

Braunschweigische  
Wissenschaftliche Gesellschaft

# Jahrbuch 2019

Sonderdruck  
Seiten 168–179



J. CRAMER Verlag · Braunschweig  
2020

## Die Erfindung der Reinheit in der frühen Neuzeit\*

PETER BURSCHEL

Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Lessingplatz 1, DE-38304 Wolfenbüttel

E-Mail: direktor@hab.de

### 1. Prolog

Als im Sommer 1480 eine türkische Flotte in Apulien landete und ganz Italien in helle Aufregung versetzte, griff in Rom der Dominikanermönch Georg von Ungarn zur Feder, um die Erfahrungen festzuhalten, die er zwanzig Jahre lang als Gefangener im Osmanischen Reich gemacht hatte. Das Buch, das er schrieb, erschien bereits im folgenden Jahr, ohne seinen Verfasser zu nennen, trug den Titel „Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum“ und erlebte in den kommenden Jahrzehnten mehrere Nachdrucke und Übersetzungen: so 1530 als „Chronica vnnnd beschreibung der Türckey“ mit einer Vorrede von Martin Luther. Obwohl Georg seinen „Tractatus“ durchaus als Leidensgeschichte entwirft, in deren Verlauf er achtmal zu fliehen versucht, lässt er sein Publikum doch nachdrücklich wissen, dass im Reich des Bösen alles seine Ordnung hat. Hier herrschen Tugend – und Zucht. Hier weiß man zu schweigen, wo Stille gefordert ist. Vor allem aber: Hier regiert die Reinheit, die „mundicia“, die „puritas“. Ob im Haus oder auf der Straße: Die Liebe der Türken zur Reinheit ist so groß, dass sie fast jeden Gegenstand des täglichen Lebens, ja, dass sie fast jede Tätigkeit verdächtigen, unrein zu sein. Wollen sie ein Huhn essen, füttern sie es eine Woche lang ausschließlich mit reinem Korn, obwohl sie es doch nach der Schlachtung ohnehin völlig ausbluten lassen. Wollen sie beten, sorgen sie zuvor für makellose körperliche Reinheit. Nur konsequent, dass Georg zudem ausführlich darauf eingeht, wie „honeste“ die Türken ihre Notdurft verrichten, und dabei zugleich die Warnung ausspricht, dass jeder, der bei ihnen – „modo Christianorum“ – im Stehen pinkele, als Ketzler angesehen werde.<sup>1</sup>

---

\* Der Vortrag wurde am 08.02.2019 in der Klasse für Geisteswissenschaften der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft gehalten.

Die Anmerkungen beschränken sich auf den Nachweis von Zitaten. Für eine ausführliche Annotation: Peter Burschel, Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit, Göttingen 2014.

<sup>1</sup> Druck nach der Erstausgabe von 1481 mit ausführlicher Einleitung und deutscher Übersetzung von Reinhard Klockow, Köln, Weimar und Wien 1994, hier vor allem S. 236f., 228–237, 244–255.

Obwohl das Tableau türkischer Tugenden im „Tractatus“ damit noch keineswegs vollständig erfasst ist, kann die Frage nicht länger warten: Wollte da jemand dreißig Jahre nach der osmanischen Eroberung Konstantinopels Kopf und Kragen riskieren? Oder, etwas konkreter: Kannte der Dominikaner Georg von Ungarn nicht das Pauluswort aus dem Titus-Brief (1,15), dass den Reinen alles rein ist, den Unreinen – und den Ungläubigen – aber nichts? Es wird niemanden überraschen, Georg von Ungarn kannte das Wort, offenbart das aber erst nach Abschluss seiner Beobachtungen und überführt seinen „Tractatus“ damit in den Diskurs der „Türkengefahr“, der seit Mitte des 15. Jahrhunderts die westeuropäische Wahrnehmung des Osmanischen Reiches bestimmte. Die Reinheit der Türken, so Georg, sei eine rein äußere Reinheit, eine List des Teufels, die dazu diene, die Christen am Ende der Zeit vom wahren Glauben abzubringen. Denn, ich übersetze: „Die äußeren Sitten, *mores exteriores*, mögen noch so vollkommen sein: Wenn sie einem lasterhaften, unreinen und fleischlichen Antrieb entspringen, sind sie ein Ärgernis.“<sup>2</sup>

