz aller Kontinuitäten den neuen Typus einer mehrstufig hierarchisch gegliederten ‘staatliche’ Behörde mit höherem Institutionalierungs- und Effizienzgrad als die mittelalterlichen Vorläufer. Diese neue Inquisition, geschaffen zunächst zur Bekämpfung heterodoxer konvertierter Juden (conversos), nahm bald wesentlich mehr Zielobjekte ins Visier: Lutheraner und Humanisten wurden ebenso verfolgt wie ‘alumbrados’ und ‘moriscos’, aber auch abergläubische Praktiken, Hexerei, Bigamie - und eben Blasphemie. Damit nahm die Inquisition auf der iberischen Halbinsel und in Italien diejenigen Kontrollfunktionen mit dem Ziel einer ‘Verchristlichung des Alltagslebens’ wahr, die in anderen Gegenden Europas von - kirchlichen und weltlichen - Sittengerichten übernommen wurden. Sie zeichnete sich dabei durch ihre relative Milde, aber auch durch die Intensität ihrer Ermittlungen und Verhöre aus - schließlich galt es, die Seelen der Täter zurückzugewinnen und eine tatsächliche Buße zu erreichen.⁵³

Trotz der zitierten Handbücher ist von der tatsächlichen Verfolgung von Blasphemikern durch die mittelalterliche Inquisition kaum etwas bekannt.⁵⁴ Daß sich hier im 16. Jahrhundert etwas änderte, sah schon Henry Charles Lea, der Altmeister der Inquisitionsgeschichte. Allerdings schätzte er die Intensität der tatsächlichen Verfolgung falsch ein, wenn er im Gegensatz zur Verbreitung des Lasters “und dem Nachdruck, mit dem verfolgt wurde”, die Zahl der Prozesse für verhältnismäßig gering erklärte.⁵⁵ Dagegen urteilt Jean-Pierre Dedieu: “The Inquisition of Toledo judged hundreds, perhaps thousands, of blasphemers.”⁵⁶ Fast 600 Fälle haben sich in den Inquisitionsarchiven des dortigen Tribunals erhalten, wobei der Löwenanteil in den Zeitraum von

⁵⁰ Le dictionnaire des inquisiteurs, S. 111-117.

⁵¹ EYMERICH: Le manuel, S. 65f.

⁵² Für die zahlreichen neueren Arbeiten sei hier lediglich stellvertretend auf PETERS: Inquisition, S. 75ff. verwiesen.

⁵³ Vgl. PETERS: Inquisition, S. 87; DEDIEU: Les disciplines du langage, S. 241.

⁵⁴ Vgl. aber den Einzelfall des böhmischen Blasphemikers Leo bei PATSCHOVSKY: Die Anfänge, S. 130ff.

⁵⁵ LEA: Inquisition, Bd. 3, S. 2436ff., hier S. 251. Sein Fehlurteil gründet auf einer Auszählung der Aktivitäten der Inquisition von Toledo nach 1575.

⁵⁶ DEDIEU: The Inquisition and popular culture, S. 135.

1530 bis 1555 fällt. Nach 1560 sollte die Blasphemie lediglich einen kleinen Bruchteil der in Toledo verhandelten Fälle ausmachen. Dedieu erklärt die Konjunktur der Blasphemieverfolgung verblüffend simpel damit, daß es für das kirchliche Repressionsinstrument zu diesem Zeitpunkt - nach dem Abflauen der 'conversos'-Verfolgungen und bevor in großem Maßstab die Konfrontation mit anderen heterodoxen Strömungen begann - nichts anderes zu tun gab. Dabei beruhten die Verfahren oft auf Selbstanzeigen der Delinquenten, und die Strafen waren mild; selbst die schärferen Sanktionen, mit denen die kleinere Schar der Gotteslästerer nach 1560 bedacht wurden, fielen im Vergleich zur - auch in Spanien weiterhin in Blasphemiesachen tätigen - weltlichen Gerichtsbarkeit gelinde aus.⁵⁷

Die Vorgehensweise des Inquisitionstribunals von Toledo gegen Blasphemie in der Mitte des 16. Jahrhunderts mag vom Umfang her außergewöhnlich sein - vom Prinzip her war sie es nicht, wie die Auszählung der erhaltenen 'relaciones de causas'⁵⁸ erwiesen hat. Im Durchschnitt entfallen 20 bis 30% darunter auf die Sparte 'Propositions and Blasphemy'; aufgrund dieser Kategorienbildung lassen sich zeitliche Schwankungen oder Entwicklungen des Gotteslästerungsdeliktes kaum nachvollziehen.⁵⁹ Auch die Inquisitionen in Nord- und Süditalien verfolgten Gotteslästerer, wenn auch der Anteil einschlägiger Verfahren am Gesamtaufkommen nie über 4-5% hinauskam.⁶⁰ Hier sind aber ebenfalls die Aktivitäten der weltlichen Obrigkeiten mit in Betracht zu ziehen. Eine Dekade, bevor in Venedig die Inquisition reorganisiert wurde, schufen die Stadtväter 1537 eine eigene Behörde, die 'Esecutori contro la bestemmia', die auf dem Höhepunkt ihrer Aktivität, in den Jahren zwischen 1550 und 1570, 110 Fälle von Blasphemie (40% aller verhandelten Delikte) aburteilte.⁶¹

Schließlich die Neue Welt: Der lange Arm der Spanischen Inquisition reichte auch bis in die Kolonien. Noch bevor in Mexiko 1570 ein ständiges Inquisitionstribunal eingerichtet wurde, war es in Mittelamerika zu religiösen Verfolgungskampagnen gekommen, bei denen die Blasphemie eine zentrale Rolle spielte.⁶² So verhandelte der Dominikanerinquisitor Domingo de Betanzos allein im Jahr 1527 neunzehn Fälle von Gotteslästerung. Den Höhepunkt dieser Vorlaufphase zu einem ständigen Tribunal bildete die Tätigkeit des franziskanischen Bischofs und apostolischen Inquisitors Juan de Zumárraga zwischen 1536 und 1543. Er wurde schließlich wegen seines rigorosen Vorgehens gegen die frisch missionierten Eingeborenen wegen Idolatrie und Sakrilegien entsetzt; das häufigste Delikt, das er verhandelte (in 56 von 152 Fällen), war jedoch die Blasphemie. Unter den Gotteslästerern befand sich im gesamten 16. Jahrhundert - mit einer

⁵⁷ DEDIEU: Les disciplines du langage, S. 242f. (Graphik) u. S. 244ff.; DERS.: The archives of the Holy Office, S. 181f. (Tabelle).- Zur Konkurrenz mit der weltlichen Justiz schon LEA: Inquisition, Bd. 3, S. 247, 249f.

⁵⁸ Seit 1540 mußten alle Inquisitionstribunale über die von ihnen verhandelten Fälle an die Suprema in Madrid Bericht erstatten.

⁵⁹ Vgl. die Tabellen in CONTRERAS/ HENNINGSEN: Forty-four Thousand Cases, S. 114ff. Irrtümliche, aber nicht häretische 'Propositions' wurden offenbar schon von der Verfolgungsinstanz selbst mit Blasphemie und anderen Formen skandalösen Geredes zu einer Kategorie (*palabras*) zusammengefaßt (FLYNN: Blasphemy, S. 33 Anm. 11). Da die beschriebene Datenbank beide ebenfalls nicht trennt, gibt es für uns keine Möglichkeit zur Bestimmung der genauen Größenordnungen und zeitlichen Entwicklung der Gotteslästerung.

⁶⁰ MONTER/ TEDESCHI: Towards a statistical profile, S. 144ff. (Tabellen).- Zur Römischen und den anderen Italienischen Inquisitionen PETERS: Inquisition, S. 105ff.

⁶¹ Ebd. S. 137f. MARTIN: Witchcraft, S. 12 u. 34f. Quelle für diese Zahlen ist das (mir bislang nicht zugängliche) Buch von G. COZZI: Religione, moralità e giustizia a Venezia: vicende della magistratura degli Esecutori contro la bestemmia (sec. XVI-XVII), Padua 1969.

⁶² Für das Folgende GREENLEAF: Zumárraga, S. 11ff. u 100ff.

einzigsten Ausnahme - kein Indianer⁶³, dafür aber einige Konquistadoren. Gleich 1527 wurde gegen den über achtzigjährigen Konquistador Rodrigo Rengel ermittelt. Neben den üblichen Lästerformeln (*No creo en Dios, Descreo en Dios, Reniego de Dios, Mal grado hay Dios, Pesxe a Dios, No tiene poder Dios*) soll er geäußert haben, Gott habe nicht die Macht, Kranke zu heilen (offenbar war er bettlägerig), bezweifelte die Jungfräulichkeit Mariens und nannte sie eine Hure; daß er ein passionierter, leicht erregbarer Zecher und Spieler war, versteht sich von selbst. Nach längerer Verhandlung wurde er zu kirchlichem Bußritual, fünfmonatiger Klosterhaft und einem Bündel von materiellen Bußleistungen verurteilt.⁶⁴

Für all die aufgezählten Prozesse lieferte die von Eymericus entwickelte Unterscheidung zwischen 'blasphemia simplex' und 'blasphemia haereticalis' die Legitimationsgrundlage.⁶⁵ Wie aber beide in der Praxis unterscheiden? Eine häretische Intention und die Verletzung eines kirchlichen Dogmas ließen sich fast jeder blasphemischen Äußerung unterschieben. Und offenbar taten die Inquisitoren das auch und folgten damit der Tendenz jeder Institution bzw. deren Vertreter, ihren Zuständigkeitsbereich möglichst weit auszudehnen. So setzten sich die zahlreichen Flucher und Lästerer vor den Inquisitionstribunalen fast ausnahmslos aus Menschen zusammen, die sich lediglich durch den Gebrauch der gewohnten ritualisierten Sprechakte des Alltags plötzlich als Häretiker verfolgt sahen.⁶⁶ Wie ein roter Faden zieht sich die Diskrepanz zwischen der Perspektive der Akteure und der der Inquisitoren, ob als Klage der Zeitgenossen oder als Verwunderung der nachgeborenen Forscher, durch die Inquisitionshistorie.⁶⁷ Auf den Punkt brachte das Problem schon im Jahr 1516 der Sakristan Juan Gutierrez gegenüber Inquisitoren, die ihn wegen des Fluchs "Dios non es nada" anklagten: Niemand könne ihm ernsthaft unterschieben, er leugne die Existenz Gottes, so entgegnete er, selbst die Juden oder die Heiden glaubten an einen Gott. Sein Ausruf dürfe keineswegs 'wörtlich' verstanden werden, er sei lediglich ein Ausdruck von Ärger gewesen, der seinen Verstand für kurze Zeit außer Funktion gesetzt habe.⁶⁸

7.3. Gotteslästerliches Fluchen als magische Usurpation göttlicher Macht?

Bislang spielte in unserer Darstellung ein wesentlicher Aspekt des Fluchs kaum eine Rolle: seine magische Wirkmächtigkeit. Dabei hat der wichtigste Beitrag der letzten Zeit zur Interpretation und zur Bedeutung gotteslästerlicher Flüche gerade diesen Gesichtspunkt zu einem entscheidenden Angelpunkt gemacht. 1993 sichtete Heinrich R. Schmidt zur Situierung seiner quantitativen Langzeitanalyse über die "Ächtung des Fluchens" vor den Sittengerichten zweier Berner Gemeinden umfassend seine Quellen und die Forschungsliteratur und gelangte zur

⁶³ Ebd. S. 106.

⁶⁴ Ebd. S. 102f.

⁶⁵ Vgl. für den Bereich der päpstlichen Ketzergerichte HENNER: Beiträge, S. 307.

⁶⁶ Wohl gemerkt geht es hier nur um die Tätigkeit der Inquisition in Spanien und anderen Mittelmeerländern bzw. in den Kolonien. Inwieweit die Inquisition in den Niederlanden die 'blasphemia haereticalis' verfolgt hat, wäre zu überprüfen.

⁶⁷ Schon LEA: Inquisition, Bd. 3, S. 248: "Man kann sich die Empfindung einer Bevölkerung vorstellen, die zwar die Verfolgung von Juden und Moriscos billigte, aber in der Furcht lebte, für einen Fluch beim Spiel dem furchtbaren Gericht zu verfallen." Ferner GREENLEAF: Zumárraga, S. 100f.; DEDIEU: Les disciplines du langage, S. 244ff.

⁶⁸ FLYNN: Blasphemy, S. 41f. Aus der Perspektive der Sprechakttheorie könnte man behaupten, die Inquisitoren beachteten ausschließlich die lokutionäre Dimension der Äußerungen Juans, während der Akteur selber die illokutionäre Ebene betonte, nämlich das Ziel der Sprachhandlung, 'Dampf abzulassen'.

Auffassung, daß der Fluch vorwiegend als Vergehen gegen die göttliche Majestät aufgefaßt wurde. “Ein Flucher vergeht sich in doppeltem Sinn gegen die Majestät Gottes: indem er ihn beleidigt und indem er sein Regiment abwirft. Gottes Vergeltung, der Ausdruck seiner Regierung in der Welt, wird durch Magie ersetzt oder instrumentalisiert. Fluchen ist Systemnegation. Das Fluchverbot ist in diesem Sinne ein Rebellionsverbot”.⁶⁹ Allerdings will der Autor diese Charakterisierung nur für schwere Verfluchungen gelten lassen, die in böser Absicht mit dem Ziel der magischen Schädigung ins Werk gesetzt und die demzufolge von der Obrigkeit mit schweren Sanktionen (Herdfall oder gar Leib- oder Lebensstrafen) belegt wurden. In den Normen wie in der Praxis macht er daneben eine andere Form leichter Alltagsflüche dingfest, die ohne nachhaltige böse Absicht gesprochen, nicht als ‘Gotteslästerung’ im engeren Sinn verstanden und demzufolge nur leicht bestraft wurden.

In einigen Punkten lassen sich die Beobachtungen von Schmidt problemlos mit den bisher beschriebenen Tendenzen vereinbaren. Übereinstimmung besteht in der Beobachtung, daß der Fluch eine Beleidigung der göttlichen Majestät bzw. einen Mißbrauch des göttlichen Namens darstellt, wobei er die Furcht vor der Vergeltung Gottes für die Beleidigung als entscheidendes Movens betont.⁷⁰ Allerdings, und hier beginnt der Dissens, wiegt für Schmidt dieser Tatbestand weit weniger schwer als der magische Charakter der Fluchhandlungen, durch den Gottes Regiment in Frage gestellt wird. “Interpretativ rückt bei den Fluchverboten deshalb die Sünde des ‘Mißbrauchs des göttlichen Namens’ ... in den Hintergrund, und der Verstoß gegen das Erste Gebot wird wichtiger: Mit dem magischen Zwingen Gottes oder anderer Kräfte, die auch ohne Gott in der Welt regieren können, werden andere ‘Götter’ angebetet, geglaubt und angerufen als Gott selber. Die Magie tritt neben und gegen die Religion.”⁷¹ Die von Schmidt ausführlich diskutierten Berner Normen stützen eine solche Auffassung nicht. Mit Ausnahme einer Bestimmung von 1481, wo ausdrücklich von Flüchen *gegen* Gott und seine Heiligen als besonders schweres Vergehen die Rede ist (also von einer speziellen Fluchvariante), sprechen diese Normen meist allein von Schwüren bzw. ab 1621, von Schwüren und Flüchen; eindeutig heben sie auf die mißbräuchliche Verwendung des göttlichen Namens bzw. der göttlichen Glieder, Wunden etc. ab. Magische Schadensintentionen bzw. -wirkungen werden hier ebensowenig thematisiert wie in vergleichbaren Gesetzen anderer Regionen.⁷²

Schmidts Beobachtungen zum Unterschied zwischen schweren gotteslästerlichen Flüchen und leichten Alltags- und Bagatellflüchen sind wiederum mit dem oben Dargelegten vereinbar, ebenso sein Beharren auf der Intention des Fluchers (*dolus malus*) als wichtiges Kriterium für die

⁶⁹ SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 98f.

⁷⁰ Vgl. SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 67ff. für die Darstellung dessen, was er wahlweise als “Zornes-” oder “Vergeltungstheologie” bezeichnet.

⁷¹ SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 92.

⁷² Vgl. Rechtsquellen Bern, Bd. 6, S. 103ff., 826ff. u. 867 sowie SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 87ff., der nicht hinreichend zwischen Schwüren und Flüchen unterscheidet. Im einzelnen verhält es sich so, daß 1481 das vorsätzliche Schwören mit einer Geldstrafe, der Gottesfluch mit Halseisen und ggf. Leib und Lebensstrafen sanktioniert werden soll. Ab 1493 werden die Gottesflüche nicht mehr eigens genannt, dafür alle vorsätzlichen ungewöhnlichen Schwüre mit Ehren-, Leib- oder Lebensstrafen belegt - eine klare Strafschärfung. Dafür wird eine neue Kategorie in den Strafkatalog aufgenommen, nämlich Schwüre *ohne* Gotteslästerung, die mit einer Geldstrafe gebüßt werden sollen. Bereits 1501 wird diese Regelung jedoch fallengelassen. Das gesamte 16. Jahrhundert über werden allein üble Schwüre unter Strafe gestellt. Dabei waren ähnlich gestaltete Flüche sicherlich mitgemeint, wenn diejenigen angeprangert werden, *so den namen gottes vergeblich in mund nehmen, by dem hyden Christi, sin kraft, macht, wunden, crütz, blit und derglichen schweren* (Aktensammlung Berner Reformation, Nr. 2219, S. 1001). Erst 1621 wird in einem Mandat wieder zwischen Flüchen und Schwüren unterschieden, wobei beide unter dem großen Dach der Gotteslästerung zusammengefaßt werden.

praktische Unterscheidung zwischen schweren und leichten Flüchen. Fragwürdig dagegen erscheint mir schließlich seine Identifizierung schwerer mit magisch wirksamen Flüchen und sein praktisches Unterscheidungskriterium: die Strafhöhe. In der 1523 neu eingeführten Strafe des Herdfalls (Beugen der Knie und Erdkuß) kann ich keine "Verschärfung des Kampfes um die Anerkennung der Göttlichen Majestät"⁷³ erkennen. Nach dem Wortlaut der Bestimmungen handelt es sich dabei um einen direkt im Anschluß an den bösen Schwur durchzuführenden Akt; die Zuhörer werden normativ verpflichtet, den Übelschwörer zur Durchführung des Herdfalls zu ermahnen. Es handelt sich aber doch nicht im engeren Sinn um eine obrigkeitlich verhängte und unter großer Öffentlichkeit vollzogene Ehrenstrafe. Erst die Weigerung des Herdfalls und die Anzeige beim Rat könnte eine schärfere Strafe in Gang setzen.

Ebensowenig wie die Rechtsnormen vermögen die von Schmidt präsentierten 'Fälle aus der Berner Praxis', vorwiegend solche aus den Kriminalakten (Turmbüchern) des Rates, seine Interpretation des gotteslästerlichen Fluchs zu untermauern.⁷⁴ Für ihn ergibt sich die Schwere der Delikte aus ihrem Charakter als bedrohliche, magisch (selbst-)wirksame Sprachakte. Diese Wirksamkeit werde nur durch Reue bzw. Verzeihung und formale Rücknahme beendet, weswegen die Intention des Täters entscheidend sei. Aus wirklichem Haß geäußerte schwere Flüche würden deswegen, im Gegensatz zu fahrlässig unterlaufenen oder auch aus geistiger Verwirrung geäußerten, schwerer bestraft. Der Pferdefuß dieser Sichtweise besteht darin, daß in den Quellen die Angst vor einer möglichen magischen Wirksamkeit der Flüche nicht artikuliert wird (sieht man einmal von der stereotypen distanzierenden Schreiberformel 'Gott behüte uns davor' ab, die eine magische Interpretation nicht zwingend benötigt). Alternative Deutungen der Fälle liegen nahe. Bei drei der Vorfälle, über die näheres bekannt ist, handelte es sich zugleich um Akte der Aggression gegen die Obrigkeit bzw. gegen die Gemeinde insgesamt und damit vor allem um eine Rebellion gegen die weltliche Majestät - einen Aspekt, den Schmidt eher herunterspielt. Ein Mädchen, das seine Mutter verflucht, stellt einen parallelen Fall dar, insofern die Eltern als Autoritätsinstanz ebenfalls eine Art häuslicher Obrigkeit verkörpern. Die Strafen sind in allen vier Fällen (trotz Reue bzw. Entschuldigung) schwer und zielen auf die Disziplinierung der Untertanen. Einzig Peter Schürmeister kam, nachdem er Versöhnungsbereitschaft gezeigt hatte, ohne weitere Strafe frei. Er hatte aber auch nicht die Obrigkeit, sondern lediglich seine Ehefrau verflucht.⁷⁵

Natürlich soll hier nicht postuliert werden, eine Intention zur wirklichen Schädigung oder der Glaube an die Möglichkeit einer magischen Wirkung könnten im Fall blasphemischer Flüche ausgeschlossen werden. Erst recht wäre es töricht, die gesellschaftliche Realität magischer Verwünschungen in der alteuropäischen Gesellschaft überhaupt zu leugnen. Diese Realität hat gerade die neuere Hexenforschung sicht- und deutbar gemacht, und einige Arbeiten aus diesem Forschungszusammenhang stellen denn auch wichtige Referenzpunkte für Schmidts Argumentation dar. Keith Thomas etwa beobachtete im frühneuzeitlichen England einen fortdauernden Glauben an die Selbstwirksamkeit von Fluchformeln unter bestimmten Umständen (vor allem, wenn ein ungerecht behandelter Schwächerer einen Stärkeren verfluchte),

⁷³ SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 89.

⁷⁴ Ebd. S. 91ff.

⁷⁵ SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens, S. 94f. Er hatte gegenüber der Ehefrau die Worte ausgestoßen, *er wölte, das der tüffel (gott behüt uns) sy (die seel aber ufgesetzt) näme*; er leugnet aber, gesagt zu haben, *er wölle sin nyb unnd kbindten dem tüffel (gott behüt unns gnedigklich vor seinem gewalt) zum gten jar verehren*.

ein Glaube, der selbst von puritanischen Schriftstellern geteilt wurde.⁷⁶ Weniger die Perspektive der Kirche als die der Landbevölkerung stellt Eva Labouvie in ihrer Fallstudie über das ‘Verwünschen und Verfluchen’ in den Mittelpunkt.⁷⁷ Unstrittig ist aber auch für diese Autorin, daß es auch nach der Alltagslogik dieser Bevölkerung neben gefährlichen Vermaledeiungen harmlosere ‘Gewohnheitsflüche’ gab.⁷⁸ Die entscheidende Frage nun ist diejenige nach den Unterscheidungskriterien und -mechanismen, nach denen die Zeitgenossen zwischen einem Fluch als freundlich-burschikoser Grußformel (wie bei Geilers Bauern am Kocherberg) und einer gefährlichen Verwünschung, die ihr Leben bedrohte, differenzierten.

Nach allem, was wir allgemein über die Bedeutung und Interpretationen von ‘Sprechakten’ oder über das Zustandekommen von Kommunikation sagen können⁷⁹, oder, konkreter, was wir über die Verdachtschöpfung gegen angebliche Hexen⁸⁰ wissen, handelt es sich bei dieser Einordnung um einen hochkomplexen Vorgang mit vielen Variablen. Die ausgestoßene Fluchformel ist dabei ein Element unter vielen. Magisch wirksame Flüche wurden dabei oft von bestimmten Gesten, Gebärden oder Handlungen begleitet, wie etwas das von Thomas beschriebene “ritual cursing” zeigt, bei dem ein Geschädigter - oft mitten auf der Straße - auf die Knie fällt und um Rache betet.⁸¹ Gravierend war auch die Niederschrift eines Fluchspruchs.⁸² Von entscheidender Bedeutung aber war der soziale Kontext einer Fluchhandlung. Wer war der ‘Absender’, wie war er bzw. sie beleumundet? Stand er oder sie in der Reputation, magiekundig oder gar ein(e) Hexe(r) zu sein?⁸³ Wer war der Adressat des Fluches? Wie war die Beziehung zwischen ‘Sender’ und ‘Empfänger’? Gab es tief eingewurzelte Feindschaften, aktuelle Konflikte, Ungerechtigkeiten? In welcher Situation, vor welchem Forum wurde der Fluch ausgesprochen? All diese Kriterien (und noch viele mehr) bildeten die Grundlage für den Deutungsprozeß, in dessen Verlauf der Verfluchte und auch die soziale Umwelt das Gewicht eines Fluches bestimmte.⁸⁴ Im Extremfall stand am Ende dieses Prozesses die ‘Konstruktion’ einer Hexe: eine schlecht beleumundete Frau verflucht einen Menschen, dieser stirbt, und der Tod wird der Flucherin zugeschrieben.⁸⁵ Im anderen Extrem, bei den fluchenden Bauern Geilers, stellt der Begrüßungsfluch offenbar lediglich einen Insidercode nach dem Motto: ‘rauh, aber herzlich’ dar. Da die Zurechnung in vielen, vielleicht in den meisten Fällen nicht eindeutig ist, muß zwischen den Extrempolen mit einer breiten Grauzone von Unsicherheiten gerechnet werden.

Für die Schlußfolgerungen aus dem Gesagten für das Feld blasphemischer Flüche (und nur um diejenigen soll es hier gehen!) empfiehlt es sich, die Perspektiven der Theologen, der Strafjustiz

⁷⁶ THOMAS: Religion, S. 599-611.

⁷⁷ LABOUVIE: Verwünschen und Verfluchen; vgl. für den Forschungskontext ihre Studie über ‘Verbotene Künste’.

⁷⁸ LABOUVIE: Verwünschen und Verfluchen, S. 131.

⁷⁹ ECO: Einführung in die Semiotik, S. 47ff.