## 2. Reinheit als kultureller Code

Um es gleich zu gestehen: Als ich den „Tractatus“ zum ersten Mal las, schenkte ich diese Passagen kaum Beachtung. Vielleicht, weil ich glaubte, sie hätten mit meinem Interesse an der politischen Anthropologie interkultureller Begegnungen wenig zu tun. Vielleicht auch, weil ich den Eindruck hatte, hier nur das medizinhistorische Credo bestätigt zu finden, dass mit dem Ende der spätmittelalterlichen Badehauskultur in Europa eine durch und durch hydrophobe Epoche ihren Anfang genommen habe. Gleichzeitig aber stellte ich fest, dass auch spätere „westliche“ Berichte aus dem Osmanischen Reich immer wieder auf die Reinheit der Türken zu sprechen kommen und dass auch sie darum bemüht sind, diese Reinheit als Unreinheit zu erweisen. Ich fragte mich vor diesem Hintergrund – vor dem Hintergrund von Narrativen, die Kulturkontakt über einen längeren Zeitraum hinweg mehr oder weniger offen als Reinheits- bzw. Unreinheitsdiskurs in Szene setzen –, ob hier nicht deutlich mehr im Spiel ist, als ich ursprünglich vermutet hatte. Oder, etwas genauer, ob hier nicht erkennbar wird, wie dieser Diskurs dazu dient, ein Terrain der Uneindeutigkeit – denn das ist die interkulturelle Begegnung – zu taxieren und damit zugleich auch zu begrenzen. Denn so viel hatte selbst mein flüchtiger Blick in die Berichte vor Augen geführt: Wer ein solches Terrain betritt, ist in Gefahr und bedarf der Wegmarken. Ich beschloss, meinen Textfundus zu erweitern, begann, vermehrt auch englische, französische und italienische Berichte einzubeziehen, arbeitete mich zeitlich bis zu den 1844 erschienenen „Orientalischen Briefen“ der Gräfin Ida Hahn-Hahn

---

<sup>2</sup> Ebd., S. 346f.

voran und versuchte schließlich, auf den abstrakten Punkt zu bringen, was sich mir bot. Drei Ergebnisse meiner Erkundungen möchte ich festhalten:

1. Reinheit braucht Unreinheit. Ohne Unreinheit keine Reinheit. Aber auch umgekehrt: Ohne Reinheit keine Unreinheit. Wer rein sein will, muss andere unrein werden lassen. Reinheit und Unreinheit sind, um es mit Reinhart Koselleck im Sinne einer Semantik geschichtlichen Erfahrungswandels zu sagen, binäre Begriffe von universalem Anspruch, die als „asymmetrische Gegenbegriffe“ darauf angelegt sind, eine wechselseitige Anerkennung auszuschließen. Wer über Reinheit spricht, spricht deshalb immer auch über Identitäten und Alteritäten.
2. Reinheit dient dazu, Wahrnehmungen in Einklang zu bringen und Erfahrungen zu vereinheitlichen, um auf diese Weise Selbst- und Weltdeutungen zu homogenisieren, zu stabilisieren und nicht zuletzt auch zu harmonisieren. Vorstellungen von Reinheit sind deshalb immer auch Vorstellungen von der richtigen Ordnung der Dinge – ganz im Sinne von Mary Douglas' erstmals 1966 erschienener epochaler Studie „Purity and Danger“.
3. Reinheit zieht Grenzen, Grenzen zwischen religiösen, sozialen und ethnischen Gruppen, Grenzen zwischen gestern und heute, Grenzen zwischen Mann und Frau, Grenzen zwischen „Menschen“ und – um einen durchaus geläufigen Begriff der Berichte zu nennen – „Unmenschen“. Wer versucht, Vorstellungen von Reinheit zu rekonstruieren, ist deshalb immer auch Prozessen der Grenzziehung auf der Spur, Prozessen der „Differenzmarkierung“, die ihrerseits erkennen lassen, wer im Rahmen eines geltenden kollektiven Ordnungssystems die Deutungsmacht hat, über wahr und unwahr, über heilig und unheilig und damit oft genug auch über wert und unwert zu entscheiden.