⁸⁰ Vgl. nur WALZ: Hexenglaube, S. 306ff.; BENDER-WITTMANN: Hexenglaube als Lebensphilosophie, S. 124ff.

⁸¹ THOMAS: Religion, S. 606. Zum Totbeten insgesamt SCHREINER: Tot- und Mordbeten.

⁸² Vgl. LABOUVIE: Verwünschen und Verfluchen, S. 126.

⁸³ Zwar hing ein Fluch nicht unbedingt von der personalen Qualität einer Person ab, sondern konnte per se wirksam sein, wenn er von Herzen kam (vgl. LABOUVIE: Verwünschen und Verfluchen, S. 135; zur personen(un)abhängigen Vermittlung magischer Akte LABOUVIE: Verbotene Künste, S. 60ff.); zweifellos förderte eine ‘einschlägige’ Reputation aber doch den Glauben an die Wirksamkeit eines Fluches.

⁸⁴ Vgl. LABOUVIE: Verwünschen und Verfluchen, S. 130: “Aktenkundig ... wurden nicht beliebige Verwünschungsdelikte, sondern nur solche, bei denen für Täter und Opfer ein Konsens über die tatsächlich vorhandene Macht der ausgesprochenen oder geschriebenen Worte bestand und für Betroffene wie Zeugen das schädigende Ziel und die absehbare oder eingetretene schädigende Wirkung unumstößlich erkennbar schien.”

⁸⁵ THOMAS: Religion, S. 611.

und der Akteure getrennt zu behandeln. Zunächst zur Sicht der Theologen: Gotteslästerliches Fluchen wurde nicht aufgrund magischer Usurpation oder des intendierten Schadens verboten, sondern weil es religiöse Normen und insbesondere die Integrität und die Ehre Gottes verletzte. Je nach Ausprägung konnte dies in unterschiedlicher Form geschehen. Der Gottesfluch als direkte Aggression gegen den Schöpfer und seine Heiligen stellte eine offene Herausforderung Gottes dar, eine unerhörte Anmaßung, ja wirklich eine Rebellion gegen die göttliche Ordnung. Im magischen Sinn konnte dieser Fluch gar nicht wirken, weil er seine Macht ja gerade aus der Quelle zu bezog, gegen die er gerichtet war. Gerade dieses Paradoxon unterstrich noch die unerhörte Trotzigkeit des Blasphemikers. Wurde unter Anrufung Gottes (oder des Teufels, was aus hier nicht zu explizierenden Gründen verboten war) ein menschliches Gegenüber verflucht, dann handelte es sich um eine Sprechhandlung, die gegen das zweite Gebot gerichtet war. Hier steckte die Anmaßung nicht in der Aggression gegen Gott, sondern in seiner intendierten Instrumentalisierung für eigene, niedrige und unchristliche Zwecke.⁸⁶ Auch darin verbarg sich nicht nur ein Verstoß gegen das Gebot der Nächstenliebe, sondern eine Beleidigung Gottes.

Das alteuropäische Rechtssystem übernahm weitgehend diese Sichtweise der Theologen. Die beschriebenen Normen legten das Schwergewicht, wie bei anderen Formen der Blasphemie, auf die Form der ungehörigen Reden über bzw. gegen Gott und nicht auf mögliche magische Wirkungen. Urteilsbegründungen gegen Blasphemiker hielten es ebenso. Vielleicht bietet die Gegenprobe noch einen schlagenderen Beleg. Seit dem späten Mittelalter bearbeitete die Justiz unzählige Fälle 'wirksamer' Flüche. In den von der neueren Hexenforschung eingehend erforschten Verfahren wegen Injurien, Schadenszauber und Hexerei spielte die Gotteslästerung so gut wie keine Rolle. Hier wie dort ging es um Flüche, doch offenbar um verschiedene Kategorien, die vom Rechtssystem auf verschiedene Arten verarbeitet wurden.

Diese Trennung wiederum läßt Rückschlüsse auf die Alltagswahrnehmung der Akteure zu, die für die Bedeutungszuschreibung des Sprechaktes 'Fluch' und damit auch für seine Bearbeitung durch die Justiz hauptverantwortlich waren. Daß diese Akteure sich von vielen gotteslästerlichen Flüchen offenbar nicht magisch bedroht fühlten, anderen Aussprüchen (bzw. Sprechern) dagegen bereitwillig die Verantwortung für Schadensfälle an Mensch, Vieh und Natur gaben, bedeutet jedoch nicht, daß a priori eine solche Trennung in der Wahrnehmung der Menschen existierte. Sie wurde vielmehr sozial produziert, z.B. durch den gesellschaftlichen Kontext, in dem ein Fluch ausgesprochen wurde. Wie die eng verwandten blasphemischen Schwüre standen derartige Flüche fast immer - selbst, wenn sie im 'Spaß' oder gewohnheitsmäßig verwendet wurden⁸⁷ - im Zusammenhang mit Aggressionen gegen einen konkreten Kontrahenten, eine Gruppe von Menschen, gegen die Obrigkeit oder die gesamte Gemeinschaft einer Stadt oder eines Landes. Insofern begleiteten sie Injurien und Gewalt, waren Bestandteil eines größeren, oftmals schwer in die Einzelteile zerlegbaren Verhaltenssyndroms in Konfliktfällen. Sie begleiteten nicht nur Gewalt, sondern sie waren selber (ebenso wie Schimpfworte) gewaltsame Akte, die ihren Kontrahenten treffen und verletzen konnten. Lag bei den Schwüren der Akzent auf theatralischer

⁸⁶ Das Verfluchen ohne explizite Anrufung Gottes als die aus theologischer Sicht leichteste Form des verbotenen Fluchs stellte einen Grenzfall dar. Nachsichtige Zeitgenossen sahen darin (wiewohl illegitim) keine Blasphemie, strengeren Interpretationen zufolge verletzte auch die implizite Anrufung Gottes (oder einer anderen höheren Macht) die Gebote der Gottesachtung und Nächstenliebe.

⁸⁷ Vgl. etwa die satirische Beschreibung des morgendlichen Weckens des Leutpriesters, der den Mesner ungehalten mit Flüchen traktiert wie *das dir got das bellisch feir geb* oder *ich wol dich treten das dir die derm nach gangen* ('Des Mesners Klag' aus dem Jahr 1504, zit. nach RUBLACK: Eine bürgerliche Reformation, S. 69).

Selbstüberhöhung im Konflikt, so zielten die Flüche - gleichsam komplementär - auf eine Herabwürdigung des Gegners. Daß derartige Äußerungen nicht 'bloße' Worte waren, daß sie vielmehr ein magisches Potential besaßen, machte die Inszenierung nur umso wirkmächtiger

7.4. *Blasphemie und Ikonoklasmus*

Die zahlreichen Fälle von Bilderfreveln lassen einen kurzen, selbstverständlich höchst selektiven Blick auf das expansive Forschungsfeld 'Bildersturm' geboten erscheinen - schon allein deshalb, weil dort umgekehrt das Thema 'Gotteslästerung' diskutiert wird. Im Frankreich des frühen 16. Jahrhunderts, so hat Olivier Christin gezeigt, wurden Bildfrevel nicht nur als Sakrileg, sondern in anderen Fällen auch als Blasphemie und "lèze majesté divine" geahndet.⁸⁸ Lee Palmer Wandel Analyse der Ikonoklasmen in Zürich beginnt mit einem Blasphemie-Fall: Im Sommer 1520 wurde Uly Anders aus der Grafschaft Toggenburg, der schon früher durch lästerliche Schwüre und durch seine Schmähungen des Klerus aufgefallen war, durch den Magistrat zum Tod verurteilt, weil er eine Kreuzigungsdarstellung auf einer Glasscheibe mit den Worten zerstört hatte: *Die götzen nützent nüdt da vnnnd sy möchtind nüdt gebelffen.*⁸⁹ Und auch in Norbert Schnitzlers Analyse des Ikonoklasmus an der Wende vom Mittelalter zur Moderne wird die Frage aufgeworfen, ob der Bilderstürmer als "Märtyrer oder Blasphemiker" zu behandeln sei. Theologen des 15. Jahrhunderts hätten im Bilderfrevel zunehmend eine gotteslästerliche Straftat gesehen: "Bilderfrevel und Blasphemie sind praktisch zu synonym verwendbaren Begriffen geworden."⁹⁰ Wandel und Schnitzler konstatieren übrigens eine mildere Bestrafung der Bilderstürmer in Zuge der Reformation, wohl ebenso Ergebnis wachsenden Distinktionsbemühens der Obrigkeiten wie Ausdruck der Tatsache, daß sie sich explizit gegen Lästerungen Gottes in eigener Person absetzten.⁹¹

Wie lassen sich 'Ikonoklasmus' und 'Blasphemie' - schon jedes für sich außerordentlich vielgestaltige Phänomene - systematisch voneinander abgrenzen bzw. wie läßt sich eine gemeinsame Schnittmenge bestimmen? Die Unterscheidung zwischen individuellem, oft heimlichem Bilderfrevel und kollektiv-öffentlichem Bildersturm ist als Ausgangspunkt nützlich, aber kaum hinreichend.⁹² Die Motive einzelner Bilderfrevler können mit denen einer Gruppe von Bilderstürmern identisch sein, und vor allem waren die Ikonoklasmen der Reformationszeit regelmäßig von "Verhöhnungsriten" begleitet.⁹³ Vielversprechend erscheint dagegen eine Differenzierung nach den Zielen und Intentionen der Akteure. 'Der' Blasphemiker greift mit seinen Worten und Taten ein entsprechendes Bildnis Jesus, Maria oder einen Heiligen selbst an. Seine Verhöhnungen und Schmähungen richten sich - aus Enttäuschung, Zorn oder welchen Gefühlen auch immer - nicht allein gegen 'Symbole', sondern gegen diese jenseitigen Personen

⁸⁸ CHRISTIN: *L'iconoclaste*, S. 43ff.

⁸⁹ WANDEL: *Voracious Idols*, S. 53.

⁹⁰ SCHNITZLER: *Ikonoklasmus*, S. 79; vgl. ebd. S. 131ff. und 140ff. Die zitierte Aussage kann natürlich nur im Kontext des Bildersturm-Diskurses Gültigkeit beanspruchen. Aus der Perspektive des Blasphemie-Diskurses stellt der Bilderfrevel nur ein kleines Segment lästerlicher Aktivitäten dar.

⁹¹ WANDEL: *Voracious Idols*, S. 99f.; SCHNITZLER: *Ikonoklasmus*, S. 198 mit dem Beispiel einer ausnahmsweise harten Bestrafung eines blasphemischen Bilderfrevlers in Sachsen 1523.

⁹² Vgl. MICHALSKI: *Phänomen Bildersturm*, S. 69.

⁹³ Ebd. S. 94ff.

selbst, die in den Bildern für ihn ‘real präsent’ sind.⁹⁴ Er zielt damit, entsprechend der pastoraltheologischen Blasphemiedefinition, auf die Entehrung Gottes und seiner Heiligen.⁹⁵ Ganz anders ‘der’ Bilderstürmer in der Reformation: Für ihn war Bilderkult gleichbedeutend mit Götzenverehrung, ein fundamentaler Bruch des ersten Gebotes und unvereinbar mit protestantischer Bibel- und Wortzentrierung. Die Entehrung Gottes bestand also in der ‘adoratio’ der Bilder, gerade nicht in ihrer Verhöhnung. Diese Verhöhnung sollte vielmehr den Unwert der jeweiligen Bilder öffentlich demonstrieren und besiegeln, mithin die Ehre Gottes wiederherstellen. Während der Blasphemiker das Dargestellte verspottete, richteten sich die Worte, Gesten und Taten der Bilderstürmer gegen die Darstellung an sich. Nicht diese Äußerungen waren nach ihrer Meinung blasphemisch, sondern die Bilder. Andreas Karlstadt z.B. sah in der Götzenverehrung schlichte Gotteslästerung. Das bekannte Wort von den Bildern als den Büchern der Laien galt ihm als vom Teufel erdacht, der dadurch dem Wort Gottes seine Ehre wie ein Dieb gestohlen und den greulichen und jämmerlichen gotteslästerlichen Kreaturen gegeben habe.⁹⁶ Ganz genauso sah es wohl ein gewisser Fridlin Yberger, der im Juli 1526 aus Basel verwiesen wurde; er hatte in einer Einzelaktion das Kreuzifix aus einer Kapelle genommen, mit den Füßen zertreten und dazu geäußert, *es sig ein gotzlesterung*.⁹⁷

Die vorgeschlagene Unterscheidung kann nur idealtypische Geltung beanspruchen. Die wirklichen Probleme einer Geschichte des Bildersturms beginnen erst mit dem Versuch, einzelne ikonoklastische Handlungen zwischen den beiden Polen zu verorten. Für eine Geschichte der Blasphemie bedeutsam ist dabei zum einen die Diskrepanz zwischen der eigenen Sicht der Akteure und der Fremdzuschreibung. Der bekannteste Zürcher Bilderstürmer Klaus Hottinger, in Luzern 1524 als Gotteslästerer hingerichtet, galt schnell als erster protestantischer Märtyrer der Schweiz.⁹⁸ Zum anderen machten auch die dem Bildersturm feindlich gegenüberstehenden Obrigkeiten Unterschiede, wenn auch nicht solche im Sinn der Akteure. In Paris war 1533 Jean Pointet wegen lutherischer Ketzerei verhaftet und zum Tod verurteilt worden; er sollte zunächst erdrosselt und dann verbrannt werden. Nachdem er sich aber weigerte, zu beichten und vor einer Marienstatue niederzuknien, wurde seine Strafe verschärft. Ihm wurde, die typische Strafe für

⁹⁴ Den aus der Eucharistielehre stammenden Begriff haben DINZELBACHER und - für die Bildersturmdiskussion zentral - SCRIBNER erweitert und auf Reliquien und bildliche Darstellungen übertragen.

⁹⁵ Demzufolge demonstrierten mittelalterliche Blasphemie-Exempla die ‘virtus’ des jeweiligen Bildes. Stephan von Bourbon erzählt von der Schändung einer Kirche, in der die Bewohner von Déols (Indre) bei einem steinernen Marienbild Schutz gesucht hatten, durch brandschatzende Horden. Diese verspotteten die Betenden und stießen Gotteslästerungen aus. Einer der Eindringlinge warf einen Stein auf das Bild und brach dem Jesusknaben den Arm. Aus der Wunde spritzte das Blut hervor. Der *percussor et blasphemus* wurde daraufhin vom Teufel ergriffen, schrecklich gequält und hauchte seinen Geist aus; viele aber wurden durch das Berühren des Blutes geheilt, und der englische König verehrte der Kirche Privilegien und Geschenke (Stephan von Bourbon: *Anecdotes Historiques*, Nr. 130, S. 111; die gleichen Angaben bei Gervasius von Canterbury, vgl. TUBACH: *Index Exemplorum*, Nr. 5103 bzw. Nr. 5152 mit nicht völlig passender Inhaltsangabe). Ebenfalls im 12. Jahrhundert spielt die Geschichte um einen Soldaten, der vor der Kathedrale von Bourges beim Würfeln verlor. Er brach in wüste Gotteslästerungen aus und warf einen Stein auf die Portalstatue von Maria mit dem Christuskind. Dessen Arm wurde unterhalb des Ellbogens abgetrennt und begann sofort heftig zu bluten. Der *Blasphemus* starb zur selben Stunde. Das Bild aber geriet in heftige Erschütterungen und das Jesuskind drohte herunterzufallen. Die Bewegungen waren so heftig, daß der rote Gürtel der Gottesmutter, der vorher vom Kind verdeckt war, sichtbar wurde. Auch der Kragen löste sich und hing lose über die Brust Marias herunter wie ein wirkliches Kleidungsstück, obwohl er doch aus Stein war (Giraldus Cambrensis: *Gemma Ecclesiastica*, Nr. 32, S. 104f.).

⁹⁶ Der linke Flügel, S. 265f. auch 262.

⁹⁷ Aktensammlung Basler Reformation, Bd. 2, Nr. 439, S. 357.- Auch im Zuge der Ermittlung gegen vier Handwerker wegen der Demontage von Bildern in zwei Kirchen heißt es u.a., die Aktion geschehe *zur eer gotts unnd dem nechsten zur besserung* (ebd. Bd. 3, Nr. 86, S. 66).

⁹⁸ Zuletzt WANDEL: *Voracious Idols*, S. 72ff., 197f. u.ö.; SCHNITZLER: *Ikonoklasmus*, S. 131ff.

hartnäckige Gotteslästerer, seine Zunge abgeschnitten, bevor er bei lebendigem Leibe verbrannt wurde.⁹⁹

Schwerer als die Zuschreibungsunterschiede wiegen die Probleme bei der Interpretation der Handlungsmotive der Akteure im Einzelfall. Es ist klar, daß viele Phänomene - etwa die Sonderform der "Jugendstreiche"¹⁰⁰ - sich kaum in die skizzierten Alternativen fügen. Für unseren Fragezusammenhang sind aber vor allem die Gemeinsamkeiten von Belang. Verhöhnungsrituale und Schmähworte, das wurde schon angesprochen, finden sich auch im Kontext solcher Aktionen, die den Kernbestand reformatorischer Bilderstürme ausmachen. Paradigmatisch können hier die bekannten Worte der Basler Ikonoklasten zitiert werden, die nach dem Bericht eines Kartäusers die heiligen Bilder *mit vil lestrigen spottworten* zerschlugen. Junge Knaben hätten ein Kruzifix an ein Seil gebunden, zum Kornmarkt geschleift und dabei 'Ach du armer Judas' gesungen. Danach hätten sie es mit den Worten verbrannt: *Bistu got, so wer dich, bistu aber mensch, so blt.*¹⁰¹ Eine ganze Reihe ähnlicher Aufforderungen zum Wunderwirken sind aus der Reformationsepoche überliefert, und bereits aus dem 15. Jahrhundert besitzen wir vergleichbare Zeugnisse.¹⁰² Nach dem Vorschlag Bob Scribners können derartige Schmähreden als Bestandteil eines "Entweihungsrituals" verstanden werden, dessen Stufen umgekehrt analog zu den 'rites de passage' konstruiert waren. Nach dem Herauslösen aus dem sakralen Kontext wurden die Bilder auf die Probe gestellt, um nach dem Erweis ihrer Machtlosigkeit 'bestraft', d.h. verstümmelt, geschändet oder zerstört zu werden. In der Probephase seien die Bilder durch direkte Anrede aufgefordert worden, sich "als Person zu beweisen", ihre "sakrale Persönlichkeit" wurde getestet.¹⁰³

Scribners Interpretation kann helfen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen blasphemischem Bildfrevel und protestantischem Bildersturm schärfer zu fassen. Gerade weil es zunächst in beiden Fällen um eine Anrede an das Bild als Person geht, folgen die Lästerungen in vielen Punkten der 'Grammatik' weltlicher Schmähreden. Beide, der Blasphemiker und der Ikonoklast, stimmen letztlich auch in der Auffassung über die Machtlosigkeit, die fehlende 'virtus', des Bildes überein. Dabei sind ihre Motive fundamental verschieden. Der Gotteslästerer mag z.B. aus einer enttäuschten Hilfserwartung heraus agieren; seine Aggression richtet sich gegen das einzelne Bildnis, das sich als unwirksam erwiesen hat, bzw. gegen die dadurch repräsentierte Person, nicht gegen Bilder überhaupt oder gar die Grundannahme, diese Bilder könnten eine virtus besitzen. Attackiert er in Zorn und Affekt ein heiliges Bildnis, dann kann man seine Handlung erst recht als eindeutigen Glaubensbeleg interpretieren. Der protestantische Ikonoklast dagegen will gerade die prinzipielle Machtlosigkeit dieses Bildes (bzw. dieses Bildtyps,

⁹⁹ CHRISTIN: L'ikonoclaste, S. 45.

¹⁰⁰ Vgl. MICHALSKI: Phänomen Bildersturm, S. 94.- In Basel wurden 1503 einige Studenten und Priester gefangen und mit Geldstrafen belegt, weil sie ihren Spott mit dem Bild St. Georgs am Marktbrunnen trieben, wobei die Figur zerbrach, einer der Bildfrevler herunterfiel und sich schwer verletzte (ZEHNDER: Volkskundliches, S. 178).

¹⁰¹ Basler Chroniken, Bd. 1, S. 447; vgl. SCRIBNER: Karneval, S. 121; SCRIBNER: Volkskultur, S. 158 zum 'Judasjagen', dem brauchtümlichen Hintergrund des angesprochenen 'Judasliedes'.

¹⁰² Der Chronist Lorenz von Brezová sah in den Taboriten Gotteslästerer, weil sie einen auf dem Esel reitenden Christus aus der Prager Burgkapelle auf die Zinnen gestellt hatten und gotteslästerlich (*blasphemando*) sprachen: 'Wenn du Christus bist, dann segne Meißen', um die Figur sogleich herunterstürzten (SCHNITZLER: Ikonoklasmus, S. 90).- Vgl. auch die Arbeiten von MICHALSKI und MARCHAL.

¹⁰³ SCRIBNER: Volkskultur, S. 154ff., hier 156; weiteres Material zu den 'Effigieritualen' bei MICHALSKI: Phänomen Bildersturm, S. 94ff.

aller Bilder oder sogar der Heiligen überhaupt¹⁰⁴) demonstrieren - so das erwartete Ergebnis der 'Probe'. Die unterschiedlichen Intentionen lassen sich, bei allen strukturellen Ähnlichkeiten, auch in actu nachvollziehen. Die Handlungen eines Blasphemikers fügen sich in das Bild, das wir aus weltlichen Ehrhändeln und gewalttätigen Auseinandersetzungen kennen: grobe skatologische oder sexuelle Schmähungen, Drohungen, Flüche, Schläge, Messerattacken u.ä. Diese Handlungen tragen zwar ebenfalls stark ritualisierte Züge, doch unterscheiden sie sich nach Inhalt und Symbolik klar von den Aufforderungen der Ikonoklasten. Auch nehmen 'gotteslästerliche' Bilderfrevl kaum Elemente obrigkeitlicher Strafjustiz auf, die für den protestantischen Bildersturm (bis zur Beteiligung des Henkers) als charakteristisch gelten. Natürlich, so ist noch einmal zu unterstreichen, handelt es sich hier nur um eine nützliche typisierende Unterscheidung. In der Realität mischten sich beide, wenn z.B. Uly Anders in Zürich neben seiner Anprangerung der 'Götzen' auch wegen simplen lästerlichen Schwüren vorbelastet war, oder wenn Fridlin Yberger in Basel das Kruzifix in einer Einzelaktion ohne erkennbare rituellen Elemente in den Boden stampft.

Akzeptiert man Scribners fundamentale Unterscheidung zwischen dem traditionellen, sakramentalen Wahrnehmungsmodus, in dem hinter den materiellen Bildobjekten die heiligen Personen selbst aufschienen, und der neuzeitlich-protestantischen 'sinnlichen Schau'¹⁰⁵, dann bleibt die Frage nach der Interpretation von Bilderstürmen in vorreformatorischer Zeit offen. Meist wurden sie nicht von 'häretischer' Bildfeindlichkeit gespeist und können so kaum als 'Vorläufer' der reformatorischen Bewegungen angesprochen werden.¹⁰⁶ Marchal hat zu diesem Problemkomplex in seinen Arbeiten über den mittelalterlichen Bildersturm weitere Vorschläge gemacht. Er akzeptiert Scribners These insofern, als er in der Reformationszeit traditionelle ikonoklastische Formen mit einer neuen Semantik gefüllt sieht.¹⁰⁷ Diese traditionellen Formen (sein Paradebeispiel ist die Schmähung von Kultbildern der Gottesmutter durch Schwyzer Landsknechte 1443/4, also ein Sakrileg im kriegerischen Kontext¹⁰⁸) bewegten sich für ihn durchaus im Rahmen der 'sakramentalen' Wahrnehmung. Sie waren geprägt durch ein Vorverständnis, das von der potentiellen 'virtus' eines Bildes ausging. Wichtig erscheint aber hier sein Hinweis auf die Polysemie von Bildsymbolen. So mußte der Angriff auf ein Bild wie derjenige der Schwyzer Landsknechte sich weder gegen das Bild als Kultobjekt an sich noch gegen Maria als Person an sich richten. Ziel waren in diesem Fall die Schutzbefohlenen eines bestimmten Kultbildes, die mit den feindlichen Zürchern verbündet waren; nur dessen 'virtus' bzw. Wirkungslosigkeit wurde mit provozierenden Worten erprobt, nur dieses geschändet. Ein Widerspruch zwischen diesen unfrohen Handlungen und der Anbetung der 'lieben Frau von Einsiedeln' auf dem Rückweg vom Kriegszug ergibt sich deshalb für die Akteure nicht.¹⁰⁹ Was zunächst als ausschließlich gegen jenseitige Adressaten gerichtet daherkommt, stellte zugleich (oder sogar in erster Linie) einen gewalttätigen Übergriff auf einen diesseitigen Feind dar¹¹⁰ - eine

¹⁰⁴ Zu dieser wichtigen Unterscheidung MICHALSKI: Phänomen Bildersturm, S. 97.

¹⁰⁵ Vgl. SCRIBNER: Sakralbild.

¹⁰⁶ Zur Bilderfeindlichkeit der Waldenser und Hussiten z.B. WATTENBACH: Über die Inquisition, S. 63; SCHNITZLER: Ikonoklasmus, S. 564ff. 88ff.

¹⁰⁷ MARCHAL: Bildersturm, S. 281.

¹⁰⁸ MARCHAL: Die "Metz zuo Neisidlen", bes. S. 311f.; zur (undramatischen) Wahrnehmung derartiger Sakrilegien vor allem durch das Kirchenrecht DERS.: Jalons, S. 1150f.

¹⁰⁹ MARCHAL: Jalons, S. 1152ff.; DERS.: Die "Metz zuo Neisidlen", S. 314.

¹¹⁰ Ähnlich verhält es sich mit dem oben dargelegten Fall der geschmähten Jesusfigur aus der Prager Burgkapelle; 'Meißen' stand hier für die Parteigänger des Kaisers und die römische Inquisition (vgl. SCHNITZLER: Ikonoklasmus, S. 91).

Beobachtung, die es auch für das Thema 'Blasphemie' im Hinterkopf zu behalten gilt. Letztlich - und auch diese These Marchals ist potentiell für unser Forschungsfeld adaptierbar - speisen sich Sakrileg und Verehrung aus derselben Bildergläubigkeit mittelalterlicher Zeitgenossen. In diesem Sinn seien die Bilderstürmer, in Erweiterung des bekannten Heimpelschen Diktums, nicht nur die Bilderstifter von gestern, sondern zugleich die Bilderverehrer von heute. Zugespitzt formuliert Marchal: "Bildersturm ist nichts anderes als eine Ausdrucksform lebensweltlicher Frömmigkeitspraxis."¹¹¹

¹¹¹ MARCHAL: Bildersturm, S. 281.

8. Übersicht: Frühe städtische Rechtsbestimmungen gegen Gotteslästerung im Gebiet des Deutschen Reiches

(1)	1221	Wien	<i>Qui dominum deum et sanctos suos vituperaverit...</i>	Zunge abschneiden
(2)	1243	Brünn	<i>... quod vel deum vel sanctos blasphemaverit...</i>	Zunge abschneiden oder Geldstafe
(3)	1252	Luzern	Gegen Gott, seine Mutter oder die Heiligen schmähen	Geldstrafe
(4)	1250/1300	Iglau	Wer den Herrgott, Jesus Christus, Maria, die Heiligen oder <i>sacramenta ecclesie blasphemaverit...</i>	Kirchenbuße oder Geldstrafe
(5)	1296/7	Würzburg	<i>...wort, die an gotes oder an der heiligen ere ge...</i>	an Zunge od. Ohren an Pranger nageln
(6)	1300	Passau	<i>Wer Got oder die heiligen schült...</i>	‘Zunge an Haken legen’
(7)	1303	Colmar	<i>... quicumque Deum vel beatam virginem Mariam blasphemis vel verbis turpibus debonestaret...</i>	Geldbuße und 3 Wochen Stadtverbannung
(8)	1314	Speyer	<i>Wer wider got und sin belegen ... ubelret eder schültet...</i>	1/2 Jahr Haft oder Geldstrafe
(9)	1320/30	Nürnberg	Schwüre bei Gottes Gliedern und Flüche	Geldbuße, evntl. Stadtverweis oder Leibesstrafe
(10)	1305/40	Rothenburg	Ungewöhnliche Schwüre b. Gott, Maria u. Heiligen	Geldbuße oder Halseisen, evntl. arbitr. Strafe
(11)	1341/51	Köln	Ungewöhnliche oder unziemliche Eide	Geldbuße oder Pranger
(12)	1344	Zürich	Schwüre bei Gottes Wunden und Gliedern	Geldbuße oder 8 Tage/ einen Monat Stadtverweis
(13)	1348 (vor)	Regensburg	<i>Wo yemant schildet unsern herrn und sein Heiligen...</i>	Lähmung der Zunge
(14)	1350 (ca.)	Frankfurt	Übelreden von Gott, Maria oder Heiligen; böse Eide	Geldbuße
(15)	1362	St. Gallen	Ungewöhnliche und böse Schwüre	Geldbuße, in schweren Fällen Stadtverweis
(16)	1363	Konstanz	Schwüre bei Gott, den Heiligen etc.	Geldbuße
(17)	1374/5	Schlettstadt	(ungewöhnliche) Schwüre und Gott schelten	Geldbuße, in schweren Fällen arbiträre Strafe
(18)	1397	Basel	Schwüre	Geldbuße
(19)	1380 (ca.)	Ulm	Schwüre	1 Monat Stadtverweis

Aufgeführt wird die jeweils älteste erhaltene Bestimmung. Quellen: (1) Rechtsquellen der Stadt Wien, Nr. 4, Art. 15, S. 36 (2) Stadtrechte von Brünn, S. 350 (3) SEGESSER: Rechtsgeschichte der Stadt Lucern, Bd. 2, S. 657 (4) TOMASCHEK: Deutsches Recht, S. 237f. (5) Würzburger Polizeisätze, Nr. 7, 7j, S. 40 (6) Deutsche Stadtrechte des Mittelalters, S. 350 (7) Annales Colmariensies Maiores, MGH SS XVII, S. 228 (8) Urkunden Speyer, Nr. 282, S. 219 (9) Satzungsbücher Nürnberg Nr. 173a-h S. 161 (10) BEZOLD: Verfassung und Verwaltung, S. 138 (11) STEIN, Akten, I Nr. 13, Art. 5, S. 62 (12) Die Zürcher Stadtbücher Bd. 1, Nr. 340, S. 164 (13) FREYBERG: Sammlung, 5. Bd. S. 77 (14) Die Gesetze der Stadt Frankfurt am Main, A 27, S. 96 (15) MOSER-NEF: Sankt Gallen, Bd. 5, S. 378 (16) Vom Richtebrief zum Roten Buch, Nr. 2, S. 1 bzw. Nr. 35, S. 139f. (17) Schlettstädter Stadtrechte, S. 314 bzw. S. 330 (18) Rechtsquellen Basel, Nr. 56, S. 54 (19) Das rote Buch der Stadt Ulm, Nr. 127, S. 74.

9. Quellen und Literatur

9.1. Ungedruckte Quellen

9.1.1. Archive

Staatsarchiv Basel-Stadt (StaatsA BS)

Ratsbücher:

A 2, 3 (Leistungsbücher I, II).

B 1, 2 (Erkenntnisbücher, I, II).

B 6 (Decreta et Mandata I).

J 1, 2 (Rufbuch I, II).

N 3, 4 (Aechterbücher I, II).

O 8 (Urfehden).

Gerichtsarchiv:

D 17, 18, 23, 25, 38 (Kundschaften).

O 6, 7, 8, 10 (Klagbücher).

AA 1 (Offizialatsakten).

Bibliothek Bf.1 (Mandate bis 1580).

Criminalia [Einzelakten, geordnet nach Delikten und Namen].

Finanz F 9, 12; G 12.

Kirchenakten A 9.

Privatarchiv 513 (Stehelin): JG 6. B 3, 5 Heft 9-14.

Staatsarchiv Detmold

D 71

Historisches Archiv der Stadt Köln (HASTK)

Verfassung und Verwaltung: V 126A, V 126B, V 127, G 204, G 205, G 211, G 212, G 213, G 215, G 218, G 226, G 227, G 240, G 310.

Edikte: Nr.1; Nr.23.

Haupturkundenarchiv (HUA) 1/7903, 1/12863, 2/12141, 12576a (alt).

Chroniken und Darstellungen Nr.27.

Zunftakten Nr.179.

Zivilprozesse Nr.620.

Kriminalakten Nr.1, Nr.10.

Stadtarchiv Konstanz

Ratsbücher B I, 3, 6-8.

Staatsarchiv Münster

13 P 4.

Staatsarchiv Nürnberg (StaatsAN), Bestand Reichsstadt Nürnberg

Rep. 51a: Ratsschlagbücher Nr.1*, 5, 9, 11, 15, 17, 46.

Rep. 52a: Handschriften Nr.31.

Rep. 52b: Amts- und Standbuch (AStB) Nr.197, 199, 205, 207, 221, 226a, 232.

Rep. 54: Stadtrechnungen Nr.179, 180.

Rep. 60a: Ratsverlässe Nr.530, 571, 720, 737, 1087.

Rep. 60b: Ratsbuch Nr.25.

Rep. 63 Ia: Mandate A, B, C, F, J, K.

Oberösterreichisches Landesarchiv Wien, Stadtarchiv Freistadt

Handschrift Nr.1162 (FRITZ BYLOFF: Gotteslästerung. Eine Geschichte aus Alt-Freistadt [Zeitschriftenartikel unbekannter Provenienz]).

Staatsarchiv Zürich

B VI, Bd. 197.

9.1.2. Bibliotheken

Universitätsbibliothek Augsburg

Codex I.3.2.18.

Universitätsbibliothek Basel

Heinrich von Beinheim: Ordo Iudiciarius. NH III.26.

Staatsbibliothek Berlin

Anonymus: Auslegung der zehn Gebote, deutsch. Ms. germ. quart. 1199.

Henricus de Frimaria: De decem praeceptis. Ms. theol.lat.qu. 175.

Marquard von Lindau: Erklärung der Zehn Gebote. Ms. germ. fol.1028.

Robert Holkot: Distinctiones. Ms. theol. lat. fol.183.

Gottschalk Hollen: De septem peccatis mortalibus. MS theol. lat. fol.98.

Stefan Bodecker: De decem preceptis; Adversus Judaeos. Ms. theol. lat. fol.118.

Kalocsa, Főszékesegyházi Könyvtár (Kathedrallbibliothek)

Ulrich von Pottenstein: Auslegung des Magnificat und der Zehn Gebote. Ms. 629.

Bayrische Staatsbibliothek München

[Anonymus]: Lehre von den fünf Worten. cgm 6552.

[Anonymus]: Sermo de ludo taxillorum. clm 8384, fol.2rf.

(Bernardino da Siena): Sermo de blasphematoribus. clm 8384, fol.21v-23r.

Johannes von Freiburg: Libellus quaestionum casualium. clm 28572.

Johannes Geuß: Sermo de ludo alearum et taxillorum. clm 16198, fol.180r-186v.

Nikolaus von Dinkelsbühl: De vitiiis; de decem praeceptis. clm 3257.

Nikolaus von Dinkelsbühl: Beichtanleitung. cgm 638 fol.69ra-76ra.

Thomas Ebendorfer: Exemplarium Decalogi. clm 3770.

Stadtbibliothek Nürnberg

Johannes von Capistran: Tractatus de blasphemia et periurio. Cent. III, 64, fol.150ra-168vb.

9.2. Gedruckte Quellen

9.2.1. Drucke vor 1800

- (Pseudo-) Vincenz von Beauvais: Speculum Morale, Nürnberg 1485 (Universitätsbibl. Basel F.M.I.10).
- Petrus Binsfeld: Enchiridion Theologiae Pastoralis, Trier 1599 (Univers.- und Landesbibliothek Bonn Gm 6).
- Antoninus von Florenz: Summa Theologica, Bd. 2, Verona 1740.
- Johann Geuß: Tractatus de vicij lingue, Nürnberg 1479 (Bayr. Staatsbibl. 4° Inc. c.a. 141 // GWD 10904).
- Johannes Gobi: Scala Coeli, Ulm 1480 (Universitätsbibl. Basel Inc. 354 // GWD 10945).
- Johannes Herolt: Sermones de tempore et sanctis; Promptuarium Exemplorum, Basel 1482 (Universitätsbibl. Basel AM III 12 // Hain 8484).
- Gottschalk Hollen: Sermonum opus exquisitissimum..., Hagenau 1517 (Universitätsbibl. Basel FN IV 32 // VD 16 H 4472).
- Johann Geiler von Kaysersberg: Das Buch Granatapfel, Straßburg 1511 (Württemberg. Landesbibl. Stg. Theol. fol. 669 // VD 16 G 750).
- Johann Geiler von Kaysersberg: Fragmenta passionis domini nostri Jesu Christi, Straßburg 1511 (Württemberg. Landesbibl. Stg. Theol. quart. 2630 // VD 16 G 746).
- Johann Geiler von Kaysersberg: Navicula sive speculum fatuorum, Straßburg 1510 (Universitätsbibl. Basel D.H. IV.13. // VD 16 G 777).
- Johann Geiler von Kaysersberg, Navicula penitentie, Straßburg 1511 (Württemberg. Landesbibl. Stg. Theol. quart. 2630 // VD 16 G 772).
- Johann Geiler von Kaysersberg: Das Buch der Sünden des Mundes, Straßburg 1518 (Württemberg. Landesbibl. Stg. Theol. fol. 672 // G 712/3).
- Johann Geiler von Kaysersberg: Des hochwirdigen doctor Keiserspergs Narrenschiff..., Straßburg 1520 (VD 16 G 780).
- Landes=Verordnungen der Graffschaft Lippe, Bd. 1, Lemgo 1779.
- Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede ... in vier Theilen (2 Bände), Frankfurt/M. 1747.
- Johannes Nider: Expositio Decalogi, Augsburg 1479 (Bayr. Staatsbibl. 2° Inc. s. a. 925).
- Christoph Obenhin: Der Eidteufel (Was Schweren sey und heisse...), in: Theatrum Diabolorum, Das ist: Warhafftige eigentliche und kurtze Beschreibung/ Allerley gewlicher/ schrecklicher und abscheulicher Laster..., erweiterte Auflage Frankfurt/M. (Peter Schmid) 1575, S. 491b-525a (VD 16 F 905).
- Guilelmus Peraldus: Summa de virtutibus et vitiis, Basel 1497 (Bayr. Staatsbibl. 4° Inc. c. a. 1425 // Hain 12390).
- Policey-Ordnung Herrn Hertzog Christians zu Braunschweig und Lüneburg ... den 6. October Anno 1618 publiciret, in: Corporis Constitutionum Ducatus Luneburgici et Comitatus Hoyensis Vol.III, Lüneburg 1741.
- Hartmann Schedel: Liber chronicarum, Nürnberg 1493.
- Ulrich Tengler: Leyenspiegel Von rechtmässigen ordnungen inn Burgerlichenn und Peinlichen Regimenten, Straßburg 1560 (VD 16 T 352).
- Vormanung aus unsers gnedigsten herrn des Chürfürsten zu Sachssen befelh/ durch die prediger zuvorlesen/ widder Gotslesterung unnd Füllerey, Wittemberg 1531 (Nieders. Staatsarchiv Osnabrück, Dep. 58 ADr. B. VI Nr.16 // VD 16 V 802/5).

Johann Heinrich Zedler: Grosses Vollständiges Universal-Lexikon, Bd. 11, Halle/Leipzig 1735.

9.2.2. Drucke nach 1800

Franciscus Accursius: Accursii Glossa in Volumen (Corpus Glossatorum Juris Civilis 11), Augustae Taurinorum 1969 (ND der Ausgabe Venedig 1489).

Die Acht-, Verbots- und Fehdebücher Nürnbergs von 1285-1400, bearb. v. WERNER SCHULTHEISS, Nürnberg 1960.

Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534, hrsg. v. EMIL DÜRR und PAUL ROTH, 6 Bände, Basel 1921-1950.

Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521-1532, hrsg. v. RUDOLF STECK und GUSTAV TOBLER, 2 Bände, Bern 1923.

Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-1533, hrsg. v. EMIL EGLI, Zürich 1879.

Akten zur Esslinger Reformationsgeschichte, bearb. v. HELMUT KRABBE und HANS-CHRISTOPH RUBLACK, Esslingen 1981.

Akten zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln im 14. und 15. Jh., WALTHER STEIN, 2 Bände, Bonn 1893/95.

Dante Alighieri: Die Göttliche Komödie, übers. v. WILHELM G. HERTZ, Darmstadt 1990².

Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol, hrsg. v. JOSEPH EDUARD WACKERNELL, Graz 1897 (ND 1972).

An Alphabet of Tales, hrsg. v. MARY MACLEOD BANKS, 2 Bände, London 1904 und 1905 (ND in einem Band New York 1975).

Martin von Amberg: Der Gewissenspiegel, hrsg. v. STANLEY N. WERBOW, Berlin 1958.

Annales Colmarienses Maiores, in: MGH SS Bd. 17, S. 202-232.

Anonymus: Traktat über die drei Betrüger. *Traité des trois imposteurs*, hrsg. und übers. v. WINFRIED SCHRÖDER, Hamburg 1992.

[Anonymus]: "Die zehen gepot gots", in: BAUMANN: Aberglauben, S. 681-830.

Anselmi Gesta episcoporum Leodiensium, hrsg. von RUDOLPH KOEPKE, in: MGH SS Bd. 7.

The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404, hrsg. von SHLOMO SIMONSOHN, Toronto 1988.

Thomas von Aquin: Summa Theologica. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 15 [II-II, 1-16], Heidelberg 1950.

Thomas von Aquin: Summa Theologica. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Bd. 18 [II-II, 57-79], Heidelberg 1953.

Thomas von Aquin: Summa Theologica II-II, 80-91 (St. Thomas Aquinas: Summa Theologica, Vol.39: Religion and Worship, hrsg. v. KEVIN D. O'ROURKE O.P., Blackfriars 1964).

Aurelius Augustinus: Ad Consentium contra mendacium (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Bd. 41), hrsg. von JOSEPH ZYCHA, Prag 1900.

Aurelius Augustinus: De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Bd. 90), hrsg. v. JOHANNES B. BAUER, Wien 1992.

Aurelius Augustinus: De trinitate libri XV (Corpus Christianorum Series Latina Bd. 50,1), hrsg. v. WILLIAM JOHN MOUNTAIN, Turnholt 1968.

Haimo von Auxerre: Commentariorum in Isaiam Libri tres, in: Migne PL 116, Sp. 713ff.

Ein Bamberger Echtbuch (liber proscriptorum) von 1414 - 1444 (Neunundfünfzigster Bericht über Bestand und Wirken des historischen Vereins zu Bamberg für das Jahr 1898).

Die Bambergische Halsgerichtsordnung, hrsg. von JOSEF KOHLER und WILLY SCHEEL, Halle a.d.S. 1902.

Basler Chroniken

- Bd. 1, hrsg. von WILHELM VISCHER und ALFRED STERN, Leipzig 1872.

- Bd. 2 und 3, hrsg. von WILHELM VISCHER und HEINRICH BOOS, Leipzig 1880 bzw. 1887.
 - Bd. 4-7, hrsg. von AUGUST BERNOULLI, Leipzig 1890-1915.
 - Bd. 8, hrsg. von PAUL BURCKHARDT, Basel 1945.
- Heinrich Bebel: Schwänke, hrsg. und übers. v. ALBERT WESSELSKI, 2. Bände, München und Leipzig 1907.
- WILHELM BECK: Die ältesten Artikelsbriefe für das deutsche Fußvolk. Ihre Vorläufer und Quellen und die Entwicklung bis zum Jahre 1519, München 1908.
- Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, hrsg. v. ROBERT WEBER, 2 Bände, Stuttgart 1975².
- Die Bischofschroniken des Mittelalters (Hermanns v. Lerbeck Catalogus episcoporum Mindensium und seine Abteilungen), hrsg. von KLEMENS LÖFFLER, Münster 1917.
- Jean Bodin: De Deaemonomania magorum. Vom Außgelaßnen wütigen Teuffelheer der Besessenen [...], durch ... Johann Fischart auß frantzösischer Sprach ... in teutsche gebracht, ... gemehret u. erkläret, Straßburg 1581.
- The Book of Vices and Virtutes. A Fourteenth Century English Translation of the Somme le Roi of Lorens d'Orléans, hrsg. v. WINTHROP NELSON FRANCIS, Oxford 1942.
- Stephan von Bourbon: Anecdotes Historiques Légendes et Aplogues Tirés du Recueil inédit d'Etienne de Bourbon, Dominicain du XIII^e Siècle, hrsg. v. ALBERT LECOY DE LA MARCHE, Paris 1877.
- Sebastian Brant: Narrenschiff, hrsg. von FRIEDRICH ZARNCKE, Leipzig 1854 (ND 1964).
- Sebastian Brant: Das Narrenschiff. Nach der Erstaussgabe (Basel 1494) mit den Zusätzen der Ausgaben von 1495 und 1499 sowie den Holzschnitten der deutschen Originalausgaben, hrsg. von MANFRED LEMMER, 3. erweiterte Auflage Tübingen 1986.
- Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, bearb. v. ERNST STAEHELIN, 2 Bände, Leipzig 1927, 1934
- Martin Bucer: Deutsche Schriften, Bd. 4, 6,3 und 17, hrsg. von ROBERT STUPPERICH, Gütersloh 1975, 1987 und 1981.
- “Das buoch der tugenden”. Ein Compendium des 14. Jahrhundert über Moral und Recht nach der “Summa Theologica” II-II des Thomas von Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik, hrsg. von KLAUS BERG und MONIKA KASPER, Tübingen 1984.
- Antonius von Butrio: In Librum Quintum Decretalium Commentarij, Bd. 7, Venedig 1578 (ND Turin 1967).
- Johannes Calvin: Opera quae supersunt omnia, Bd. 1, 2, 8 und 24 (Corpus Reformatorum Vol.29, 30, 37 und 52), Braunschweig 1863/4, 1870 bzw. 1882.
- Giraldus Cambrensis: Opera, Vol.2: Gemma Ecclesiastica, hrsg. v. JOHN SHERREN BREWER, London 1862.
- Giraldus Cambrensis: The Jewel of the Church. A Translation of Gemma Ecclesiastica by JOHN J. HAGEN, Leiden 1979.
- Petrus Cantor: Verbum Abbreviatum, in: Migne PL 205, Sp. 21-369.
- Capitularia Regum Francorum = MGH Cap. Bd. 1, Hannover 1883.
- Carolina = Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. Constitutio Criminalis Carolina, hrsg. v. JOSEF KOHLER und WILLY SCHEEL, Halle a.d.S. 1900.
- Conrad Celtis und sein Buch über Nürnberg, hrsg. v. ALBERT WERMINGHOFF, Freiburg i.Br. 1921.
- Thomas von Chantimpré über das Bürger- und Bauernleben seiner Zeit (übers. von ALEXANDER KAUFMANN), in: Zeitschrift für Deutsche Kulturgeschichte N.F. 3/1893, S. 289-302.
- Ivo von Chartres: Decretum, in: Migne PL 161, Sp. 48-1022.
- Chartularium Universitatis Parisiensis, Bd. 1, hrsg. v. HEINRICH DENIFLE und ÉMILE CHATELAIN, Paris 1889.
- Geoffrey Chaucer: Die Canterbury Tales, übertragen und hrsg. v. MARTIN LEHNERT, Darmstadt 1985.
- Odo von Cheriton: Parabolae ex sermonibus super Evangelii dominicalibus extracte, in: Le Fabulistes Latins, Bd. 4, hrsg. v. LÉOPOLD HERVIEUX, Paris 1899 (ND 1965).
- Das Chronicon Domesticum et Gentile des Heinrich Piel, hrsg. von MARTIN KRIEG, Münster 1981.
- Chronicon Kiliense tragicum-curiosum 1437-1717. Die Chronik des Asmus Bremer, Bürgermeister von Kiel, hrsg. v. MORITZ STERN, Kiel 1916.

Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis zum 16. Jahrhundert.

- Bd. 9, hrsg. durch die Historische Kommission bei der Kgl. Akademie der Wissenschaften (Die Chroniken der oberrheinischen Städte, Straßburg, Bd. 2), Leipzig 1871.
- Bd. 11, hrsg. von KARL HEGEL (Die Chroniken der fränkischen Städte, Nürnberg, Bd. 5), Leipzig 1874.
- Bd. 24, hrsg. durch die Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Die Chroniken der westfälischen und niederrheinischen Städte, Bd. 3), Göttingen 1895.

Die Chroniken der Stadt Konstanz, hrsg. von PHILIPP RUPPERT, Konstanz 1891.

Das älteste Coburger Stadtbuch (1388-1453), bearb. v. KLAUS FRHR. ANDRIAN-WERBURG, Neustadt/Aich 1977.

Los Códigos Españoles, Bd. 1-5, Madrid 1872².

Petrus Comestor: Historia Scholastica, in: Migne PL 198, Sp. 1053-1721.

Concilia Germaniae, hrsg. v. JOHANN FRIEDRICH SCHANNAT und JOSEPH HARTZHEIM: Bd. 4 (1290-1400), Köln 1761 bzw. Bd. 5 (1400-1500), Köln 1763 (ND Aalen 1970).

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hrsg. von JOSEPH ALBERIGO u.a., Bologna 1973³

Il costituito del commune di Siena dell' anno 1262, hrsg. v. LODOVICO ZDEKAUER, Mailand 1897

Il costituito des commune di Siena volgarizzato nel 1309-1310, 2 Bände, Siena 1903.

Corpus Iuris Canonici, hrsg. von EMIL FRIEDBERG, 2 Bände, Leipzig 1879/81 (ND Graz 1959).

Corpus Iuris Civilis, Bd. 3: Novellae, hrsg. v. RUDOLF SCHOELL und WILHELM KROLL, Dublin/Zürich 1968⁹.

Jodocus Damhouder: Praxis Rerum Criminalium, Antwerpen 1601 (ND Aalen 1978).

Martin Delrio: Disquisitionum Magicarum Libri Sex, Köln 1679.

HEINRICH DENIFLE: Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263, in: Historisches Jahrbuch 8/1887, S. 225-244.

Deutsche Hofordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts, hrsg. v. ARTHUR KERN, 2 Bände, Berlin 1905/7

Deutsche Stadtrechte des Mittelalters, hrsg. v. HEINRICH GOTTFRIED PHILIPP GENGLER, Nürnberg 1866.

Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. 2, hrsg. v. WOLFGANG HARMS, Tübingen 1985.

Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Sigmund, Dritte Abteilung 1427-1431, hrsg. von DIETRICH KERLER, Göttingen 1956.

Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I.

- V. Band, Bd. 1, Teil 1 und 2 und Bd. 2, bearb. v. HEINZ ANGERMEIER, Göttingen 1981.
- VI. Band, bearb. v. HEINZ GOLLWITZER, Göttingen 1979.

Le dictionnaire des inquisiteurs, Valence 1494, hrsg. v. LOUIS SALA-MOLINS, Paris 1981.

Dionysius der Kartäuser: Opera Omnia, 42 Bände, 1896-1913.

Nikolaus von Dinkelsbühl: Von den czechen poten ain tractat, in: BAUMANN: Aberglauben, S.495-680.

Dorfordnung zu Riegel vom Jahr 1484, hrsg. von HEINRICH MAURER, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 36/1884, S. 124-139.

Das Drama des Mittelalters, hrsg. v. RICHARD FRONING, Stuttgart 1891/2 (ND Darmstadt 1964).

Johannes Eck: Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525-1543), hrsg. v. PIERRE FRAENKEL, Münster 1979.

Johannes von Erfurt: Die Summa confessorum des Johannes von Erfurt, hrsg. v. NORBERT BRIESKORN, Teil 2 (Liber I) und Teil 2 (Liber II), Frankfurt/M. 1981.

EKO (Richter) = Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts, hrsg. v. AEMILIUS LUDWIG RICHTER, 2 Bände, Weimar 1846.

EKO = Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, hrsg. bzw. begründet von EMIL SEHLING.

- Bd. 1-2 (Sachsen und Thüringen), Bd. 3 (Mark Brandenburg u.a.), Bd. 4 (Hzgt. Preußen u.a.), Bd. 5 (Mecklenburg u.a.), Leipzig 1902-1913.
 - Bd. 6,1 u.2, Bd. 7,1 u.2 (Niedersachsen), z.T. bearb. v. ANNELIESE SPRENGLER-RUPPENTHAL, Tübingen 1955-1980.
 - Bd. 8,1 (Hessen), 1965; Bd. 11 (Franken), Bd. 12 ([Bayern:] Schwaben), Bd. 13 (Altbayern), Bd. 14 (Kurzpfalz), Tübingen 1961-1969.
 - Bd. 15 (Grafschaft Hohenlohe), bearb. v. GUNTHER FRANZ, Tübingen 1977.
- Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext, hrsg. v. JOSEPH KLAPPER, Breslau 1914.
- Der Ewige Rat zu Mühlhausen 17. März - 28. Mai 1525. Zeugnisse seiner Tätigkeit aus den Amtsbüchern III-V, hrsg. von GERHARD GÜNTHER, Mühlhausen i. Th. 1964.
- The Exempla of the Rabbis, hrsg. von MOSES GASTER, New York 1924 (ND 1968).
- Nicolaus Eymerich und Francisco Peña: Le manuel des inquisiteurs. Introduction, traduction et notes de LOUIS SALA-MOLINS, Paris 1973.
- Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert, [hrsg. v. ADELBERT v. KELLER], 4 Bände, Stuttgart 1853-58 (ND Darmstadt 1965/6).
- Bernardino da Feltre: De Peste, in: Sermoni del Beato Bernardino Tonutano da Feltre II, Nr.63, S. 265-274.
- Sinibaldus Fliscus (Innocenz IV): Commentaria Apparatus in V Libros Decretalium, Frankfurt 1570 (ND Frankfurt/M. 1968).
- Hans Folz: Auswahl, bearbeitet von INGEBORG SPIREWALD, Berlin 1960.
- Hans Folz: Die Meisterlieder des Hans Folz aus der Münchner Originalhandschrift und der Weimarer Handschrift Q.566 mit Ergänzungen aus anderen Quellen, hrsg. v. AUGUST L. MAYER, ND Dublin/Zürich 1970.
- M. FHR. VON FREYBERG: Sammlung historischer Schriften und Urkunden, 5.Bd., Stuttgart/Tübingen 1836.
- Matthäus Friedrich: Saufteufel, in: Teufelbücher in Auswahl, Bd. 5, hrsg. v. RIA STAMBAUGH, Berlin 1980, S. 3-114.
- Johann Geiler von Kaysersberg: Die ältesten Schriften Geiler von Kaysersberg, hrsg. von LÉON DACHEUX, Freiburg i. Br. 1882 (ND 1965).
- Johann Geiler von Kaysersberg: Sämtliche Werke, hrsg. v. GERHARD BAUER. I.Teil: Die Deutschen Schriften. 1. Abtl.: Die zu Geilers Lebzeiten erschienenen Schriften, Bd. 1-3, Berlin 1989-1995.
- The German Political Broadshedd 1600-1700, hrsg. v. JOHN ROGER PAAS, Vol. 2, Wiesbaden 1986.
- Johannes Gerson: Contre le péché de Blasphème, in: Œuvres Complètes, hrsg. v. PALÉMON GLORIEUX, Bd. 7, Paris 1966, Nr. 293, S. 3-5.
- Johannes Gerson: Adversus Blasphemiae Crimen, in: Œuvres Complètes, Bd. 9, Paris 1973, S. 168-170.
- Johannes Gerson: Contre les tentations de Blaspheme, in: Œuvres Complètes, hrsg. v. PALÉMON GLORIEUX, Bd. 7, Nr. 336, S. 412-416.
- Johannes Gerson: Tractatus contra foedam tentationem Blasphemia, in: Opera Omnia, hrsg. v. LOUIS ELLIES DU PIN, Antwerpen 1706 (ND Hildesheim 1987), Sp. 243-246.
- Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien von 902 bis 1620, Bd. 1 (906-1576), hrsg. v. GOTTLIEB BONDY und FRANZ DWORSKY, Prag 1906.
- Die Gesetze der Stadt Frankfurt am Main im Mittelalter, hrsg. von ARMIN WOLF, Frankfurt/M. 1969.
- Gesta Romanorum, hrsg. von HERMANN OESTERLEY, Berlin 1872.
- Das Goldene Spiel von Meister Ingold, hrsg. v. EDWARD SCHRÖDER, Straßburg 1882.
- Gregor der Große: Dialogi Libri IV (Fonti per la storia d'italia Bd. 57), hrsg. v. UMBERTO MORICCA, Rom 1924.
- Gregor der Große: Moralia in Iob, 3 Bände, hrsg. v. MARC ADRIAEN (Corp. Christianorum Ser. Lat. 143, A-B), Turnholt 1979-85.
- Bernard Gui: Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis, hrsg. von CELESTINE DOUAIS, Paris 1886.
- Alexander von Hales: Summa Theologica, Bd. 3: Secunda Pars, Secundi Libri, studio et cura Collegii S.

- Bonaventurae, *Ad Claras Aquas* (Quaracchi) 1930.
- Hamburgische Burspraken 1346 bis 1594, mit Nachträgen bis 1699, bearb. v. JÜRGEN BOLLAND, Hamburg 1960.
- Georg Philipp Harsdörffer: *Der große Schauplatz jämmerlicher Mordgeschichte*, Hamburg 1656.
- Konrad von Haslau: *Der Jüngling*, hrsg. WALTER TAUBER, Tübingen 1984.
- Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, hrsg. v. AUGUST LANG, Darmstadt 1967.
- Caesarius von Heisterbach: *Dialogus Miraculorum*, 2 Bände, hrsg. v. JOSEPH STRANGE, Köln 1851 (ND 1966).
- Caesarius von Heisterbach: *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum*, hrsg. v. ALOYS MEISTER, Rom 1901.
- Caesarius von Heisterbach, *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, hrsg. v. ALFONS HILKA, Bonn 1933.
- Heresies of the High Middle Ages. Selected sources translated and annotated* by WALTER L. WAKEFIELD and AUSTIN P. EVANS, New York 1969.
- Heinrich von Herford: *Liber de rebus memorabilioribus sive Chronicon Henrici de Hervordia*, hrsg. v. AUGUST POTTHAST, Göttingen 1859.
- Hieronymus: *Commentariorum in Esaiam Libri I-XI* (Corp. Christ. Ser. Lat. Bd. 73,1), Turnholt 1963.
- Hieronymus (Saint Jérôme): *Commentaire sur S. Matthieu*, Bd. 2, hrsg. von KIMBLE BONNARD, Paris 1979.
- Roger de Hovenden: *Chronica magistri Rogeri de Houedene*, Bd. 2, hrsg. von WILLIAM STUBBS [Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 51/2] London 1869.
- Jan Hus: *Dat bokeken van deme repe. De uthlegglinge ouer den louen*. Aus dem Tschechischen ins Niederdeutsche übertragen von Johann von Lübeck. Mit einer Einleitung von AMADEO MOLNÁR [Faksimile der Inkunabel Lübeck (Johann Snell) ca.1485]. Hildesheim/New York 1971.
- Das hussitische Denken im Licht seiner Quellen*, hrsg. von ROBERT KALIVODA und ALEXANDER KOLESNYK, Berlin 1969.
- (Blasius Multibibus:) *Jus Potandi oder Zechrecht*. Nachdruck der deutschen Bearbeitung des "Jus Potandi" von Richard Brathwaite aus dem Jahre 1616. Mit einem Nachwort von MICHAEL STOLLEIS, Frankfurt/M. 1982.
- The Irish Penitentials*, hrsg. von LUDWIG BIELER, Dublin 1963.
- Julian: *Epitome latina novellarum Iustiniani*, hrsg. v. GUSTAV HAENEL, ND (der Ausgabe von 1873) Osnabrück 1965.
- Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, hrsg. v. HYAM MACCOBY, London u. Washington 1993².
- Judenverordnungen in Hessen-Darmstadt. Das Judenrecht eines Reichsfürstentums bis zum Ende des Alten Reiches*, bearb. von FRIEDRICH BATTENBERG, Wiesbaden 1987.
- Ketzer und Ketzerbekämpfung im Hochmittelalter*, eingeleitet und zusammengestellt von JAMES FEARNs, Göttingen 1968.
- Die Kirchenratsprotokolle der Reformierten Gemeinde Emden 1557-1620*, 2 Bände, bearb. v. HEINZ SCHILLING und KLAUS-DIETER SCHREIBER, Köln etc. 1989 u. 1992.
- Die Kirchenvisitation im Landgebiet der Reichsstadt Nürnberg 1560 und 1561*, hrsg. v. GERHARD HIRSCHMANN, Neustadt a.d. Aisch 1994.
- GUIDO KISCH: *Jewry-Law in Medieval Germany. Laws and Court Decisions concerning Jews*, New York 1949.
- Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien*. Nach einer lateinischen Handschrift des 13. Jahrhunderts hrsg. und übers. von HERMANN CONRAD, THEA VON DER LIECK-BUYKEN und WOLFGANG WAGNER, Köln/Wien 1973; Ergänzungsband 1. Teil: *Der griechische Text*, hrsg. v. THEA VON DER LIECK-BUYKEN, Köln/Wien 1978.
- Diogenes Laertius: *X. Buch Epikur*. Griechisch - deutsch, hrsg. v. KLAUS REICH und HANS GÜNTER ZEKL, Hamburg 1968.
- Stephan von Landskron: *Die Hymelstrasz*. Mit einer Einleitung und vergleichenden Betrachtungen zum

- Sprachgebrauch in den Frühdrucken (Augsburg 1484, 1501 und 1510) (Edition der Ausgabe Augsburg 1484), hrsg. von GERARDUS J. JASPERS, Amsterdam 1979.
- Heinrich von Langenstein: Erchantnuzz der Sund, hrsg. v. RAINER RUDOLF, Berlin 1969.
- Anselm von Laon: Glossa Ordinaria, in: Migne PL 113 und 114.
- Martin von León: Sermo quartus in natale Domini, in: Migne PL Sp. 83- 550.
- Lex Visigothorum, in: MGH LL nat. Germ. Bd. 1, Hannover 1902.
- Liber exemplorum ad usum praedicandum saeculo XIII compositus a quodam fratre minore anglico de provincia Hiberniae, hrsg. v. ANDREW GEORGE LITTLE, Aberdeen 1908 (ND 1966).
- Alain de Lille (Alanus ab Insulis): De fide catholica, in: Migne PL 210, Sp. 305ff.
- Alain de Lille: Liber Poenitentialis, hrsg. v. JEAN LONGÈRE, 2 Bände, Louvain/Lille 1965.
- Marquard von Lindau: Die zehe Gebot, [Faksimile der Ausgabe Straßburg 1516], hrsg. v. JACOBUS W. VON MAREN, Amsterdam 1980.
- Marquard von Lindau: Das Buch der zehn Gebote [Venedig 1483], hrsg. mit Einleitung und Glossar v. JACOBUS W. VAN MAREN, Amsterdam 1984.
- Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, hrsg. v. HEINOLD FAST, Bremen 1962.
- Petrus Lombardus: Collectanea in Epist. S. Pauli. In Epist. ad Ephes., in: Migne PL 192.
- Franciscus Lubecus: Göttinger Annalen von den Anfängen bis zum Jahr 1588, bearb. von REINHARD VOGELANG, Göttingen 1994.
- Martin Luther vgl. WA.
- Das Luzerner Osterspiel, Bd. 2, hrsg. HEINZ WYSS, Bern 1967.
- Albertus Magnus: Opera Omnia, Bd. 33: Summae Theologiae Pars Secunda (quaest. 68-141), hrsg. v. STEPHAN C. A. BORNET, Paris 1895.
- Malleus Maleficarum. Von Heinrich Institoris (alias Kramer) unter Mithilfe Jacob Sprengers aufgrund der dämonologischen Tradition zusammengestellt. Wiedergabe des Erstdrucks von 1487 (Hain 9238) u. Kommentar, 2 Bände, hrsg. v. ANDRÉ SCHNYDER, Göttingen 1991/3.
- J. D. MANSI: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 53 Bände, Paris 1901ff.².
- Die Maximilianischen Halsgerichtsordnungen für Tirol (1499) und Radolfzell (1506) als Zeugnisse mittelalterlicher Strafrechtspflege, Textausgabe mit Einleitung und Erläuterungen von EBERHARD SCHMIDT, Schloß Bleckede an der Elbe 1949.
- Hrabanus Maurus: Expositiones in Leviticum, in: Migne PL 108, Comment. in Matthaem, in: Migne PL 107.
- Hermann Mayer: Favus Distillans. Die 43. Predig. Am eilfften Sonntag nach Pfingsten. Blasphemia in Deum peccatorum gravissimum. Erschrockliche Suend der Gottslaesterung, in: Predigten der Barockzeit, S.355-367.
- Philipp Melanchthon: De Anabaptistis. Bedenken der Theologen zu Wittenberg: ob man die Wiedertäufer mit dem Schwert strafen möge, in: Opera quae supersunt omnia, Bd. 4 (Corpus Reformatorum IV), hrsg. v. KARL GOTTLIEB BRETSCHNEIDER, Halle 1837, Sp. 737-740.¹
- Alpert von Metz: De diversitate temporum, in: MGH SS Bd. 4, S. 700-723.
- Martin Montanus: Schwankbücher (1557-1566), hrsg. v. JOHANNES BOLTE, Tübingen 1899 (ND 1972)
- La Moralité des Blasphémateurs du Nom de Dieu, hrsg. v. WILLIAM H. CANNON, Jr. [French Text with English Introduction and Notes], University of Kansas, Ph.D. 1970.
- Johannes Müllner: Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623, Teil II, hrsg. von GERHARD HIRSCHMANN, Nürnberg 1984.
- Thomas Müntzer: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. GÜNTHER FRANZ, Gütersloh 1978.
- Thomas Murner: Narrenbeschwörung, eingel. u. hrsg. v. MEIER SPANIER, Halle 1894.

¹ Melanchthon: De Anabaptistis

- Andreas Musculus: Der Fluchteufel (Von dem unchristlichen, erschrecklichen und grausamen fluchen und Gottslestern, 1556), in: Teufelsbücher in Auswahl, hrsg. v. RIA STAMBAUGH, 4.Bd., Berlin 1978.
- Die niederdeutschen Bibelfrühdrucke. Kölner Bibeln (um 1478), Lübecker Bibel (1494), Halberstädter Bibel (1522), hrsg. von GERHARD ISING, Bd. 1, Berlin 1961; Bd. 6, Berlin 1976.
- Johannes Nider: Formicarius. Einführung HANS BIEDERMANN (Nachdruck der Inkunabel Köln o.J. nach Stadtbibliothek Trier, Inc. 1305), Graz 1971.
- Nördlinger Stadtrechte des Mittelalters, bearb. v. KARL OTTO MÜLLER, München 1933.
- Nürnberger Polizeiordnungen aus dem XIII bis XV Jahrhundert, hrsg. von JOSEPH BAADER, Stuttgart 1861 (ND Amsterdam 1966).
- Oberrheinische Stadtrechte, 2.Abl. Schwäbische Rechte, 2.Heft: Überlingen, bearb. v. FRITZ GEIER, Heidelberg 1908.
- Österreichische Weisthümer. Bd. 2,1, hrsg. v. IGNAZ v. ZINGERLE und K.THEODOR VON INAMASTERNEGG, Wien 1875; Bd. 6, hrsg. v. FERDINAND BISCHOFF und ANTON SCHÖNBACH, 1881; Bd. 8,2 bzw. Bd. 9, hrsg. v. GUSTAV WINTER, Wien und Leipzig 1896 bzw. 1909.
- Ordinantie kerken ampte der erliken Stadt Hervorde, in: LUDWIG HÖLSCHER: Reformationgeschichte der Stadt Herford. Im Anhang: Die Herforder Kirchenordnung von 1532, Gütersloh 1888, S. 44-108.
- Ordonnances des Roys de France de la troisième race, Bd. 1-20, Paris 1723-1840.
- Andreas Osiander: Schriften und Briefe 1528 bis April 1530; Mai 1530 bis Ende 1532 (Gesamtausgabe, Bd. 3 und 4), hrsg. v. GERHARD MÜLLER und GOTTFRIED SEEBASS, Gütersloh 1979/81.
- Paenitalia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX (Corpus Christianorum Series Latina CLVI), hrsg. unter Mitwirkung von LUDGER KÖRNTGEN und ULRIKE SPENGLER-REFFGEN von RAYMUND KOTTJE, Turnholt 1994.
- ALEXANDER PATSCHOVSKY: Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfte des 14.Jahrhunderts, Berlin/New York 1975.
- Johannes Pauli: Schimpf und Ernst, 2 Bände, hrsg. v. JOHANNES BOLTE, Berlin 1924 (ND 1972).
- Predigten der Barockzeit. Texte und Kommentar, hrsg. v. WERNER WELZIG (Österr. Akad. D. Wiss., Phil.-Hist. Kl. SB 626. Bd.), Wien 1995.
- Procès de condamnation de Jeanne d'Arc, hrsg. v. PIERRE TISSET avec le concours de YVONNE LANHERS, Bd. 1-3, Paris 1960-1971.
- Politische Propaganda Kaiser Friedrichs II. und seiner Gegner, eingel. und zusammengestellt von HANS MARTIN SCHALLER, Germering b. München 1965.
- Regino von Prüm: Libri Duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, hrsg. von F. G. A. WASSERSCHLEBEN, Leipzig 1840.
- Quellen zur böhmischen Inquisition im 14.Jahrhundert, hrsg. von ALEXANDER PATSCHOVSKY, Weimar 1979.
- Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, hrsg. v. GÜNTHER FRANZ, München 1963.
- Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Marburg 1267-1600, bearb. von UTA LÖWENSTEIN, 3 Bände, Wiesbaden 1989.
- Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Darmstadt, bearb. v. FRIEDRICH BATTENBERG, Wiesbaden 1995.
- Quellen zur Geschichte der (Wieder-) Täufer
- Band 1: Herzogtum Württemberg, hrsg. von GUSTAV BOSSERT, Leipzig 1930 (ND 1971).
 - Band 7: Elsass I. Teil, Stadt Straßburg 1522-1532, hrsg. v. MANFRED KREBS /HANS GEORG ROTT, Heidelberg 1959.
 - Band 11: Österreich Erster Teil, hrsg. v. GRETE MECENSEFFY, Gütersloh 1964.
 - Band 16: Elsaß IV. Teil: Stadt Straßburg 1543-1552, bearb. von MARC LIENHARD u.a., Gütersloh 1988.
- Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns, hrsg. v. DIETRICH KURZE, Berlin 1975.
- Quellen zur Nürnberger Reformationgeschichte. Von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur

- Ausübung des Kirchenregimentes durch den Rat (Juni 1524 - Juni 1525), bearb. von GERHARD PFEIFFER, Nürnberg 1968.
- Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte rheinischer Städte, Bd. 1: Trier, Bonn 1915.
- François Rabelais: Gargantua und Pantagruel, hrsg. von HORST und EDITH HEINZE, Frankfurt/M. und Leipzig 1994².
- RB = Beschlüsse des Rates der Stadt Köln 1320-1550, Band 2-5: 1513-1540, bearb. v. MANFRED GROTEN, Düsseldorf 1988-1990.
- Das Rechtsbuch nach Distinktionen, hrsg. von FRIEDRICH ORTLOFF, Jena 1836 (ND Aalen 1967).
- Rechtsdenkmale aus Thüringen, 5. Lieferung, hrsg. v. ANDREAS LUDIWG JACOB MICHELSEN, Jena 1852.
- Die Rechtsquellen des Kantons Bern. Erster Teil: Stadtrechte. Das Stadtrecht von Bern, Bd. 1, hrsg. v. FRIEDRICH E. WELTI, Aarau 1902; Bd. 6 in zwei Hälften (Staat und Kirche), hrsg. v. HERMANN RENNEFAHRT, Aarau 1960/1.
- Die Rechtsquellen des Kantons Freiburg. Erster Teil Stadtrechte. 1. Bd. Das Stadtrecht von Murten, bearb. v. FRIEDRICH E. WELTI, Aarau 1925.
- Die Rechtsquellen des Kantons Schaffhausen. Erster Teil: Stadtrechte. 2. Bd.: Das Stadtrecht von Schaffhausen II. Das Stadtbuch von 1385, bearb. v. KARL SCHILB, Aarau 1967.
- Die Rechtsquellen der Stadt Wien, hrsg. v. PETER CSENDES, Wien 1986.
- Die Rechtsquellen der Städte Krems und Stein, hrsg. v. OTTO BRUNNER, Graz/Köln 1953.
- Rechtsquellen von Basel Stadt und Land, 1. Teil, hrsg. von JOHANNES SCHNELL, Basel 1856.
- Die 'Rechtssumme' Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der 'Summa Confessorum' des Johannes von Freiburg, hrsg. v. GEORG STEER u.a., Bd. 1, Tübingen 1987.
- Recull de exemplis e miracles, gestes e faules e altres legendes ordenades per A-B-C, tretes de un manuscrit en pergami del començament del segle XV, 2 Bände, hrsg. v. MARIAN AGUILO Y FUSTER, Barcelona 1881 und 1904.
- Berthold von Regensburg: Vollständige Ausgabe seiner Predigten, mit Anm. v. FRANZ PFEIFFER und JOSEPH STROBL. Mit einem Vorwort bzw. einer Bibliographie und einem überlieferungsgeschichtlichen Beitrag von KURT RUH, 2 Bände ND Berlin 1965.
- Berthold von Regensburg: Von den fünf Sünden der Sintflut, in: RICHTER: Die deutsche Überlieferung, S. 247ff.
- Regesta Episcoporum Constantiensium. Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz, Bd. 4 (1436-1474), bearb. von KARL RIEDER, Innsbruck 1941.
- Le registres de Clément IV (1265-1268), hrsg. v. ÉDOUARD JORDAN, Paris 1945.
- Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325), hrsg. v. JEAN DUVERNOY, 3 Bände, Toulouse 1965.
- Das Revaler Ratsurteilsbuch (Register van affsproken) 1515-1554, hrsg. von WILHELM EBEL, Göttingen 1952.
- Vom Richtebrief zum Roten Buch. Die ältere Konstanzer Ratsgesetzgebung, bearb. v. OTTO FEGER, Konstanz 1955.
- RM = Beschlüsse des Rates der Stadt Köln 1320-1550. Band 1: Die Ratsmemoriale und ergänzende Überlieferung 1320-1543, bearb. v. MANFRED HUISKES, Düsseldorf 1990.
- TIMOTHEUS W. RÖHRICH: Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses, Bd. 1, Straßburg 1855.
- Das Rote Buch, hrsg. von OTTO FEGER, Konstanz 1949.
- Das rote Buch der Stadt Ulm, hrsg. v. CARL MOLLWO, Stuttgart 1905.
- Erasmus von Rotterdam: Colloquia Familiaria / Vertraute Gespräche (Ausgewählte Schriften, hrsg. von WERNER WELZIG, Bd. 6), Darmstadt 1967.
- Hans Sachs: Spiegel der gottes-lestrer. Levitici xxiiij, in: Hans Sachs, hrsg. von ADELBERT VON KELLER, Bd. 1, Stuttgart 1870 (ND 1964), S. 189-191.
- Ludolph von Sachsen: Vita Jesu Christi, hrsg. von LUDOVICUS-M. RIGOLLOT, 4 Bände, Paris/ Rom 1870

- Sammlungen der Gesetze und Verordnungen, welche in dem Herzogthum Cleve und in der Graffschaft Mark ... ergangen sind, hrsg. v. J. J. SCOTTI, Bd. 1, Düsseldorf 1826.
- Satzungsbücher und Satzungen der Reichsstadt Nürnberg aus dem 14. Jahrhundert, bearbeitet von WERNER SCHULTHEISS, Nürnberg 1965.
- Schlettstadter Stadtrechte (= Elsässische Stadtrechte, Dritte Abteilung: Oberrheinische Stadtrechte I), bearb. v. JOSEPH GÉNY, Heidelberg 1902.
- Eustachius Schildo: Spielteufel, in: Teufelbücher in Auswahl, Bd. 5, hrsg. v. RIA STAMBAUGH, Berlin 1980, S. 115-163.
- Rudolf von Schlettstadt: *Historiae Memorabiles. Zur Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts*, hrsg. v. ERICH KLEINSCHMIDT, Köln/Wien 1974.
- HERMANN JOSEPH SCHMITZ: *Die Bußbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Bd. 1, Mainz 1883 bzw. Bd. 2 (Die Bußbücher und das kanonische Bussverfahren), Düsseldorf 1898 (ND Graz 1958).
- Der grosse Seelentrost. Ein niederdeutsches Erbauungsbuch des vierzehnten Jahrhunderts, hrsg. v. MARGARETE SCHMITT, Köln 1959.
- Heinrich von Segusio (Hostiensis): *Summa una cum summaris et adnotationibus Nicolai Superantii*, Lyon 1537 (ND Aalen 1962).
- Heinrich von Segusio (Hostiensis): *In Quintum Decretalium librum Commentaria*, Bd. 5, Venedig 1581 (ND in 2 Bänden, Bd. 2, Turin 1965).
- [Filippo da Siena], *Novelle ed esempi morali di frate Filippo da Siena*, Bologna 1862 (ND 1967).
- Bernardino von Siena: *Le prediche volgari di San Bernardino da Siena*, hrsg. v. LUCIANO BANCHI, Vol. 2, Siena 1884.
- Bernardino von Siena: *De orrendo peccato blasphemiae et de impietatibus eius*, in: *Opera Omnia*, Bd. 2, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1950, Sermo XLI, S. 5-19.
- Bernhardino von Siena, *Contra alearum ludos*, in: *Opera Omnia*, Bd. 2, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1950, S. 20-34.
- Le sources du droit du Canton de Genève*, Bd. 1 und 2, hrsg. v. IMILE RIVOIRE u. VICTOR VAN BERCHEM, Arau 1927/30.
- Der Spiegel des Sünders. Ein katechetischer Traktat des fünfzehnten Jahrhunderts, hrsg. v. MARINUS A. VAN DEN BROEK, Amsterdam 1976.
- PIRMIN SPIESS: *Die Stadtordnung Philipps des Aufrichtigen für Neustadt aus dem Jahre 1493*, in: *Mitteilungen des historischen Vereins der Pfalz* 66/1968, S. 197-305.
- Richard von St. Victor: *Tractatus de Spiritus Blasphemiae*, in: *Migne PL* 196, Sp. 1185-1192.
- Der Stadthausalt Basels im ausgehenden Mittelalter, hrsg. v. BERNHARD HARMS, 3 Bände, Tübingen 1909-1913.
- Die Stadtrechte von Brünn aus dem 13. und 14. Jahrhundert, hrsg. v. EMIL F. RÖSSLER, Prag 1852.
- Statuta varia civitatis Placentiae*, Parma 1860.
- Statuti die Imola del Secolo XIV, I: Statuti della città (1334)*, hrsg. v. SERAFINO GADDONI, Mailand 1931.
- Statuti di Bologna dell'anno 1288*, hrsg. v. GINA FASOLI e PIETRO SELLA, Vatikanstadt 1937.
- Statuti di Rovereto del 1425 con le aggiunte dal 1434 al 1538*, hrsg. v. FEDERICA PARCIANELLO, Venedig 1991.
- Statuti di Verona del 1327*, hrsg. v. SILVANA A. BIANCHI e ROSALBA GRANUZZO, Venedig 1992.
- Strassburger Zunft- und Polizeiverordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts, hrsg. v. JOHANN BRUCKER, Straßburg 1889.
- Tertullian: *Adversus Marcionem* (in: *Corp. Christ. Ser. Lat. Bd. 1*), Turnholt 1954.
- Tertullian: *De Pudicitia* (in: *Corp. Christ. Ser. Lat. Bd. 2*), Turnholt 1954.
- Texte zur Inquisition, hrsg. von KURT-VICTOR SELGE, Gütersloh 1967.
- Goffredus de Trano: *Summa super titulis Decretalium*, Lyon 1519 (ND Aalen 1968).
- Ulrich von Pottenstein: *Dekalog-Auslegung. Das erste Gebot. Text und Quellen*, hrsg. von GABRIELE BAPTIST-HLAWATSCH, Tübingen 1995.

- Urfehden im Ermstal von Stadt und Amt Urach, von außeramtlichen Orten und vom Forst aus den Jahren 1440 bis 1584, bearb. v. CHRISTINE BÜHRLLEN-GRABINGER, Metzingen 1991.
- Urkundenbuch der Stadt Basel, Bd. 5, bearb. von RUDOLF WACKERNAGEL, Basel 1900.
- Urkundenbuch der Stadt Braunschweig, Bd. 1: Statuten und Rechtebriefe, hrsg. von LUDWIG HÄNSELMANN, Braunschweig 1873 (ND Osnabrück 1975).
- Urkundenbuch der Stadt Freiberg in Sachsen, hrsg. von HUBERT ERMISCH, Bd. 3, Leipzig 1891.
- Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 3, bearb. v. MORITZ VON RAUCH, Stuttgart 1916.
- Urkundenbuch der Stadt Leipzig, hrsg. v. K. FR. VON POSERN-KLETT/JOSEPH FÖRSTEMANN, 3 Bde., Leipzig 1868/94.
- Urkundenbuch der Stadt Straßburg, Bd. 6, bearb. von JOHANNES FRITZ, Straßburg 1899.
- Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg 1453-1738, bearb. v. RAPHAEL STRAUS, München 1960.
- Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer, hrsg. v. ALFRED HILGARD, Straßburg 1885.
- Petrus Venerabilis: Petri Venerabilis Contra Petrobrusianos Hereticos (Corp. Christ. Cont. Med. 10), hrsg. v. JAMES FEARN, Turnholt 1968.
- Petrus Venerabilis: Petri Venerabilis Adversus Iudeorum Inveteratam Durtiē (Corp. Christ. Cont. Med. 58), hrsg. v. YVONNE FRIEDMAN, Turnholt 1985.
- Petrus Venerabilis: The Letters of Peter the Venerable, hrsg. v. GILES CONSTABLE, 2 Bände, Cambridge/Mass. 1967.
- Jacques de Vitry, The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares, hrsg. v. THOMAS F. CRANE, London 1890.
- Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze, Bd. 12, hrsg. v. AUGUST LUDWIG REYSCHER, Tübingen 1841.
- Vorarlberger Urfehdebriefe bis zum Ende des 16. Jh., hrsg. v. ALOIS NIEDERSTÄTTER, Dornbirn 1985.
- WA = Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883ff.
- Paul Wann: Die Passion des Herren (Passauer Passionale). Gepredigt im Passauer Dom im Jahre 1460. Aus einer lateinischen Handschrift (clm 2818) übers., eingel. und herausgegeben von FRANZ XAVER ZACHER, Augsburg 1928.
- FRIEDRICH W. H. WASSERSCHLEBEN: Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851.
- Weisthümer, gesammelt von JACOB GRIMM, 5 Teile, Göttingen 1840-1866.
- Georg Wickram: Sämtliche Werke, hrsg. von HANS-GERT ROLOFF: Bd. 7: Das Rollwagenbüchlein, Berlin 1973; Bd. 12: Apostelspiegel, Knaben Spiegel, Berlin 1968.
- Philips Wielant: Practijcke Criminelle, hrsg. v. AUG. ORTS, Gent 1872.
- Würzburger Polizeisätze. Gebote und Ordnungen des Mittelalters 1125-1495, hrsg. v. HERMANN HOFFMANN, Würzburg 1955.
- Wunder und Taten der Heiligen, hrsg. v. GOSWIN FRENKEN, München 1925.
- Christian Wurstisen: Diarium quirundam memorabilium casuum 1557-1581, hrsg. von R. LUGINBÜHL, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 1/1902, S. 53-145.
- Johann Wycliff: Tractatus de Blasphemia, hrsg. v. MICHAEL HENRY DZIEWICKI, London 1893.
- Zimmersche Chronik, urkundlich berichtet von Graf Froben Christof von Zimmern †1567 und seinem Schreiber Johannes Müller †1600, nach der von Karl Barack besorgten zweiten Ausgabe hrsg. von PAUL HERRMANN, 4 Bände, Meersburg/Leipzig 1932.
- Zuchtordnung der Stadt Konstanz 1531, hrsg. v. FRITZ HAUSS, Lahr in Baden 1931.
- Die Zürcher Stadtbücher des XIV. und XV. Jahrhunderts, Bd. 1 und 2, hrsg. v. H. ZELLER-WERDMÜLLER, Bd. 3 hrsg. v. HANS NABHOLZ, Leipzig 1899-1906.
- Huldreich Zwingli: Sämtliche Werke, hrsg. v. EMIL EGLI u.a., 12 Bände, ND München 1981.

9.3. Sekundärliteratur und Nachschlagewerke

- LORNA JANE ABRAY: *The People's Reformation. Magistrates, Clergy, and Commons in Strasbourg, 1500-1598*, Ithaca/New York 1985.
- ANNA SAPHIR ABULAFIA: *Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade*, in: *Crusade and Settlement*, hrsg. v. PETER W. EDBURY, Cardiff 1985, S.66-72.
- VINCENT ALMANZAN: *L'exemplum chez Vincent Ferrer*, in: *Romanistische Forschungen* 79/1967, S. 288-344.
- RAINER ALZHEIMER: *Katalog protestantischer Teufelserzählungen des 16. Jahrhunderts*, in: *Volkserzählung und Reformation*, S. 417-519.
- THOMAS AMANN: *Städtischer Alltag im Spiegel der Ratsbücher. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte des spätmittelalterlichen Konstanz*, masch. Staatsarbeit Konstanz 1984, (Stadtarchiv Konstanz Sig. Ab 60).
- HARTMANN AMMANN: *Der Innsbrucker Hexenprocess von 1485*, in: *Zs. des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg*, 3. Folge, Heft 34, 1890, S. 1-87.
- GÜNTHER ANDERS: *Ketzereien*, München 1991.
- Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter*, hrsg. von PETER SEGL, Köln 1993.
- Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, hrsg. v. PETER A. DYKEMA und HEIKO A. OBERMAN, Leiden 1993.
- WALTER ASMUS: *Das Urfehdedwesen zu Freiburg i.B. von 1275 bis 1520*, Diss. jur. masch., Freiburg 1923.
- PETER ASSION: *Die mittelalterliche Mirakel-Literatur als Forschungsgegenstand*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 50/1968, S. 172-180.
- PETER ASSION: *Das Exempel als agitatorische Gattung. Zu Form und Funktion der kurzen Beispielgeschichte*, in: *Fabula* 19/1978, S. 225-240.
- JOHN L. AUSTIN: *Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with Words)*, bearb. v. EIKE VON SAVIGNY, Stuttgart 1975².
- D. L. D'AVRAY: *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985.
- MICHAEL BACHTIN: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, hrsg. von RENATE LACHMANN, Frankfurt/M. 1995.
- ROLAND BAINTON: *Michael Servet 1511 - 1553*, Gütersloh 1960.
- GABRIELE BAPTIST-HLAWATSCH: *Das katechetische Werk Ulrichs von Pottenstein. Sprachliche und rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1980.
- FRANZ BASTIAN: *Das Rüntingerbuch 1383-1407 und verwandtes Material zum Regensburger südostdeutschen Handel und Münzwesen*, Bd. 3, Regensburg 1943.
- FRIEDRICH BATTENBERG: *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, Bd. I: *Von den Anfängen bis bis 1650*, Darmstadt 1990.
- KARIN BAUMANN: *Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung spätmittelalterlicher Superstitionenkritik*, Würzburg 1989.
- REINHARD BAUMANN: *Landsknechte. Ihre Geschichte und Kultur vom späten Mittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg*, München 1994.
- RALF BAUMGART und VOLKER EICHENER: *Norbert Elias zur Einführung*, Hamburg 1991.
- COLETTE BEAUNE: *The Birth of an Ideology. Myths and Symbols of Nation in Late-Medieval France*, Berkeley 1991.
- WOLFGANG BECK: *Protestantische Beispielerzählungen und Illustrationsmaterien. Ein Katalog aufgrund der Erbauungsbücher von Johann Jacob Otho. Mit Registern von Claudia Selheim*, Würzburg 1992.
- THOMAS P. BECKER: *Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761*, Bonn 1989.
- WOLFGANG BEHRINGER: *Mit dem Feuer vom Leben zum Tod. Hexengesetzgebung in Bayern*, München

- 1988.
- STEPHAN BEISSEL: Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters (Stimmen aus Maria Laach, Ergänzungsheft 54), Freiburg i.Br. 1892.
- ELISABETH BELMAS: La montée des blasphèmes à l'âge modern du Moyen Age au XVII^e siècle, in: *Injures et Blasphemes*, S. 13-33.
- URSULA BENDER-WITTMANN: Hexenglaube als Lebensphilosophie. Informeller Hexereidiskurs und nachbarschaftliche Hexereikontrolle in Lemgo 1628-1637, in: *Hexenverfolgung und Regionalgeschichte. Die Grafschaft Lippe im Vergleich*, hrsg. v. GISELA WILBERTZ u.a., Bielefeld 1994, S. 107-135.
- ANDREA BENDLAGE/ PETER SCHUSTER: Hüter der Ordnung. Bürger, Rat und Polizei in Nürnberg im 15. und 16. Jahrhundert, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 82/1995, S. 37-55.
- ÉMILE BENVENISTE: La blasphémie et l'euphémie, in: *DERS.: Problèmes de linguistique générale*, Bd. 2, Paris 1974, S. 254-257.
- BARTOLOMÉ BENNASSAR u.a.: *L'Inquisition espagnole, XV^e - XIX^e siècle*, Paris 1979.
- RUDOLF BERLINER: Das Urteil des Pilatus, in: *Die christliche Kunst* 30/1931, S. 128-147.
- RUDOLF BERLINER: Arma Christi, in: *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst* 6/1955, S. 35-152.
- JACQUES BERLIOZ: Les ordalies dans les exempla de la confession (XIII^e-XIV^e siècles), in: *L'aveu. Antiquité et Moyen-âge. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste*, Rome 28-30 mars 1984, Rom 1986, S. 315-340.
- JACQUES BERLIOZ: Les recherches en France sur les exempla médiévaux, 1968-1988, in: *Exempel und Exempelsammlungen*, S. 288-317.
- FRANÇOIS BERRIOT: Athéismes et athéistes au XVI^e siècle en France (thèse présentée devant l'université de Nice 1976), 2 Bände, Lille (thèses cerf) o.J.
- GABRIELLE BERTHOUD: Antoine Marcourt, Réformateur et Pamphlétaire du 'Livres des marchands' aux Placards de 1534, Genf 1973.
- RUDOLF WALTHER VON BEZOLD: Die Verfassung und Verwaltung der Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber (1172-1803), Nürnberg 1915.
- VLADIMIR BICANSKI: Spätmittelalterliches Bußstrafrecht in Babenhausen (1355-1486), Diss. Jur. Köln 1973.
- FRIEDRICH AUGUST BIENER: Geschichte der Novellen Justinians, Berlin 1824 (ND 1970).
- Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. BOB SCRIBNER und MARTIN WARNKE, Wiesbaden 1990.
- Biographie Nationale de Belgique, Bd. 1ff., Brüssel 1866ff.
- A. BIRLINGER: Aufzeichnungen der Nonne Adelheid in Linnich, in: *Germania* 28/1883, S. 25-30.
- KARLHEINZ BLASCHKE: Erscheinungen des Antiklerikalismus in Sachsen vor und während der Reformation, in: *Anticlericalism*, S. 229-236.
- J.W. BLENCH: *Preaching in England in the late Fifteenth and Sixteenth Centuries. A Study of English Sermons 1450 - c.1600*, Oxford 1964.
- PETER BLICKLE: *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985.
- BERNHARD BLUMENKRANZ: *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris 1966.
- BERNHARD BLUMENKRANZ: *Juif et Chrétiens Patristique et Moyen Age*, London 1977 (ND versch. Aufsätze).
- PAUL BOESCH: Schiessen auf den toten Vater. Ein beliebtes Motiv der schweizerischen Glasmaler, in: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 15/1954-5, S. 87-92.
- BONFIGLIO DOSIO, GIORGETTA: Criminalità ed emarginazione a Brescia nel primo Quattrocento, in: *Archivio Storico Italiano* 495/6 (1978), S. 113-164.
- ARNO BORST: *Die Katharer. Mit einem Nachwort von ALEXANDER PATSCHOVSKY*, Freiburg i. Br. 1991.
- JOHN BOSWELL: *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago 1980.
- PIERRE BOURDIEU: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen

- Gesellschaft, Frankfurt/M. 1979.
- CLAUDE BREMOND, JACQUES LE GOFF und JEAN-CLAUDE SCHMITT: *L'exemplum* (=Typologie des Sources du Moyen âge 40), Brepols 1982.
- NORBERT BRIESKORN: *Die Summa confessorum des Johannes von Erfurt, Teil 1: Einleitung*, Frankfurt/M. 1981.
- PETER BROMMER: Ein schwarzes Schaf. Zum Prozeß gegen Karl von Monreal, Vikar der Kirche zu Feldkirchen, aus dem Jahr 1355, in: *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte* 19/1993, S. 241-253.
- WOLFGANG BRÜCKNER: Art. 'Exempelsammlungen', in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 4, Berlin 1984, Sp. 592-626.
- WERNER BUCHHOLZ: Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter. Die Reichsstadt Nürnberg als Beispiel, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 18/1991, S. 129-147.
- INGEBORG BUCHHOLZ-JOHANEK: *Geistliche Richter und geistliches Gericht im spätmittelalterlichen Bistum Eichstätt*, Regensburg 1988.
- ADOLF BUFF: Verbrechen und Verbrecher zu Augsburg in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg* 4/1878, S. 160-231.
- NEITHARD BULST: Zum Problem städtischer und territorialer Kleider-, Aufwands- und Luxusgesetzgebung in Deutschland (13. bis Mitte 16. Jahrhundert), in: *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'état*, hrsg. von ANDRÉ GORUON und ALBERT RIGAUDIERE, Montpellier 1988, S. 29-57.
- NEITHARD BULST: Feste und Feiern unter Auflagen. Mittelalterliche Tauf-, Hochzeits- und Begräbnisordnungen in Deutschland und Frankreich, in: *Feste und Feiern im Mittelalter*, hrsg. von DETLEF ALTENBURG u.a., Sigmaringen 1991, S. 39-51.
- NEITHARD BULST: Kleidung als sozialer Konfliktstoff. Probleme kleidungsgesetzlicher Normierung im sozialen Gefüge, in: *Saeculum* 44/1993, S. 32-46
- NEITHARD BULST: Heiligenverehrung in Pestzeiten. Soziale und religiöse Reaktionen auf die spätmittelalterlichen Pestepidemien, in: *Mundus in imagine*, S. 63-97.
- JACOB BURCKHARDT: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart 1960.
- SUSANNA BURGHARTZ: *Leib, Ehre und Gut. Delinquenz in Zürich Ende des 14. Jahrhunderts*, Zürich 1990.
- SUSANNA BURGHARTZ: *Juden - eine Minderheit vor Gericht (Zürich 1378-1436)*, in: *Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus*, hrsg. von DERS. u.a., Sigmaringen 1992, S. 229-244.
- PETER BURKE: *Städtische Kultur in Italien zwischen Hochrenaissance und Barock. Eine historische Anthropologie*, Berlin 1986.
- PETER BURKE: *Beleidigungen und Gotteslästerung im frühneuzeitlichen Italien*, in: DERS.: *Städtische Kultur*, S. 96-110, 205f.
- JOHANNES BURKHARDT: *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt/M. 1992.
- KARL BUXTORF-FALKEISEN: *Baslerische Stadt- und Landgeschichten*, Heft 1, Basel 1863.
- CAROLINE W. BYNUM: *Der Leib Christi im Spätmittelalter - Eine Erwiderung auf Leo Steinberg*, in: DIES.: *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt/M. 1996, S. 61-108.
- ALAIN CABANTOUS: *Du blasphème au blasphémateur. Jalons pour une histoire (16e-19e siècle)*, in: *Blasphèmes et libertés*, Paris 1993, S. 11-31.
- ROGER CAILLOIS: *Die Spiele und die Menschen: Maske und Rausch*, München 1960.
- CLAUDIA CARDINALI: *Il santo e la norma. Bernardino da Siena e gli statuti perugini del 1425*, in: *Gioco e giustizia*, S. 183-191.
- RUDOLF CARLEBACH: *Badische Rechtsgeschichte*, Bd. 1: *Das ausgehende Mittelalter und die Rezeption des römischen Rechts unter Mitteilung der wichtigeren bisher ungedruckten Landesordnungen*, Heidelberg 1906.
- CARLA CASAGRANDE/ SILVANA VECCHIO: *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale* Paris 1991.
- JEAN CÉARD: *Jeu et Divination a la Renaissance*, in: *Les Jeux à la Renaissance*, S. 405-420.

- GÉRALD CHAIX: Die schwierige Schule der Sitten - christliche Gemeinden, bürgerliche Obrigkeit und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Köln, etwa 1450-1600, in: *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung*, S. 199-217.
- GÉRALD CHAIX: De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XIV^e siècle, Thèse pour le Doctorat d'Etat présentée devant l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 3 Bände, 1994.
- ROBERT CHAZAN: *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley 1989.
- JACQUES CHIFFOLEAU: Les justices du pape. Délinquance et criminalité dans la région d'Avignon au quatorzième siècle, Paris 1984.
- JACQUES CHIFFOLEAU: Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du nefandum du XII^e au XV^e siècle, in: *Annales E.S.C.* 45/1990, S. 289-324.
- OLIVIER CHRISTIN: L'ikonoclaste et le blasphémateur au début du XVI^e siècle, in: *Injures et Blasphèmes*, S. 35-47.
- OLIVIER CHRISTIN: Le statut ambigu du blasphème au XVI^e siècle, in: *Ethnologie française* 22/1992, S. 337-343.
- JEREMY COHEN: *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca und London 1982.
- JEREMY COHEN: The Jews as Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars, in: *Traditio* 29/1983, S. 1-27.
- THOMAS V. COHEN: The Lay Liturgy of Affront in Sixteenth-Century Italy, in: *Journal of Social History* 25/1991-92, S. 857-877.
- NORMAN COHN: *Europe's Inner Demons. An Inquiry Inspired by the Great Witch Hunt*, rev. Aufl. New York 1993.
- JAIME CONTRERAS/ GUSTAV HENNINGSEN: Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700). An analysis of a historical data bank, in: *The Inquisition in Early Modern Europe*, S. 100-129.
- JESSICA COOPE: Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Córdoba, in: *Journal of World History* 4/1993, S. 47-68.
- GAETANO COZZI: Religione, moralità e giustizia a Venezia: vicende della magistratura degli Esecutori contro la bestemmia (secoli XVI-XVII), in: *Ateneo Veneto* 178/1991, S. 7-95.
- EDWIN D. CRAUN: 'Inordinata Locutio': Blasphemy in Pastoral Literature, 1200-1500, in: *Traditio* 39/1983, S. 135-162.
- DENIS CROUZET: *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles des religions (vers 1525 – vers 1610)*, 2 Bände, Seyssel 1990.
- DENIS CROUZET: *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris 1994.
- ELISABETH CROUZET-PAVAN: Violence, société et pouvoir à Venise (XIX^e-XV^e siècles): Forme et évolution de rituels urbains, in: *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Age* 96/1984, S. 903-936.
- Croyants et sceptiques au XVI^e siècle. Le dossier des 'Epicuriens', hrsg. v. MARC LIENHARD, Strasbourg 1981.
- GILBERT DAHAN: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris 1990.
- ROBERT DAVIDSOHN: *Geschichte von Florenz*, 4 Bände, ND Osnabrück 1969.
- NICHOLAS DAVIDSON: Unbelief and Atheism in Italy, 1500 – 1700, in: *Atheism from Reformation to the Enlightenment*, hrsg. v. MICHAEL HUNTER und DAVID WOOTON, Oxford 1992, S. 55-86.
- GEORG DAHM: *Das Strafrecht Italiens im ausgehenden Mittelalter*, Berlin/Leipzig 1931.
- NATALIE ZEMON DAVIS: *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt*, Frankfurt/M. 1987.
- CHRISTOPH DAXELMÜLLER: Art. 'Exemplum', in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 4, Berlin 1984, Sp. 627-649.
- CHRISTOPH DAXELMÜLLER: Auctoritas, subjektive Wahrnehmung und erzählte Wirklichkeit. Das Exemplum als Gattung und Methode, in: *Germanistik - Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des*

- Deutschen Germanistentages 1984, hrsg. v. GEORG STÖLZEL, 2. Teil, Berlin 1985, 72-87.
- CHRISTOPH DAXELMÜLLER: Zum Beispiel: Eine exemplarische Bibliographie, in: *Jahrbuch für Volkskunde* N.F. 13/1990, S. 218-244; 14/1991, 215-240; 16/1993, S. 223-244.
- JEAN-PIERRE DEDIEU: *La Modèle Religieux: Les disciplines du langage et de l'action*, in: BENASSAR: *L'Inquisition espagnole*, S. 241-267.
- JEAN-PIERRE DEDIEU: *The archives of the Holy Office of Toledo as a source for historical anthropology*, in: *The Inquisition of early modern Europe*, S. 158-189.
- JEAN-PIERRE DEDIEU: *The Inquisition and Popular Culture in New Castile*, in: *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, hrsg. von STEPHEN HALICZER, London 1987, S. 129ff.
- ANDREA DEGRANDI: *Problemi di percezione e di rappresentazione del gioco d'azzardo*, in: *Gioco e giustizia*, S. 109-120.
- JEAN DELUMEAU: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jh.*, Reinbeck bei Hamburg 1978.
- BERNWARD DENEKE: *Kaspar Goltwurm. Ein lutherischer Kompilator zwischen Überlieferung und Glaube*, in: *Volkserzählung und Reformation*, S. 124-177.
- Die deutsche Predigt des Mittelalters*, hrsg. v. VOLKER MERTENS und HANS-JOCHEN SCHIEWER, Tübingen 1992.
- DENNIS S. DEVLIN: *Corpus Christi. A study in medieval eucharistic theory, devotion, and practice*, masch. Diss. Chicago 1975.
- HEIDE DIENST: *Lebensbewältigung durch Magie. Alltägliche Zauberei in Innsbruck gegen Ende des 15. Jahrhunderts*, in: *Alltag im 16. Jahrhundert*, hrsg. v. ALFRED KOHLER und HEINRICH LUTZ, Wien 1987, S. 80-116.
- PETER DINZELBACHER: *Die "Realpräsenz" der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen*, in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. DEMS. und DIETER R. BAUER, Ostfildern 1990, S. 115-174.
- BARBARA B. DIEFENDORF: *Beneath the cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, Oxford 1991.
- ULF DIRLMEIER: *Obrigkeit und Untertan in den oberdeutschen Städten des Spätmittelalters. Zum Problem der Interpretation städtischer Verordnungen und Erlasse*, in: *Histoire comparée d'administration (IV^e – XVIII^e siècles)*, hrsg. v. WERNER PARAVICINI und KARL FERDINAND WERNER, München 1980, S. 437-449.
- C. SCOTT DIXON: *The Reformation and rural society. The parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603*, Cambridge 1996.
- DMA = *Dictionary of the Middle Ages*, 13 Bände, New York 1982-1989.
- WOLFGANG DOBRAS: *Reformierte Sittenzucht in Konstanz 1531-1534*, in: *Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung* 106/1988, S. 59-105.
- WOLFGANG DOBRAS: *Ratsregiment, Sittenpolizei und Kirchenzucht in der Reichsstadt Konstanz 1531-1548. Ein Beitrag zur Geschichte der oberdeutsch-schweizerischen Reformation*, Gütersloh 1993.
- ANTONINE DONDAINE: *Guillaume Peyraut, vie et oeuvre*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 18/1948, S. 162-236.
- UMBERTO DORINI: *Il diritto penale e la delinquenza in Firenze nel. sec. XIV.*, Lucca 1916.
- E. JANE DEMPSEY DOUGLASS: *Justification in Late Medieval Preaching. A Study of John Geiler of Keisersberg*, Leiden 1989².
- MARY DOUGLAS: *Reinheit und Gefährdung. Ein Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt/M. 1988.
- RICHARD VAN DÜLMEN: *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, München 1995⁴.
- RICHARD VAN DÜLMEN: *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit, Bd. 2: Dorf und Stadt 16.-18. Jh.*, München 1992.
- RICHARD VAN DÜLMEN: *Imaginationen des Teuflischen. Nächtliche Zusammenkünfte, Hexentänze*,

- Teufelssabbate, in: DERS. (Hg.): Hexenwelten: Magie und Imaginationen vom 16.-20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1987, S. 94-130.
- RICHARD VAN DÜLMEN: Wider die Ehre Gottes. Unglaube und Gotteslästerung in der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie 2/1994, S. 20-38.
- HANS-PETER DUERR: Intimität, Frankfurt/M. 1990.
- UMBERTO ECO: Einführung in die Semiotik, München 1972.
- EdM = Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 1ff., Berlin u. New York 1977ff.
- FRIEDRICH EISELE: Die Herren von Jungingen, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Hohenzollern 62/1931, S. 1-52 (=I) u. 63/1932, S. 1-29 (=II).
- LISELOTTE CONSTANZE EISENBART: Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700, Göttingen 1962.
- KASPAR ELM: Johann Kapistrans Predigtreise diesseits der Alpen (1451-1556), in: HARTMUT BOOCKMANN u.a. (Hg.): Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 179), Göttingen 1989, S. 500-519.
- JOHN VAN ENGEN: The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem, in: American Historical Review 91/1986, S. 519-552.
- WILFRIED ENDERLE: Konfessionsbildung und Ratsregiment in der katholischen Reichsstadt Überlingen (1500-1618) im Kontext der Reformationsgeschichte der oberschwäbischen Reichsstädte, Stuttgart 1990. Encyclopaedia Judaica, Bd. 4, Jerusalem 1971.
- JEAN ESTÈBE/ BERNARD VOGLER: La genèse d'une société protestante: Étude comparée de quelques registres consistoriaux Languedociens et Palatins vers 1600, in: Annales E.S.C. 31/1976, S. 362-388.
- Exempel und Exempelsammlungen, hrsg. v. WALTER HAUG und BURGHART WACHINGER, Tübingen 1991.
- Les Exempla médiévaux. Introduction à recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach, hrsg. v. JACQUES BERLIOZ und MARIE ANNE POLO DE BEAULIEU, Carcassonne 1992.
- NORMAN FAIRCLOUGH: Discourse and social change, Cambridge 1992.
- HEINOLD FAST: Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie im 16. Jahrhundert, Neustadt a. d. Aisch 1959.
- HEINOLD FAST: Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz, in: Umstrittenes Täuferium 1525-1975, hrsg. v. HANS-JÜRGEN GOERTZ, Göttingen 1975, S. 79-110.
- HEINRICH FICHTENAU: Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich, München 1984.
- HEINRICH FICHTENAU: Die Ketzer von Orléans (1022), in: Ex ipsis rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik. Festschrift Harald Zimmermann, hrsg. v. KLAUS HERBERS u.a., Sigmaringen 1991, S. 417-427.
- ANDREW FINCH: Women and violence in the later Middle Ages: the evidence of the officiality of Cerisy, in: Continuity and Change 7/1992, S. 23-45.
- HEINRICH FINK-EITEL: Foucault zur Einführung, Hamburg 1989.
- EDDA FISCHER: Die 'Disquisitionum Magicarum Libri Sex' von Martin Delrio als gegenreformatorische Exempelquelle, Diss. Frankfurt/M. 1975.
- Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft, hrsg. von PETER BLICKLE, Berlin 1993.
- MAUREEN FLYNN: Blasphemy and the Play of Anger in Sixteenth-Century Spain, in: Past and Present 149/1995, S. 29-56.
- DIETRICH FORRER: Der Einfluss von Naturrecht und Aufklärung auf die Bestrafung der Gotteslästerung, Diss. Jur. Zürich 1973.

- GERHARD FOUQUET: "Item der stette bu." Finanzen, Organisation und Arbeit in kommunalen Baubetrieben des Spätmittelalters. Eine vergleichende Studie vornehmlich zwischen den Städten Basel und Marburg während des 15. und 16. Jahrhunderts, Habilitationsschrift Siegen 1995 (StaatsA BS Bq.461).
- Die französischen Könige des Mittelalters, hrsg. v. JOACHIM EHLERS u.a., München 1996.
- PAUL FRAUENSTÄDT: Breslaus Strafrechtspflege im 14. bis 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, 10/1890, S. 229-250.
- WERNER FREITAG: Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien, in: Westfälische Forschungen 42/1992, S. 75-191.
- UTE FREVERT: Ehrenmänner: das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft, München 1991.
- WINFRIED FREY: "keyn volck vff erden nymer dreyt Also grossen haß im muot, alß der iud zuom christen duot." Zu einem antijüdischen Text aus dem frühen 16. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 7/1992/3, S. 159-179.
- WINFRIED FREY: Das Bild des Judentums in der deutschen Literatur, in: Judentum im deutschen Sprachraum, hrsg. v. KARL E. GRÖZINGER, Frankfurt/M. 1991, S. 36-59.
- WINFRIED FREY: Gottesmörder und Menschenfeinde. Zum Judenbild in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, S. 35-51.
- ROBERT VON FRIEDEBURG: Anglikanische Kirchengleichung und nachbarschaftliche Sittenreform: Reformierte Sittenzucht zwischen Staat, Kirche und Gemeinde in England 1559-1642, in: Kirchengleichung und Sozialdisziplinierung, S. 153-182.
- JEROME FRIEDMAN: Michael Servetus: a case study in total heresy, Genf 1978.
- JEROME FRIEDMAN: Blasphemy, Immorality, and Anarchy. The Ranters and the English Revolution, Athens, Ohio 1987.
- BEATRICE GALBRETH: Nider and the Exemplum - A Study of the Formicarius, in: Fabula 6/1974, S. 55-72.
- CLAUDE GAUVARD: "De Grace especial". Crime, état et société en France à la fin du Moyen Age, 2 Bände, Paris 1991.
- PATRICK GEARY: L'humiliation des saints, in: Annales E.S.C. 34/1979, S. 27-42.
- CLIFFORD GEERTZ: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1983.
- JOHANNES GEFFCKEN: Der Bildercatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts und die catechetischen Hauptstücke dieser Zeit bis auf Luther, Bd. 1: Die zehn Gebote, Leipzig 1855.
- BRONISLAW GEREMEK: L'exemplum et la circulation de la culture au Moyen âge, in: Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Age - Temps Modernes 92/1980, S. 153-179
- Germania Judaica, Bd. III: 1350-1519. 1. Teilband, hrsg. von Arye Maimon, Tübingen 1987. 2. Teilband, hrsg. von ARYE MAIMON, MORDECHAI BREUER und YACOV GUGGENHEIM, Tübingen 1995.
- HANS-JÖRG GILOMEN: Volkskultur und Exempla-Forschung, in: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, hrsg. von JOACHIM HEINZLE, Frankfurt/M. 1994, S. 165-208.
- CARLO GINZBURG: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, Frankfurt/M. 1983.
- CARLO GINZBURG: The Dovecote has opened its eyes: Popular conspiracy in Seventeenth-Century Italy, in: The Inquisition in Early Modern Europe, S. 190-198.
- CARLO GINZBURG: Der Inquisitor als Ethnologe, in: Das Schwein des Häuptlings. Gioco e giustizia nell'Italia di Comune, hrsg. v. GHERARDO ORTALLI, Treviso 1993.
- HANS-JÜRGEN GOERTZ: Die Täufer. Geschichte und Deutung, München 1980.
- HANS-JÜRGEN GOERTZ: Art. Kirchengleichung 3 (Reformationszeit), in: Theologische Realenzyklopädie 19/1990, S. 176-183.
- HANS-JÜRGEN GOERTZ: Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit, München 1993.
- HANS-JÜRGEN GOERTZ: Antiklerikalismus und Reformation, Göttingen 1996.
- ERVING GOFFMAN: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München 1969.
- NICOLE GONTHIER: Délinquance, Justice et Société dans le Lyonnais Médiéval de la Fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle, Paris 1993.

- MICHAEL GOODICH: Miracles and Disbelief in the Late Middle Ages, in: *Mediaevistik* 1/1988, S. 23-38.
- KLAUS GRAF: Exemplarische Geschichten. Thomas Lirers "Schwäbische Chronik" und die "Gmünder Kaiserchronik", München 1987.
- FRANTIŠEK GRAUS: Pest - Geißler - Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, Göttingen 1987².
- RICHARD E. GREENLEAF: The Mexican Inquisition of the sixteenth century, Washington 1969.
- VALENTIN GROEBNER: Seelenrettungsökonomie in Nürnberg um 1500, in: *Journal Geschichte* Heft 4, 1990, S. 28-34.
- VALENTIN GROEBNER: Der verletzte Körper und die Stadt. Gewalttätigkeit und Gewalt in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts, in: *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*, hrsg. v. THOMAS LINDENBERGER und ALF LÜDKE, Frankfurt/M. 1995, S. 162-189.
- HERMINE GROSSINGER: Die Disputation des Nachmanides mit Fra Pablo Christiani, Barcelona 1263. I. Hebräisches Protokoll, in: *Kairos* 19/1977, S. 257-285; II. Lateinisches Protokoll und seine Übereinstimmungen und Unterschiede mit dem hebräischen, in: *Kairos* 20/1978, S. 1-15; III. Historische Voraussetzungen, die Disputation und ihre Folgen, in: ebd. S. 161-181.
- MANFRED GROTEN, In glückseligem Regiment. Beobachtungen zum Verhältnis Obrigkeit – Bürger am Beispiel Kölns im 15. Jahrhundert, in: *Historisches Jahrbuch* 116/1996, 303-320.
- HERBERT GRUNDMANN: Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung, in: DERS.: *Ausgewählte Aufsätze*, Bd. 1, Stuttgart 1976, S. 313-327.
- GWD = Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Bd. 1ff, Stuttgart 1968ff.
- AARON J. GURJEWITSCH: Mittelalterliche Volkskultur. Probleme zur Forschung, Dresden 1986.
- SUSANNE HABLÜZEL: Hans Rudolf Grimm (1665-1749), in: SCHENDA (Hg.): *Sagenerzähler*, S. 161-179.
- KARL HÄRTER: Entwicklung und Funktion der Policeygesetzgebung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im 16. Jahrhundert, in: *Ius Commune* 20/1993, S. 61-141.
- KARL HÄRTER: Policeygesetzgebung auf dem Wormser Reichstag von 1495, in: 1495 - Kaiser, Reich, Reformen, S. 81-93.
- HANS-RUDOLF HAGEMANN: *Basler Rechtsleben im Mittelalter*, Bd. 1, Basel 1981.
- OTHMAR HAGENEDER: Studien zur Dekretale "Vergentis" (X.V,7,10). Ein Beitrag zur Häretikergesetzgebung Innocenz' III., in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abtl.* 49/1963, S. 138-173.
- LUDWIG HAIN: *Repertorium Bibliographicum*, 5 Bände, ND Mailand 1966.
- BERNDT HAMM: *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996.
- THEODOR HAMPE: *Die Nürnberger Malefizbücher als Quellen der reichsstädtischen Sittengeschichte vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*, Bamberg 1927.
- Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, 1.Bd.: Mittelalter (1100-1500). Die gelehrten Rechte und die Gesetzgebung, hrsg. von HELMUT COING, München 1973.
- HDA = *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, hrsg. von HANNS BAECHTOLD-STAEUBLI, 10 Bände, Berlin 1927-1942.
- JOSEPH HANSEN: Jahresrechnung des Kölnischen Offizialgerichts in Soest vom 1. März 1438 - 1. März 1439, in: *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst* 7/1888, S. 35-54.
- DIETER HARMENING: Aus "tieferen Schichten des Volksbewußtseins". Quellenkritische Anmerkungen zu Aaron J. Gurjewitsch: 'Mittelalterliche Volkskultur', in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1994, S. 137-150.
- DIETER HARMENING: "aufsecz" und "zuosatz". Der Fall der Hexen, in: *Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit: Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit*, hrsg. v. WINFRIED EBERHARD und FERDINAND SEIBT, Stuttgart 1987, S. 510-525.
- THEODOR HARSTER: *Das Strafrecht der freien Reichsstadt Speier*, Breslau 1900.
- FRANK HATJE: *Leben und Sterben im Zeitalter der Pest. Basel im 15. bis 17. Jahrhundert*, Basel 1992.
- ALBERT HAUCK: *Kirchengeschichte Deutschlands*, IV. Teil, Leipzig 1903.
- HANS HAUSTEIN: *Die Frühgeschichte der Syphillis 1495-1498. Historisch-kritische Untersuchung auf*

- Grund von Archivalien und Staatsdokumenten, in: *Archiv für Dermatologie und Syphilis* 161/1930, S. 255-388.
- CARL JOSEPH VON HEFELE: *Conciliengeschichte*, Bd. 6, Freiburg 1890²; Bd. 7, Freiburg 1874; Bd. 8, fortgesetzt von J. CARDINAL HERGENRÖTHER, Freiburg 1887.
- WINFRIED HELM: *Obrigkeit und Volk. Herrschaft im frühneuzeitlichen Alltag Niederbayerns*, untersucht anhand archivalischer Quellen, Passau 1993.
- JOHANNES HELMRATH: *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme*, Köln/ Wien 1987.
- SCOTT HENDRIX: *Considering the Clergy's Side: A Multilateral View of Anticlericalism*, in: *Anticlericalism*, S. 449-459.
- CAMILLO HENNER: *Beiträge zur Organisation und Kompetenz der päpstlichen Ketzergerichte*, Leipzig 1890.
- GUSTAV HENNINGSEN: *The Eloquence of Figures: Statistics of the Spanish and Portuguese Inquisitions and Prospects for Social History*, in: *The Spanish inquisition and the inquisitorial mind*, hrsg. v. ANGEL ALCALÁ, New York 1987, S. 217-235.
- BERND-ULRICH HERGEMÖLLER: *Die "unsprechliche stumme Sünde" in Kölner Akten des ausgehenden Mittelalters*, in: *Geschichte in Köln* 22/1987, S. 5-51.
- BERND-ULRICH HERGEMÖLLER: *Sodomiter. Erscheinungsformen und Kausalfaktoren des spätmittelalterlichen Kampfes gegen Homosexuelle*, in: *DERS.: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft*, zweite, neubearbeitete Auflage, Warendorf 1994, S. 361-403.
- PETER HERSCHE: *Unglaube im 16. Jahrhundert. Ein leicht ketzerischer Beitrag zum Lutherjubiläum in Form einer Literaturbesprechung*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 34/1984, S. 233-250.
- MICHAEL HERZFELD: *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton 1985.
- KLAUS-PETER HERZOG: *Das Strafsystem der Stadt Rothenburg ob der Tauber im Spätmittelalter*, Jur. Diss. Würzburg 1971.
- GÜNTHER HESS: *Deutsch-lateinische Narrenzunft. Studien zum Verhältnis von Volkssprache und Latinität in der satirischen Literatur des 16. Jahrhunderts*, München 1971.
- H.KLUGKIST HESSE: *Adolf Clarenbach*, Neuwied 1929.
- FRANÇOISE HILDESHEIMER: *La répression du blasphème au XVIII^e siècle*, in: *Injure et blasphème*, S. 63-81.
- PAUL HINSCHIUS: *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, Bd. 5, Berlin 1893 (ND Graz 1959).
- GUNTHER HIRSCHFELDER: *Bemerkungen zum Stand und Aufgaben volkskundlich-historischer Alkoholforschung der Neuzeit*, in: *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 39/1994, S. 87-127.
- RUDOLF HIRZEL: *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig 1902 (ND 1966).
- RUDOLF HIS: *Das Strafrecht des deutschen Mittelalters*, 2 Bände, Weimar 1920/35 (ND Aalen 1964).
- JOHANNES HOFER: *Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche*, neue, bearbeitete Ausgabe, 2 Bände, Rom/Heidelberg 1964/5.
- HARTMUT HOFFMANN/RUDOLF POKORNY: *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen - Frühe Verbreitung - Vorlagen*, München 1991.
- ANDRÉ HOLENSTEIN: *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)*. Stuttgart 1991.
- ANDRÉ HOLENSTEIN: *Seelenheil und Untertanenpflicht. Zur gesellschaftlichen Funktion und theoretischen Begründung des Eides in der ständischen Gesellschaft*, in: *Der Fluch und der Eid*, S. 11-63.
- PIA HOLENSTEIN/NORBERT SCHINDLER: *Geschwätzigkeitsgeschichte(n). Ein kulturhistorisches Plädoyer für die Rehabilitierung der unkontrollierten Rede*, in: *Dynamik der Tradition*, hrsg. v. RICHARD VAN DÜLMEN, Frankfurt/M. 1992, S. 41-108, 271-281.
- ANDREAS HOLZEM: *Katholische Konfession und Kirchenzucht. Handlungsformen und Deliktfelder archidiakonaler Gerichtsbarkeit im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Westfälische Forschungen* 45/1995, S. 295-332.

- MACK P. HOLT: *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge 1995.
- MAX HOSSFELD: Johannes Heynlin aus Stein. Ein Kapitel aus der Frühzeit des deutschen Humanismus, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 6/1906-7, S. 309-356 (I); ebenda 7/1908, S. 79-219 u. 235-431 (II).
- HRG = *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 1ff, Berlin 1971ff.
- RONNIE PO-CHIA HSIA: *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven u. London 1988.
- GEOFFREY HUGHES: *Swearing. A social history of foul language, oaths and profanity in English*, Oxford 1991.
- JOHANN HUIZINGA: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Reinbeck bei Hamburg 1956.
- JOHANN HUIZINGA: *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden*, Stuttgart 1975¹¹.
- Von Huren und Rabenmüttern. Weibliche Kriminalität in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. OTTO ULBRICHT, Köln 1995.
- Injures et Blasphemes*, présenté par JEAN DELUMEAU, Paris 1989.
- The Inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods*, hrsg. von GUSTAV HENNINGSEN und JOHN TEDESCHI, Dekalb/ Illinois 1986.
- CARL JÄGER: *Ulms Verfassungen, bürgerliches und commerciales Leben im Mittelalter*, Stuttgart/ Heilbronn 1831.
- WILHELM JANSSEN: *Städtische Statuten und landesherrliche Gesetze im Erzstift Köln und im Herzogtum Kleve (1350-1550)*, in: *Statuten, Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland*, hrsg. v. G. CHITTOLINI und DIETMAR WILLOWEIT, Berlin 1992, S. 271-294.
- HANSPETER JECKER: *Die Basler Täufer. Studien zur Vor- und Frühgeschichte*, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 80/1980, S. 5-131.
- RAINER JEHL: *Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktionen. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung*, in: *Franziskanische Studien* 64/1982, S. 261-359.
- STUART JENKS: *Die Prophezeiung von Ps.-Hildegard von Bingen: Eine vernachlässigte Quelle über die Geisslerzüge von 1348/49 im Lichte des Kampfes der Würzburger Kirche gegen die Flagellanten*, in: *Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst* 29/1977, S. 9-38.
- GÜNTER JEROUSCHEK: *Die Herausbildung des peinlichen Inquisitionsprozesses im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, in: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 104/1992, S. 328-360.
- Les Jeux à la Renaissance*, hrsg. v. PHILIPPE ARIÈS und JEAN-CLAUDE MARGOLIN, Paris 1982.
- Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, hrsg. v. ALFRED EBENBAUER und KLAUS ZATLOUKAL, Wien 1991.
- HENRY KAMEN: *European Society 1500-1700*, London 1984.
- ERNST KANTOROWICZ: *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1928; *Ergänzungsband* Berlin 1931.
- CLAUS KAPPL: *Die Not der kleinen Leute. Der Alltag der Armen im 18. Jh. im Spiegel der Bamberger Malefizakten*, Bamberg 1984.
- Kataloge der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main*, Bd. III 2, bearb. von GERHARDT POWITZ und HERBERT BUCK, Frankfurt/M. 1974.
- ELISABETH KELLER: *Die Darstellung der Frau in Fastnachtspiel und Spruchdichtung von Hans Rosenplüt und Hans Folz*, Frankfurt/M. 1991.
- FRANZ KERFF: *Libri paenitentiales und kirchliche Strafgerichtsbarkeit bis zum Decretum Gratiani. Ein Diskussionsvorschlag*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 75/1989, S. 23-57.
- RICHARD KIECKHEFER: *Repression of Heresy in Medieval Germany*, Philadelphia 1979.
- ROLF KIESSLING: *Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt*, Augsburg 1971.
- ROBERT M. KINGDON: *The Control of Moral's in Calvin's Geneva*, in: *The Social History of the Reformation*, hrsg. v. LAWRENCE P. BUCK und JONATHAN W. ZOPHY, Columbus/Ohio 1972, S. 3-16.

- ROBERT M. KINGDON: *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge/Mass. 1995.
- Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, hrsg. v. KARL H. RENGSTORF und SIEGFRIED V. KORTZFLEISCH, Bd. 1, Stuttgart 1968.
- Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens im Europa, hrsg. v. ERNST WALTER ZEEDEEN und PETER THADDÄUS LANG, Stuttgart 1984.
- JOSEF KIRMEIER: *Die Juden und andere Randgruppen. Zur Frage der Randständigkeit im mittelalterlichen Landshut*, Landshut 1988.
- HANS-MARTIN KIRN: *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts, dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns*, Tübingen 1989.
- HEINZ D. KITSTEINER: *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/M. 1995.
- Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, hrsg. v. HEINZ SCHILLING, Berlin 1994.
- JOACHIM KNAPE/ DIETER WUTTKE: *Sebastian-Brant-Bibliographie. Forschungsliteratur von 1800 bis 1985*, Tübingen 1990.
- HERMANN KNAPP: *Alt-Regensburgs Gerichtsverfassung, Strafverfahren und Strafrecht bis zur Carolina*, Berlin 1914.
- MANFRED KNI EWASSER: *Die antijüdische Polemik des Petrus Alphonsi (getauft 1106) und des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny (†1156)*, in: *Kairos* 22/1980, S. 34-76.
- WALTHER KÖHLER: *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, 2 Bände, Leipzig 1932/42.
- PAUL KOELNER: *Geschichte der Spinnwetternzunft zu Basel und ihrer Handwerke*, Basel 1931 (ND 1970).
- PAUL KOELNER: *Die Safranzunft zu Basel und ihre Handwerke und Gewerbe*, Basel 1935.
- PAUL KOELNER: *Die Rebleutezunft zu Basel*, Basel 1942.
- PAUL KOELNER: *Aus der Gerichtspraxis der Vorstadtgesellschaft zum Hohen Dolder*, in: *Basler Jahrbuch* 1942, S. 17-60.
- PAUL KOELNER: *Die Feuerschützengesellschaft zu Basel*, Basel 1946.
- PAUL KOELNER: *Die Metzgerzunft zu Basel*, Basel 1948.
- ALBERT M. KOENIGER: *Die Sendgerichte in Deutschland*, Bd. 1, München 1907.
- LUDGER KÖRNTGEN: *Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher*, Sigmaringen 1993.
- Mein ganzer Körper ist Gesicht. Grotteske Darstellungen in der europäischen Kunst und Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. KATRIN KRÖLL und HUGO STEGER, Freiburg i. Br. 1994.
- THEODOR KOLDE: *Zum Prozess des Johann Denk und der "drei gottlosen Maler" von Nürnberg*, in: *Kirchengeschichtliche Studien. Hermann Reuter zum 70. Geburtstag*, Leipzig 1890, S. 228-250.
- THEODOR KOLDE: *Hans Denck und die gottlosen Maler von Nürnberg*, in: *Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte* 8/1902, S. 1-31 und S. 49-77.
- LOTHAR KOLMER: *Ad capiendas vulpes. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*, Bonn 1982.
- LOTHAR KOLMER: *Promissorische Eide im Mittelalter*, Kallmünz 1989.
- LOTHAR KOLMER: *Christus als beleidigte Majestät. Von der Lex "Quisquisque" (397) bis zur Dekretale "Vergentis" (1199)*, in: *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann*, hrsg. v. HUBERT MORDEK, Tübingen 1991, S. 1-13.
- FRANK KONERSMANN: *Presbyteriale Kirchenzucht unter landesherrlichem Regiment. Pfalz-Zweibrücken im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Kultur und Staat in der Provinz*, hrsg. v. STEFAN BRAKENSIEK u.a., Bielefeld 1992, S. 315-349.
- FRANK KONERSMANN: *Presbyteriale und konsistoriale Kirchenzucht in der Reformierten Kirche Pfalz-Zweibrückens von 1681 bis 1798*, in: *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde* 61/1994, S. 5-43.
- ALAN CHARLES KORS: *Atheism in France, 1650-1729, Vol. I: The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, New Jersey 1990.
- HANS PETER KORSCH: *Das materielle Strafrecht der Stadt Köln vom Ausgang des Mittelalters bis in die*

- Neuzeit, Köln 1958.
- RAYMUND KOTTJE: Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus. Ihre Überlieferung und ihre Quellen, Berlin/ New York 1980.
- RAYMUND KOTTJE: Eine wenig beachtete Quelle zur Sozialgeschichte: Die frühmittelalterlichen Bußbücher - Probleme ihrer Erforschung, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 73/1986, S. 63-72.
- KARL-SIGISMUND KRAMER: Bauern und Bürger im nachmittelalterlichen Unterfranken. Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen, Würzburg 1957.
- KARL SIGISMUND KRAMER: Hohnsprake, Wrakworte, Nachschnack und Ungebühr. Ehrenhändel in holsteinischen Quellen, in: Kieler Blätter zur Volkskunde 16/1984, S. 49-85
- SAMUEL KRAUSS: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902 (ND 1977).
- LEOPOLD KRETZENBACHER: Die "Vierundzwanzig Ältesten". Südostalpine Zeugnisse zu einem Kultmotiv aus der Apokalypse, in: Carinthia I 150/1961, S. 579-605.
- MARTIN KRIEG: Die Juden in der Stadt Minden bis zum Stadtrecht von 1723, in: Westfälische Zeitschrift 93/1937, S. 113-196.
- KARL-FRIEDRICH KRIEGER: König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter, München 1992.
- LENZ KRISSE-RETTENBECK: Feige. Wort - Gebärde - Amulett. Ein volkskundlicher Beitrag zur Amulettforschung, Basel 1955.
- CHRISTIAN KRÖTZEL: "Crudeliter afflicta". Zur Darstellung von Gewalt und Grausamkeit in mittelalterlichen Mirakelberichten, in: Cruditatis. The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World, hrsg. von T. VIJAMAA (=Medium Aevum Quotidianum Sonderband II, Krems 1992), S. 121-138.
- RUDI KÜNZEL: Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut moyen âge, in: Annales E.S.C. 47/1992, S. 1055-1069.
- HARTMUT H. KUNSTMANN: Zauberwahn und Hexenprozeß in der Reichsstadt Nürnberg, Nürnberg 1970.
- ERICH KUPHAL: Das Polizeiwesen der Reichsstadt Köln im Spiegel der Großen Morgensprache, in: Jahrbuch des kölnischen Geschichtsvereins 10/1928, S. 81-100.
- DIETRICH KURZE: Märkische Waldenser und Böhmisches Brüder. Zur brandenburgischen Ketzergeschichte und ihrer Nachwirkung im 15. und 16. Jh., in: Festschrift für Walter Schlesinger, hrsg. v. HELMUT BEUMANN, Köln/Wien 1974, S. 456-502.
- STEPHAN KUTTNER: Raymond of Peñafort as editor: The 'decretales' and 'constitutiones' of Gregory IX., in: Bulletin of Medieval Canon Law 12/1982, S. 65-80.
- EVA LAUBOVIE: Verbotene Künste. Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraums (16. - 19. Jahrhundert), St. Ingbert 1992.
- EVA LABOUVIE: Verwünschen und Verfluchen: Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, in: Der Fluch und der Eid, S. 121-145.
- MALCOLM LAMBERT: Ketzerei im Mittelalter. Eine Geschichte von Scheitern und Gewalt, Freiburg i. Br. 1991.
- DANIEL LAMBRECHT: De parochiale synode in het oude Bisdom Doornik gesitueerd in de europese ontwikkeling 11de eeuw - 1559 (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België, Klasse der Letteren 46 Nr.113), Brüssel 1984.
- FLORENZ LANDMANN: Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters, Münster 1900.
- ACHIM LANDWEHR: "...das ein nachbar uff den andern heimlich achtung gebe." 'Denunciatio', Rüge und 'gute Polickey' im frühneuzeitlichen Württemberg, in: ROSS/ LANDWEHR: Denunziation und Justiz, S. 25-53.
- PETER THADDÄUS LANG: Reform im Wandel. Die katholischen Visitationsinterrogatorien vom Ende des 16. bis zum 19. Jahrhundert, in: Kirche und Visitation, S. 131-190.
- GAVIN I. LANGMUIR: The tortures of the body of Christ, in: Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500, hrsg. v. SCOTT L. WAUGH und PETER D. DIEHL, Cambridge 1996, S. 287-309.

- DAVID LAWTON: *Blasphemy*, New York 1993.
- LdM = *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1ff., München 1980ff.
- HENRY CHARLES LEA: *Geschichte der spanischen Inquisition*, 3 Bände, ND Nördlingen 1988.
- FLOYD S. LEAR: *Blasphemy in the 'Lex Romana Curiensis'*, in: *Speculum* 6/1931, S. 445-459.
- Die *Legende vom Ritualmord*. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden, hrsg. v. RAINER ERB, Berlin 1993.
- JACQUES LE GOFF: *Le juif dans les exempla médiévaux: le cas de l'Alphabetum Narrationum*, in: *Pour Léon Poliakov. Le racisme - mythes et sciences*, hrsg. von MAURICE OLENDER, Brüssel 1981, S. 209-220.
- PAUL LEHMANN: *Die Parodie im Mittelalter*. 2., neu bearb. u. erg. Aufl., Stuttgart 1963.
- EMMANUEL LE ROY LADURIE: *Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294-1324*, Frankfurt/M. 1983.
- DANIEL R. LESNICK: *Insults and threats in medieval Todi*, in: *Journal of Medieval History* 17/1991, S. 71-89.
- SIEGFRIED LEUTENBAUER: *Das Delikt der Gotteslästerung in der bayerischen Gesetzgebung*, Köln/Wien 1984.
- LEONHARD W. LEVY: *Treason against God. A History of the Offence of Blasphemy*, New York 1981.
- LEONHARD W. LEVY: *Blasphemy. Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, New York 1993.
- HERMANN LEY: *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, 5 Bände in 9 Teilbänden, Berlin 1966-1989.
- MATTHIAS LEXER: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, 3 Bände, Leipzig 1872-1878.
- MARC LIENHARD: *Glaube und Skepsis im 16. Jahrhundert*, in: *Bauer, Reich und Reformation. Festschrift Günther Franz zum 80. Geburtstag*, hrsg. v. PETER BLICKLE, Stuttgart 1982, S. 160-181.
- ERICH LINDGEN: *Die Breslauer Strafrechtspflege unter der Carolina und der Gemeinen Strafrechtswissenschaft bis zum Inkrafttreten der Josephina von 1708*, Breslau 1939.
- Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*, hrsg. von WALTHER KILLY, 15 Bände, 1988-1993.
- LESTER K. LITTLE: *La morphologie des malédictions monastiques*, in: *Annales E.S.C.* 34/1979, S. 43-60.
- ALPHONS LHOTSKY: *Thomas Ebendorfer. Ein österreichischer Geschichtsschreiber, Theologe und Diplomat des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart 1957.
- JEAN LONGÈRE: *La prédication médiévale*, Paris 1983.
- CLEMENS VON LOOZ-CORSWAREM: *Die Kölner Artikelserie von 1525: Hintergründe und Verlauf des Aufruhrs von 1525*, in: *Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit*, hrsg. v. FRANZ PETRI, Köln/Wien 1980, S. 65-113.
- KARL LORENZEN-SCHMIDT: *Beleidigungen in Schleswig-Holsteinischen Städten im 16. Jahrhundert. Soziale Norm und soziale Kontrolle in Städtegesellschaften*, in: *Kieler Blätter zur Volkskunde* 10/1978, S. 5-20.
- FRIEDRICH LOTTER: *Die Judenverfolgung des "König Rintfleisch" in Franken um 1298*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 15/1988, S. 385-422.
- LThK³ = *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 1ff., Freiburg i.Br. 1993ff.
- MAX LÜTHI: *Art. 'Blasphemie'*, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 2, Berlin 1979, Sp. 434-441.
- THOMAS LÜTTENBERG: *Blasphemieverbote in Savoyen zu Beginn des 15. Jahrhunderts*. Seminararbeit Universität Bielefeld, WS 1990/1.
- LUCIANUS LUSZCZKI: *De sermonibus S. Ioannis a Capistrano*. *Studium Historio-Criticum*, Rom 1961.
- Luther und die Folgen für die Kunst*, hrsg. v. WERNER HOFMANN, München 1984.
- MARTA MADERO: *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*. *Prólogo de Jacques Le Goff*, Madrid 1992.
- ALOIS MADRE: *Nikolaus von Dinkelsbühl, Leben und Schriften*, Münster 1965.
- CHRISTOPH MAIER: *Regiment und Rechtschaffenheit: Regelungen des öffentlichen "Benehmens" in Basel 1415-1460*, Lizensiatsarbeit Universität Basel 1985.

- GUY P. MARCHAL: Die "Metz zuo Neisidlen": Maria im politischen Kampf, in: Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert, hrsg. von CLAUDIA OPITZ u.a., Zürich 1993, S. 309-321.
- GUY P. MARCHAL: Bildersturm im Mittelalter, in: Historisches Jahrbuch 113/1993, S. 255-282.
- GUY P. MARCHAL: Jalons pour une histoire d'icoclasm au moyen âge, in: Annales E.S.C. 50/1995, S. 1135-1156.
- Marienlexikon, hrsg. v. REMIGIUS BÄUMER und LEO SCHEFFCZYK, 6 Bände, St. Ottilien 1988-1994.
- GOTTFRIED MARON: Martin Luther und Epikur. Ein Betrag zum Verständnis des alten Luther (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. Hamburg Jg.6, Heft 1, 1988), Göttingen 1989.
- RUTH MARTIN: Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650, Oxford 1989.
- LAURO MARTINES: Ritual Language in Renaissance Italy, in: Riti e rituali nelle società medievali, hrsg. v. JACQUES CHIFFOLEAU u.a., Spoleto 1994, S. 59-76.
- JULIANE MATUSZAK: Das Speculum exemplorum als Quelle volkstümlicher Glaubensvorstellungen des Spätmittelalters, Siegburg 1967.
- HELMUT MAURER: Konstanz im Mittelalter, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Konzil, Konstanz 1989.
- MICHAEL MAURER: Geschichte und Geschichten. Anmerkungen zum publizistischen und wissenschaftlichen Ort der neueren "histoire scandaleuse", in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 42/1991, S. 674-691.
- FRITZ MAUTHNER: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 2 Bände, Stuttgart/ Berlin 1920 (ND 1963).
- GEORG MAY: Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des späten Mittelalters. Das Generalgericht zu Erfurt, Leipzig 1956.
- JEAN-MICHEL MEHL: Les jeux de dés au XV^e siècle d'après les lettres de Rémission, in: Les Jeux à la Renaissance, S. 625-634.
- JEAN-MICHEL MEHL: Les jeux au royaume de France du XIII^e au début du XVI^e siècle, Paris 1990.
- ULRICH MEIER: Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen, München 1994.
- KARL-ERNST MEINHARDT: Das peinliche Strafrecht der freien Reichsstadt Frankfurt a.M. im Spiegel der Strafpraxis des 16. und 17. Jahrhunderts, Diss. jur. Frankfurt/M. 1957.
- RUTH MELLINKOFF: The Horned Moses in Medieval Art and Thought, Berkeley 1970.
- GERD MENTGEN: Der Würfelzoll und andere antijüdischen Schikanen im Mittelalter und früher Neuzeit, in: Zeitschrift für Historische Forschung 22/1995, S. 1-48.
- MICHAEL MENZEL: Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter, in: Historisches Jahrbuch 111/1991, S. 337-384.
- HELMUT MERKEL: Art. 'Gotteslästerung', in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 11, Stuttgart 1981, Sp. 1185-1201.
- KARL METZGER: Die Verbrechen und ihre Straffolgen im Basler Recht des späteren Mittelalters, I. Teil: Die Verbrechen und ihre Straffolgen im allgemeinen, Basel 1931.
- ALBRECHT MEYE: Das Strafrecht der Stadt Danzig von der Carolina bis zur Vereinigung Danzigs mit der preußischen Monarchie (132-1793), Danzig 1935.
- SERGIUSZ MICHALSKI: Das Phänomen Bildersturm. Versuch einer Übersicht, in: Bilder und Bildersturm, S. 69-124.
- Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert, Bd. 1, München 1967.
- BERND MOELLER: Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56/1965, S. 5-30.
- A. MOLIEN: Art. 'Blasphème' et 'Blasphémateurs', in: Dictionnaire de Droit Canonique Bd. 2, Paris 1937, Sp. 902-920.
- PIERRE MONNET: Les Patriciens et leur vision de la justice et de l'ordre dans une ville allemande de la fin du moyen âge. Les Chroniques et le droit a Francfort, in: L'infrajudiciaire du Moyen Age à l'époque

- contemporaine, hrsg. v. BENOÎT GARNOT, Dijon 1996, S. 197-214.
- ASHLEY MONTAGU: *The Anatomy of Swearing*, New York und London 1967.
- E WILLIAM MONTER: *Crime and Punishment in Calvin's Geneva, 1562*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 64/1973, S. 281-286.
- E. WILLIAM MONTER: *The Consistory of Geneva, 1559-1569*, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 38/1976, S. 467-484.
- E. WILLIAM MONTER/ JOHN TEDESCHI: *Toward a statistical profile of the Italian Inquisitions, sixteenth to eighteenth centuries*, in: *The Inquisition in early modern Europe*, S. 130-157.
- ROBERT I. MOORE: *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford 1987.
- ADOLF MOSER: *Religion und Strafrecht, insbesondere die Gotteslästerung*, Breslau 1909.
- CARL MOSER-NEF: *Die Freie Reichsstadt und Republik Sankt Gallen, Bd. 5: Geschichte ihres Strafrechts, 1. Teil*, Zürich 1951.
- ELFRIEDE MOSER-RATH: *Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes*, Berlin 1964.
- CHRISTOPH JOSEF MOTSCH: *Loci politici. Die Gebäude der weltlichen und geistlichen Obrigkeit als Stützpunkte im lokalen Herrschaftsausstrag*, in: *WerkstattGeschichte* 16/6 1997.
- ROBERT MUCHEMBLED: *Les Jeunes, le Jeux et la Violence en Artois au XVI^e siècle*, in: *Les Jeux à la Renaissance*, S. 563-579.
- ROBERT MUCHEMBLED: *Die Jugend und die Volkskultur im 15. Jh.*, in: *Volkskultur des europäischen Spätmittelalters*, hrsg. v. PETER DINZELBACHER und HANS-DIETER MÜCK, Stuttgart 1987, S. 35-58.
- ROBERT MUCHEMBLED: *Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus*, Reinbeck bei Hamburg 1990.
- JOHANNES MÜLLER: *Schwert und Scheide. Der sexuelle und skatologische Wortschatz im Nürnberger Fastnachtsspiel des 15. Jahrhunderts*, Bern 1988.
- PAUL MÜNCH: *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel)*, Stuttgart 1978.
- PAUL MÜNCH: *Kirchenzucht und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinistischen Seniorats um 1600*, in: *Kirche und Visitation*, S. 216-248.
- Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner*, hrsg. v. ANDREA LÖTHER u.a., München 1996.
- WILLIAM G. NAPHY: *Calvin and the consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester 1994.
- R. NAZ: *Sacrilège*, in: *Dictionnaire de Droit Canonique*, Bd. 7, Paris 1965, Sp. 830-834.
- RICHARD NEWALD: *Probleme und Gestalten des deutschen Humanismus*, Berlin 1963.
- RICHARD NEWHAUSER: *The Treatise on vices and virtues in Latin and the Vernacular (=Typologie des sources du moyen âge occidental 68)*, Turnhout 1993.
- G. D. NOKES: *A History of the Crime of Blasphemy*, London 1928.
- HILDEGARD NORDHOFF-BEHNE: *Gerichtbarkeit und Strafrechtspflege in der Reichsstadt Schwäbisch-Hall seit dem 15. Jh.*, Schwäbisch-Hall 1971.
- JUTTA NOWOSADTKO: *Umstrittene Standesgrenzen. Ehre und Unehrllichkeit der bayerischen Schergen*, in: *Verletzte Ehre*, S. 166-182.
- EUGEN NÜBLING: *Die Reichsstadt Ulm am Ausgange des Mittelalters (1378-1556)*, 2 Bände, Ulm 1904/7.
- HEIKO A. OBERMAN: *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, München 1986.
- HEIKO A. OBERMAN: *Die Juden in Luthers Sicht*, in: *Die Juden und Martin Luther - Martin Luther und die Juden*, hrsg. v. HEINZ KREMERS, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 136-162.
- PETER OCHS: *Geschichte der Stadt und Landschaft Basel*, Bd. 6, Basel 1821.
- Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, hrsg. v. CHRISTIAN MEIER, München 1994.
- M. CONSUELO OLDENBURG: *Die Buchholzschnitte des Hans Baldung Grien. Ein bibliographisches*

- Verzeichnis ihrer Verwendungen, Baden-Baden 1985².
- HANS D. OPPEL: Exemplum und Mirakel. Versuch einer Begriffsbestimmung, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 58/1976, S. 96-114.
- GHERARDO ORTALLI: Il giudice e la taverna. Momenti ludici in una piccola comunità lagunare (Lio Maggiore nel secolo XIV), in: *Gioco e giustizia*, S. 49-70.
- EDUARD OSENBRÜGGEN: Das alamannische Strafrecht im deutschen Mittelalter, Schaffhausen 1860 (ND Aalen 1968).
- LEAH OTIS: Une contribution à l'étude du blasphème au bas moyen âge, in: *Diritto comune e diritti locali nella storia dell' Europa. Atti del convegno di Varenna, 12.-15. giugno 1979*, Milano 1980, S. 211-223.
- GERALD ROBERT OWST: *Literature and Pulpit in Medieval England*, Oxford 1966².
- RENÉ PAHUD DE MORTANGES: Die Archetypik der Gotteslästerung als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdenken, Freiburg/Schweiz 1987.
- ISABELLE PARESYS: L'ordre en jeu: les autorités face aux passions ludiques de Lillois (1400-1668), in: *Revue du Nord* 69/1987, S. 535-551.
- GEOFFREY PARKER: Success and Failure during the first Century of the Reformation, in: *Past and Present* 136/1992, S. 43-82.
- Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters, hrsg. v. WALTER HAUG und BURGHART WACHINGER, Tübingen 1993.
- ALEXANDER PATSCHOVSKY: Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, Stuttgart 1968.
- ALEXANDER PATSCHOVSKY: Waldenserverfolgung in Schweidnitz 1315, in: *Deutsches Archiv* 36/1980, S. 137-176.
- ALEXANDER PATSCHOVSKY: Der "Talmudjude". Vom mittelalterlichen Ursprung eines neuzeitlichen Themas, in: *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, hrsg. von ALFRED HAVERKAMP und FRANZ-JOSEF ZIWES, Berlin 1992, S. 13-27.
- EDWARD PETERS: *Inquisition*, Berkeley 1989.
- HANS PETERSE: *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin. Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert*, Mainz 1995.
- HERMANN PFISTER: Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluß der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern, Freiburg i. Br. 1968.
- LUZIAN PFLEGER: Der Franziskaner Johannes Pauli und seine Ausgaben Geilerscher Predigten, in: *Archiv für elsässische Kirchengeschichte* 3/1928, S. 47-96.
- LUZIAN PFLEGER: Sühnewallfahrten und öffentliche Kirchenbusse im Elsass im späten Mittelalter und in der Neuzeit, in: *Archiv für elsässische Kirchengeschichte* 8/1933, S. 127-162.
- LUZIAN PFLEGER: Untersuchungen zur Geschichte des Pfarrei-Instituts im Elsass. V. Die Sendgerichte und Kirchenvisitationen, in: *Archiv für elsässische Kirchengeschichte* 9/1934, S. 76-106.
- KASIMIR PFYFFER: *Der Kanton Luzern*, Bd. 1, St.Gallen/Bern 1858.
- HENRI PLATELLE: L'image des Juifs chez Thomas de Cantimpré: De l'attrait à la répulsion, in: *Mélanges à la mémoire de M. H. Prévost. Droit biblique, interprétation rabbinique, communautés et sociétés*, Paris 1982, S. 283-306.
- Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Age, présenté par JEAN-CLAUDE SCHMITT, Paris 1985.
- PAOLO PRODI: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, in: *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, hrsg. v. DEMS., München 1993, S. VII-XXIX.
- OREST RANUM: Lése majesté divine. Transgressing Boundaries by Thought and Action in Mid-Seventeenth-Century France, in: *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History* 9/1981, S. 68-80.
- BRIGITTE RATH: "De sacramentis, concubinato et ludo taxillorum..." Über ein böhmisches Visitationsprotokoll aus dem 14. Jh., in: *Von Menschen und ihren Zeichen*, hrsg. v. INGRID

- MATSCHINEGG u.a., Bielefeld 1990, S. 41-59.
- FERDINAND RAU: Beiträge zum Kriminalrecht der Freien Reichsstadt Frankfurt a. Main im Mittelalter bis 1532, Potsdam 1916.
- ULRICH RAULFF: Der streitbare Prälat. Lucien Febvre (1878-1956), in: Lucien Febvre: Das Gewissen des Historikers, Berlin 1988, S. 235-253.
- FRAUKE REHDER: Volksfrömmigkeit und Kirchengleichheit. Beispiele aus schleswig-holsteinischen archivalischen Quellen, in: Volksleben, Kirche und Obrigkeit in Schleswig-Holstein von der Reformation bis ins 19. Jh., Neumünster 1989, S. 11-166.
- ERNST HEINRICH REHERMANN: Das Predigtexemplar bei protestantischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts, Göttingen 1977.
- WOLFGANG REINHARD: Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für Historische Forschung 10/1983, S. 256-277.
- Reuchlin und die Juden, hrsg. v. ARNO HERZIG und JULIUS H. SCHOEPS in Zus. m. SASKIA ROHDE, Sigmaringen 1993.
- RODOLPHE REUSS: La justice criminelle et la police des mœurs a Strasbourg au XVI^e et au XVII^e siècle, Strasbourg 1885.
- DIETER RICHTER: Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters, München 1969.
- HORST E. RICHTER: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbeck bei Hamburg 1986.
- ROTRAUD RIES: Jüdisches Leben in Niedersachsen im 15. und 16. Jahrhundert, Hannover 1994.
- ROTRAUD RIES: Juden - Zwischen Schutz und Verteufelung, in: BERND-ULRICH HERGEMÖLLER: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft, zweite neubearbeitete Auflage, Warendorf 1994, S. 284-327.
- ROTRAUD RIES: Zur Bedeutung von Reformation und Konfessionalisierung für das christlich-jüdische Verhältnis in Niedersachsen, in: Aschkenas 6/1996, S. 353-419.
- ALESSANDRA RIZZI: Il gioco fra norma laica e proibizione religiosa. L'azione dei predicatori fra Tre e Quattrocento, in: Gioco e giustizia, S. 149-182.
- STEFAN ROHRBACHER/MICHAEL SCHMIDT: Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek bei Hamburg 1991.
- KEITH L. ROOS: The devil in sixteenth century German literature: The Teufelsbücher, Bern 1972.
- VALENTIN ROSE: Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd. II/1 u. 2, Berlin 1901 u. 1903 (ND 1976), Nr. 558, S. 470-473.
- JEAN ROTT: Le magistrat face a l'epicurisme terre a terre des Strasbourgeois: Note sur les reglements disciplinaires municipaux de 1440 a 1599, in: Croyants et sceptiques, S. 57-71.
- OLAF ROYNSDAL: Luther's Polemics, in: Lutheran Quarterly 6/1992, S. 235-255.
- MIRI RUBIN: Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge 1991.
- MIRI RUBIN: Der Körper der Eucharistie, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. KLAUS SCHREINER und NORBERT SCHNITZLER, München 1992, S. 25-40.
- HANS-CHRISTOPH RUBLACK: Eine bürgerliche Reformation: Nördlingen, Gütersloh 1982.
- HANS-CHRISTOPH RUBLACK: Anticlericalism in German Reformation Pamphlets, in: Anticlericalism, S. 461-489.
- GUIDO RUGGIERO: Boundaries of Eros. Crime and Sexuality in Renaissance Venice, Oxford/New York 1985.
- The Rushdie File, hrsg. von LISA APPIGNANESI and SARAH MAITLAND, London 1989.
- Sachwörterbuch der Mediävistik, hrsg. v. PETER DINZELBACHER, Stuttgart 1992.
- Sagenerzähler und Sagensammler der Schweiz. Studien zur Produktion volkstümlicher Geschichte und Geschichten vom 16. Bis zum frühen 20. Jahrhundert, hrsg. v. RUDOLF SCHENDA, Bern 1988.

- EIKE VON SAVIGNY: Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die "ordinary language philosophy", veränderte Neuauflage, Frankfurt/M. 1993.
- HEIDEMARIE SCHADE: Andras Hondorffs Promptuarium Exemplorum, in: Volkserzählung und Reformation, S. 646-703.
- MARKUS SCHÄR: Seelennöte der Untertanen. Selbstmord, Melancholie und Religion im Alten Zürich, 1500 bis 1800, Zürich 1985.
- RUDOLF SCHENDA: Stand und Aufgaben der Exemplarforschung, in: Fabula 10/1969, S. 69-85.
- RUDOLF SCHENDA: Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik, in: Volkserzählung und Reformation, S. 179-259.
- MARIA SCHEPPACH: Las Siete Partidas. Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, Pfaffenweiler 1991.
- RUDOLF SCHIELEIN: Die Entwicklung der Gerichtsverfassung in der Reichsstadt Nürnberg vor allem vom 15. bis 18. Jahrhundert, masch. Diss. Nürnberg 1952.
- GERTRUD SCHILLER: Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 2: Die Passion Christi, Gütersloh 1968.
- HEINZ SCHILLING: Job Fincel und die Zeichen der Endzeit, in: Volkserzählung und Reformation, S. 326-392.
- HEINZ SCHILLING: Reformierte Kirchengenossenschaft als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emdener Presbyteriums in den Jahren 1557-1562, in: Niederlande und Nordwestdeutschland. Franz Petri zum 80. Geburtstag, hrsg. von WILFRIED EHBRECHT und HEINZ SCHILLING, Köln etc. 1983, S. 261-327.
- HEINZ SCHILLING: "Geschichte der Sünde" oder "Geschichte des Verbrechens"? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchengenossenschaft, Annali dell'Istituto Italo-Germanico da Trento 12/1986, S. 169-192.
- HEINZ SCHILLING: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: Historische Zeitschrift 246/1988, S. 1-45.
- GEORG SCHINDLER: Verbrechen und Strafen im Recht der Stadt Freiburg im Breisgau von der Einführung des neuen Stadtrechts bis zum Übergang an Baden (1520-1806), Freiburg i.Br. 1937.
- NORBERT SCHINDLER: Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M. 1992.
- NORBERT SCHINDLER: Das Prinzip des Hörensagens. Predigt und Publikum in der Frühen Neuzeit, in: Historische Anthropologie 1/1993, S. 359-393.
- NORBERT SCHINDLER: Die Ramingsteiner Bettlerhochzeit von 1688/89. Armut, Sexualität und Hexenpolitik in einem Salzburger Bergwerksort des 17. Jahrhunderts, in: Historische Anthropologie 2/1994, S. 165-192.
- HANS-DIETER SCHMID: Täufer und Obrigkeit in Nürnberg, Nürnberg 1972.
- WOLFGANG SCHMID: Art. 'Epikur', in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 5, 1962, Sp. 681-819.
- HEINRICH R. SCHMIDT: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992.
- HEINRICH R. SCHMIDT: Die Ächtung des Fluchens durch reformierte Sittengerichte, in: Der Fluch und der Eid, S. 65-120.
- HEINRICH R. SCHMIDT: Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit, Stuttgart 1995.
- CHRISTOPH U. SCHMINCK: Crimen laesae maiestatis. Das politische Strafrecht Siziliens nach den Assisen von Ariano (1140) und den Konstitutionen von Melfi (1231), Aalen 1970.
- JEAN-CLAUDE SCHMITT: Der heilige Windhund. Die Geschichte eines unheiligen Kults, Stuttgart 1982.
- GERTRUD SCHMÜLLING: Das Strafrecht der Stadt Köln bis zum 16. Jh., Diss.jur. Münster 1937.
- HELGA SCHNABEL-SCHÜLE: Das Majestätsverbrechen als Herrschaftsschutz und Herrschaftskritik, in: Aufklärung 7/1994, S. 29-47.
- HELGA SCHNABEL-SCHÜLE: Kirchengenossenschaft als Verbrechensprävention, in: Kirchengenossenschaft und Sozialdisziplinierung, S. 49-64.
- GERHARD SCHNEIDER: Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert, Stuttgart 1970.

- JOACHIM SCHNEIDER: Heinrich Deichsler und die Nürnberger Chronistik des 15. Jahrhunderts, Wiesbaden 1991.
- KARIN SCHNEIDER-FERBER: Das Achtbuch als Spiegel für städtische Konfliktsituationen? Kriminalität in Augsburg ca. 1348-1378, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 86/1993, S. 45-114.
- NORBERT SCHNITZLER: Ikonoklasmus - Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts, München 1996.
- HORST W. SCHRAEPLER: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525-1618, Tübingen 1957.
- HEINZ SCHRECKENBERG: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte [I] und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.), Frankfurt/M. u. Bern 1982.
- HEINZ SCHRECKENBERG: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte [II]. Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil (11.-13. Jh.), Frankfurt/M. u. Bern 1988.
- HEINZ SCHRECKENBERG: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte [III] und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.), Frankfurt/M. u. Bern 1994.
- W.L. SCHREIBER: Die ältesten Spielkarten und die auf das Kartenspiel Bezug habenden Urkunden des 14. und 15. Jahrhunderts, Straßburg 1937.
- KLAUS SCHREINER: "Discrimen veri ac falsi". Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, in: Archiv für Kulturgeschichte 48/1966, S. 1-53.
- KLAUS SCHREINER: Die mittelalterliche Stadt in Webers Analyse und die Deutung des okzidentalen Rationalismus, in: Max Weber, der Historiker, hrsg. v. JÜRGEN KOCKA, Göttingen 1986, S. 119-150.
- KLAUS SCHREINER: Tot- und Mordbeten, Totenmessen für Lebende. Todeswünsche im Gewand mittelalterlicher Frömmigkeit, in: Das Andere Wahrnehmen. Beiträge zur europäischen Geschichte, August Nitschke zum 65. Geburtstag gewidmet, hrsg. von MARTIN KINTZINGER u.a., Köln 1991, S. 335-355.
- KLAUS SCHREINER: Laienfrömmigkeit - Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter, hrsg. von KLAUS SCHREINER unter Mitarbeit von ELISABETH MÜLLER-LUCKNER, München 1992, S. 1-78.
- KLAUS SCHREINER: Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München 1994.
- KLAUS SCHREINER: Gab es im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit Antiklerikalismus?, in: Zeitschrift für Historische Forschung 21/1994, S. 513-521.
- KLAUS SCHREINER: Frömmigkeit in politisch-sozialen Wirkungszusammenhängen des Mittelalters. Theorie- und Sachprobleme, Tendenzen und Perspektiven der Forschung, in: Mittelalterforschung nach der Wende 1989, hrsg. v. MICHAEL BORGOLTE, München 1995, S. 177-226.
- STEFANIE SCHRÖDER-KIEL: Glücksspielbekämpfung und Spielgesetzgebung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, masch. Magisterarbeit Bielefeld 1991.
- MICHAEL SCHRÖTER: Scham im Zivilisationsprozeß. Zur Diskussion mit Hans-Peter Duerr, in: Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesungen zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie, hrsg. von HERMANN KORTE, Frankfurt/M. 1990, S. 34-76.
- MARTIN SCHÜSSLER: Statistische Untersuchung des Verbrechens in Nürnberg im Zeitraum von 1285 bis 1400, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 108/1991, S. 117-193.
- KLAUS PETER SCHUMANN: Wundergeschichten des Mindener Dominikaners Heinrich von Herford, in: Mitteilungen des Mindener Geschichtsvereins 55/1983, S. 87-102.
- ALWIN SCHULTZ: Deutsches Leben im 14. und 15. Jahrhundert, Wien 1892.
- WINFRIED SCHULZE: Gerhard Oestreichs Begriff 'Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit', in: Zeitschrift für Historische Forschung 14/1987, S. 265-302.
- WINFRIED SCHULZE: Das 16. Jahrhundert 1500-1618, Frankfurt/M. 1987.
- HEINRICH M. SCHUSTER: Das Spiel, seine Entwicklung und Bedeutung im deutschen Recht: Eine rechtswissenschaftliche Abhandlung auf sittengeschichtlicher Grundlage, Wien 1878.
- PETER SCHUSTER: Das Frauenhaus. Städtische Bordelle in Deutschland (1350-1600), Paderborn 1992.

- Das Schwein des Häuptlings. Sechs Beiträge zur historischen Anthropologie, hrsg. von REBEKKA HABERMAS und NILS MINKMAR, Berlin 1992.
- Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache, Bd. 1ff., Frauenfeld 1881ff.
- GERD SCHWERHOFF: Bürgerlicher Konflikt in Köln 1608-1610. Zur Vorgeschichte des 'Summarischen Extraktes', in: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 60/1989, S. 21-75.
- GERD SCHWERHOFF: Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt, Bonn/Berlin 1991.
- GERD SCHWERHOFF: Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft. Umriss einer historischen Kriminalitätsforschung, in: Zeitschrift für Historische Forschung 19/1992, S. 385-414.
- GERD SCHWERHOFF: Verordnete Schande? Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Ehrenstrafen zwischen Rechtsakt und sozialer Sanktion, in: Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, hrsg. von ANDREAS BLAUERT und DEMS., Frankfurt/M. 1993, S. 158-188 u. 236-240.
- GERD SCHWERHOFF: Falsches Spiel. Zur kriminalhistorischen Auswertung der spätmittelalterlichen Nürnberger Achtbücher, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Stadt Nürnberg 82/1995, S. 23-35.
- GERD SCHWERHOFF: *Blasphemare, dehonestare et maledicere Deum*. Über die Verletzung der göttlichen Ehre im Spätmittelalter, in: Verletzte Ehre, S. 252-278.
- GERD SCHWERHOFF: Der blasphemische Spieler - zur Deutung eines Verhaltenstypus im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: ludica, annali di storia e civiltà del gioco 1/1995, S. 98-113.
- GERD SCHWERHOFF: Der Spott der Knaben und der Fluch des Propheten. Bildliche Darstellungen einer alttestamentarischen Geschichte (II Könige 2, 23-24) am Ausgang des Mittelalters, in: Mundus in imagine, S. 247-284.
- BOB SCRIBNER: Reformation, Karneval und die "verkehrte Welt", in: Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltages (16.-20. Jh.), hrsg. v. RICHARD VAN DÜLMEN und NORBERT SCHINDLER, Frankfurt/M. 1984, S. 117-152.
- ROBERT W. SCRIBNER: Volkskultur und Volksreligion: zur Rezeption evangelischer Ideen, in: Zwingli und Europa, hrsg. v. PETER BLICKLE u.a., Zürich 1985, S. 151-161.
- ROBERT W. SCRIBNER: Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany, London 1987.
- ROBERT W. SCRIBNER: Vom Sakralbild zur sinnlichen Schau. Sinnliche Wahrnehmung und das Visuelle bei der Objektivierung des Frauenkörpers in Deutschland im 16. Jahrhundert, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. von KLAUS SCHREINER und NORBERT SCHNITZLER, München 1992, S. 309-336.
- JOSEF SEGALL: Geschichte und Strafrecht der Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548 und 1577, Diss. Jur. Gießen 1914.
- ANTON PHILIPP VON SEGESESSER: Rechtsgeschichte der Stadt und der Republik Lucern, Bd. 2: Die innere Rechtsgeschichte bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, Luzern 1854.
- PETER SEGL: Ketzer in Österreich. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert, Paderborn 1984.
- PETER SEGL: Die Feindbilder in der politischen Propaganda Friedrichs II. und seiner Gegner, in: Feinbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit, hrsg. von FRANZ BOSBACH, Köln 1992, S. 41-71.
- KURT-VICTOR SELGE: Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca, 2 Bände, Berlin 1967.
- KURT-VICTOR SELGE: Die Ketzerpolitik Friedrichs II., in: Probleme um Friedrich II., hrsg. v. JOSEF FLECKENSTEIN, Sigmaringen 1974, S. 309-343.
- FRANZ XAVER SEPPELT: Geschichte der Päpste, 5 Bde., München 1954-1959.
- Le serment. Recueil d'études anthropologiques historiques et juridiques. Séminaire 1985-1988, Paris 1989.
- Le serment, hrsg. v. RAYMOND VERDIER, 2 Bände, Paris 1991.
- JOHANN GEORG SICHLER: Die Bamberger Bauverwaltung (1441-1481), Stuttgart 1990.

- CLAUDIUS SIEBER-LEHMANN: Spätmittelalterlicher Nationalismus. Die Burgunderkriege im Oberrhein und in der Eidgenossenschaft, Göttingen 1995.
- REINHARD SIEDER: Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 20/1994, S. 445-468.
- GABRIELA SIGNORI: Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt, Sigmaringen 1995.
- KATHARINA SIMON-MUSCHEID: Basler Handwerkszünfte im Spätmittelalter. Zunftinterne Strukturen und innerstädtische Konflikte, Bern etc. 1988.
- KATHARINA SIMON-MUSCHEID: Gewalt und Ehre im spätmittelalterlichen Handwerk am Beispiel Basels, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 18/1991, S. 1-31.
- KATHARINA SIMON-MUSCHEID: "Gekleidet, beritten und bewaffnet wie ein Mann". Annäherungsversuche an die historische Jeanne d'Arc, in: *Jeanne d'Arc oder Wie Geschichte eine Figur konstruiert*, hrsg. v. HEDWIG RÖCKELEIN u.a., Freiburg i.Br. 1996, S. 28-54.
- PAUL SIMSON: *Geschichte der Danziger Willkür*, Danzig 1904.
- The social history of language*, hrsg. v. PETER BURKE und ROY PORTER, Cambridge 1987.
- FRANZ LUDW. FRH. VON SODEN: *Kriegs- und Sittengeschichte der Reichsstadt Nürnberg, I.Theil von 1590 bis 1619*, Erlangen 1860.
- W. SPEYER: Art. 'Fluch', in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 7, 1969, 1160-1288.
- PIRMIN SPIESS: Rüge und Einung dargestellt anhand süddeutscher Stadtrechtsquellen aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit, Speyer 1988.
- JOSEPH STABER: Die Predigt des Tegernseer Priors Augustin Holzapfler, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1960, S. 125-135.
- ADRIAN STAEHELIN: Sittenzucht und Sittengerichtbarkeit in Basel, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germanistische Abteilung* 85/1968, S. 78-103.
- WOLFGANG STECHOW: Shooting at father's corpse, in: *The Art Bulletin* 24/1942, S. 213-225.
- KARL STEHLIN: Ein Freischütz im Dienste der Stadt Basel zu Zeit des Concils, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 12/1913, S. 394-397.
- KARL STENZEL: Die geistlichen Gerichte zu Strassburg im 15. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* N.F. 29/1914, S. 365-446; 30/1915, S. 52-95, 201-253 und 343-383
- HANS H. TH. STIASNY: *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichsstadt Köln 1529-1618*, Münster 1962.
- AUGUST STÖBER: *Der Klapperstein nebst ähnlichen Strafarten für mündliche oder thätliche Beleidigungen. Die Bestrafung des Fluchens und Gotteslästerns im Elsaß, Mülhausen/ Elsaß 1876²*.
- MICHAEL STOLLEIS: Luxusverbote und Luxussteuern in der Frühen Neuzeit, in: DERS.: *Pecunia nervus rerum. Zur Staatsfinanzierung in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1993, S. 9-61.
- DIETER STRAUCH: Das Hohe Weltliche Gericht zu Köln, in: *Rheinische Justiz - Geschichte und Gegenwart. 175 Jahre Oberlandesgericht Köln*, hrsg. v. DIETER LAUM u.a., Köln 1994, S. 743-831.
- GERALD STRAUSS: *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore 1978.
- GERALD STRAUSS: *Enacting the Reformation in Germany*, Aldershot/Hamshire 1993.
- A. E. H. SWAEN: Figures of Imprecation, in: *Englische Studien* 24/1898, S. 16-71 und S. 195-239.
- SABINE TANZ: *Jeanne d'Arc. Spätmittelalterliche Mentalität im Spiegel eines Weltbildes*, Weimar 1991.
- WALTER TAUBER: *Das Würfelspiel im Mittelalter und in der frühen Neuzeit: Eine kultur- und sprachgeschichtliche Darstellung*, Frankfurt/M. 1987.
- THOMAS N. TENTLER: The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control, in: *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, hrsg. v. CHARLES TRINKAUS und HEIKO A. OBERMAN, Leiden 1974, S. 103-126.
- MICHAEL TOCH: Schimpfwörter im Dorf des Spätmittelalters, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 103/1993, S. 311-327.

- KEITH THOMAS: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Harmondsworth 1973.
- WILLIELL R. THOMSON: *The Latin Writings of John Wyclif. An Annotated Catalog*, Toronto 1983.
- JOHANN A. TOMASCHEK: *Deutsches Recht in Österreich im dreizehnten Jahrhundert, auf der Grundlage des Stadtrechtes von Iglau*, Wien 1859.
- TRE = *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1ff., Berlin - New York 1977ff.
- JOSHUA TRACHTENBERG: *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, Philadelphia 1943 (ND 1983).
- RICHARD C. TRELXER: *Reverence and Profanity in the Study of Early Modern Religion*, in: *Religion and Society in Early Modern Europe 1500 - 1800*, hrsg. v. KASPAR V. GREYERTZ, London 1984, S. 245-269.
- WINFRIED TRUSEN: *Strafprozeß und Rezeption. Zu den Entwicklungen im Spätmittelalter und den Grundlagen der Carolina*, in: *Strafrecht, Strafprozeß und Rezeption*, hrsg. v. PETER LANDAU und FRIEDRICH-CHRISTIAN SCHROEDER, Frankfurt/M. 1984, S. 29-118.
- FREDERIC C. TUBACH: *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki 1969.
- OTTO ULBRICHT: *Criminality and Punishment of the Jews in the Early Modern Period*, in: *In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, hrsg. v. RONNIE POCHIA HSIA und HARTMUT LEHMANN, Cambridge 1995, S. 49-70.
- FRITZ VALJAVEC: *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien-München 1961.
- FERNAND VANHEMELRYCK: *De criminaliteit in den ammanie van Brussel van de late Middeleeuwen tot het einde van het Ancien Regime (1404-1789)*, Brussel 1981.
- ANDRÉ VAUCHEZ: *Le refus du serment chez les hérétiques médiévaux*, in: *Le serment*, Bd. 2, S. 257-263.
- ANDRÉ VAUCHEZ: *Les sainteté en occident au derniers siècles du moyen âge: d'après les procès de canonisation et les document hagiographiques*, Paris 1981.
- VD 16 = *Verzeichnis der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts*, Bd. 1ff., Stuttgart 1983ff.
- ILJA M. VELDMAN: *The Old Testament as a moral code: Old Testament stories as exempla of the ten commandments*, in: *Simiolus* 23/1995, S. 215-239.
- Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. KLAUS SCHREINER und GERD SCHWERHOFF, Köln 1995.
- W. A. VAN DER VET: *Het Biënboec van Thomas van Cantimpré en zijn Exempelen, 's-Gravenshage* 1902.
- DOMINIQUE VIAUX: *La vie paroissiale à Dijon à la fin du Moyen âge*, Dijon 1988.
- 450 Jahre Reformation in Osnabrück (Ausstellung vom 18. April bis 6. Juli 1993)*, hrsg. v. GEORG KASTER und GERD STEINWASCHER, Bramsche 1993.
- 1495: Württemberg wird Herzogtum. Dokumente aus dem Hauptstaatsarchiv Stuttgart zu einem epochalen Ereignis*, bearb. v. STEPHAN MOLITOR. Mit Beiträgen von KLAUS GRAF und PETRA SCHÖN, Stuttgart 1995.
- 1495 - Kaiser, Reich, Reformen. Der Reichstag zu Worms. Katalog zur Ausstellung des Landeshauptarchivs Koblenz in Verbindung mit der Stadt Worms*, Koblenz 1995.
- GAURI VISWANATHAN: *Blasphemy and Heresy: The Modernist Challenge. A Review Article*, in: *Comparative Studies in Society and History* 37/1995, S. 399-412.
- ²VL = *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. KURT RUH, Bd. 1ff., Berlin 1978ff.
- CYRILLE VOGEL: *Le Libri paenitentiales (=Typologie des sources du moyen age occidental 27)*, mise à jour par A. J. FRANTZEN, Brepol 1985.
- REINHARD VOGELSANG: *Stadt und Kirche im mittelalterlichen Göttingen*, Göttingen 1968.
- BERNARD VOGLER: *La Réforme, le Magistrat et le jeu a Strasbourg au XVI^e siècle*, in: *Les Jeux à la Renaissance*, S. 645-648.
- BERNARD VOGLER: *Die Entstehung der protestantischen Volksfrömmigkeit in der rheinischen Pfalz zwischen 1555 und 1619*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 72/1981, S. 158-196.

- GÜNTER VOGLER: Nürnberg 1524/5. Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt, Berlin 1982.
- Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, hrsg. v. WOLFGANG BRÜCKNER, Berlin 1974.
- RENATE VOLLMER: Die Exempel im Wunderspiegel des P. Benignus Kybler S.J. von 1678, Würzburg 1989.
- RITA VOLTMER: Praesidium et pater pauperum, pustulatorum praecipua salus. Johann Geiler von Kaysersber und die Syphilis in Straßburg (1496-1509), in: Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit, hrsg. v. FRIEDHELM BURGARD u.a., Trier 1996, S. 413-444.
- WILHELM VOLKERT: Die Juden im Fürstentum Pfalz-Neuburg, in: Zeitschrift für bayrische Landesgeschichte 26/1963, S. 560-605.
- BURGHART WACHINGER: Der Dekalog als Ordnungsschema für Exempelsammlungen. Der 'Große Seelentrost', das 'Promptuarium exemplorum' des Andreas Hondorff und die 'Locorum communium collectanea' des Johannes Manlius, in: HAUG/WACHINGER, Exempel, S. 239-263.
- WOLFGANG D. WACKERNAGEL: Zur Geschichte der Rezeption römischen Rechts an den geistlichen Gerichten Basels (Schlußbericht an das Comité der schweizerischen Arbeitsgemeinschaft für den "Neuen Savigny"), masch. Basel 1960 (StaatsA BS Quart. Conv. 577).
- RUDOLF WACKERNAGEL: Geschichte der Stadt Basel, 3 Bände [2. Bd in zwei Teilen], Basel 1907-1924.
- INGEBORG WALTER: "Der Teufel soll dich holen!" Die Madonna del Soccorso als Bildexempel, in: Stadel-Jahrbuch N.F. 14/1993, S. 133-145.
- RAINER WALZ: Agonale Kommunikation im Dorf der Frühen Neuzeit, in: Westfälische Forschungen 42/1992, S. 215-251.
- RAINER WALZ: Hexenglaube und magische Kommunikation im Dorf der Frühen Neuzeit. Die Verfolgungen in der Grafschaft Lippe, Paderborn 1993.
- RAINER WALZ: Der nahe Fremde. Die Beziehungen zwischen Christen und Juden in der Frühen Neuzeit, in: Essener Unikate. Berichte aus Forschung und Lehre, Geisteswissenschaft 6/7, 1995, S. 54-63.
- LEE PALMER WANDEL: Voracious idols and violent hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel, Cambridge 1995.
- WILHELM WATTENBACH: Über die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg, in: Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften 1886, 3, Berlin 1887, S. 1-102.
- GERHARD WEBERSINN: Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, Diss. Breslau 1928.
- RICHARD WEBSTER: A Brief History of Blasphemy. Liberalism, Censorship and "The Satanic Verses", Southwold/Suffolk 1990.
- ELISABETH WECHSLER: Ehre und Politik. Ein Beitrag zur Erfassung politischer Verhaltensweisen in der Eidgenossenschaft (1400-1500) unter historisch-anthropologischen Aspekten, Zürich 1991.
- LEOPOLD WENGER: Die Quellen des römischen Rechts, Wien 1953.
- EGINO WEIDENHILLER: Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters, München 1965.
- JEAN TH. WELTER: L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen âge, Paris-Toulouse 1927.
- MARKUS J. WENNINGER: Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert, Köln/Wien 1981
- EDITH WENZEL: Martin Luther und der mittelalterliche Antisemitismus, in: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, S. 301-319.
- EDITH WENZEL: "Do worden die Judden alle geschant". Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen, München 1992.
- ERICH WETTSTEIN: Die Geschichte der Todesstrafe im Kanton Zürich, Diss.jur. Winterthur 1958.
- FRIEDRICH WIELANDT: Pranger und Prangerstrafe in Konstanz, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Germanistische Abteilung 54/1934, S. 253-257.
- HERMANN WIESFLECKER: Kaiser Maximilian I. Das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur

-
- Neuzeit, Bd. 2, München 1975.
- REINER WILD: Freidenker in Deutschland, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 6/1979, S. 253-285.
- THOMAS WILHELMI: Sebastian Brant Bibliographie, Bern 1990.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 16 Bände, Leipzig 1854-1954.
- RAINER WOHLFEIL: Die Juden in der zeitgenössischen bildlichen Darstellung, in: *Reuchlin und die Juden*, S. 21-36.
- EUGEN WOHLHAUPTER: *Die Kerze im Recht*, Weimar 1940.
- CHRISTOPHER WOODFORDE: A medieval campaign against blasphemy, in: *The Downside Review* 55 (N.S.36) 1937, S. 357-362
- DAVID WOOTTON: Unbelief in Early Modern Europe, in: *History Workshop* 20/1985, S. 82-100.
- DAVID WOOTTON: Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period, in: *Journal of Modern History* 60/1988, S. 695-730.
- Wortkonkordanz zum *Decretum Gratiani*, bearb. von TIMOTHY REUTER und GABRIEL SILAGI, München 1990.
- PEREZ ZAGORIN: *Ways of Lying, Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge/Mass. u. London 1990.
- LEO ZEHNDER: *Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik*, Basel 1976.
- PETER ZIEGLER: *Zürcher Sittenmandate*, Zürich 1978.
- CHARLES ZIKA: Hosts, Processions and Pilgrimages: Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany, in: *Past and Present* 118/1988, S. 25-64.
- GUNTER ZIMMERMANN: Spätmittelalterliche Frömmigkeit in Deutschland: Eine sozialgeschichtliche Nachbetrachtung, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 13/1986, S. 65-81.
- ANDREA ZORZI: Aspects de la justice criminelle dans les villes italiennes à la fin du Moyen âge, in: *Déviance et Société* 15/1991, S. 439-454.
- ANDREA ZORZI: Battaglie e giochi d'azzardo a Firenze nel tardo Medioevo: due pratiche sociali tra disciplinamento e repressione, in: *Gioco e giustizia*, S. 71-107.