Bemüht man sich, diese Befunde konzeptionell zusammenzuführen, so darf – durchaus über „Purity and Danger“ hinaus – festgehalten werden: Wer nach Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit fragt, fragt nach einem exklusiven Muster sinnhafter Welterschließung, das, ordnungsstiftend, symbolerzeugend und handlungsleitend, vor allem dazu dient, Uneindeutigkeit in Eindeutigkeit zu überführen. Nach einem Muster, das ich als kulturellen Code bezeichnen möchte.

### 3. Das weiße Band

Obwohl es dieser Systematisierungsversuch durchaus erlaubt hätte, mein Projekt einer politischen Anthropologie interkultureller Begegnungen weiterzuführen, entschied ich mich dafür, einen anderen Weg zu gehen und über den „west-östlichen“ Kulturkontakt hinaus nach dem „Ort“ jenes exklusiven Musters sinnhafter Welterschließung in der europäischen frühen Neuzeit zu fragen – war (und bin) ich doch fest davon überzeugt, dass die Reinheit als kultureller Code in dieser

vermeintlich hydrophoben Epoche noch zu entdecken ist. Mehr noch: Je häufiger, je deutlicher dieser Code in den westlichen Berichten aus dem Osmanischen Reich auch in der *longue durée* erkennbar wurde, desto nachdrücklicher fühlte ich mich nicht nur als Historiker der Frühen Neuzeit angesprochen, sondern auch als Historischer Anthropologe. Denn so viel steht fest: Wie auch immer man Reinheit fassen mag, als Alltagspraxis und Körpersprache, als Ethos, Kult oder Ritual – als Medium der Selbst- und Weltdeutung ist sie eine historisch-anthropologische Herausforderung *par excellence* und damit wiederum eine Chance, die frühe Neuzeit historisch-anthropologisch auf den Punkt zu bringen. So wird man zum Beispiel fragen dürfen, ob die seit Lucien Febvre immer wieder beschworene Ordnungswut dieser „Epoche“ nicht dem Code der Reinheit folgt, der wie das weiße Band in Michael Hanekes gleichnamigem Film unbarmherzig mahnt und droht. Und es liegt durchaus nahe, in diese Frage auch jene kanonisierten Konzepte sozialer und konfessioneller Disziplinierung einzubeziehen, ohne die wir die frühe Neuzeit schon lange nicht mehr denken können.

All das aber heißt auch: Selbst wenn es stimmt, dass die nachmittelalterlichen Jahrhunderte „the dirtiest in the history of Europe“ waren, wie Katherine Ashenburg aus hygienehistorischer Perspektive (keineswegs nur augenzwinkernd) festgehalten hat, so spricht das keineswegs gegen die Suche nach der frühneuzeitlichen Reinheit.<sup>3</sup> Meine These jedenfalls lautet kurz und bündig: Reinheit als kultureller Code ist eine Erfindung der frühen Neuzeit. Oder, in etwas anderen Worten: Erst in der frühen Neuzeit wird Reinheit zu jenem „weißen Band“, das der Ordnung die Richtung weist.

#### 4. Take-off

Nachdem er von der Wartburg nach Wittenberg geeilt war, um dort seinen Kollegen Andreas Bodenstein von Karlstadt in die liturgischen Schranken zu weisen, hielt Martin Luther am 13. März 1522 im Rahmen seiner „*Invocavit-Predigten*“ auch einen „*Sermon vom Sacrament*“. „*Jr habt gehoert*“, heißt es da, „*wie ich wider das nerrische gesetze des Bapst geprediget hab und jm ein widerstandt gethan in dem das er hat gebotten: Keyn weyb soll das altar tuech waeschen, darauff der leychnam Christi gehandelt wirt, und wenn es ein reyne Nonne were, es were denn vor von eynem reynen priester gewaschen. Auch wenn yemants den leychnam Cristi hett angerürt, da fürn die priester zuo und beschnytten jm die finger und der gleichen vil meer. ... Wider solliche nerrische gesetz haben wir geprediget und die offenbart, dardurch kündig gemacht, das hirjnne, in des toerichten Bapsts gesetz und gebot, kein sünd were, und sündiget ein lay nicht daran, wenn er*

---

<sup>3</sup> Katherine Ashenburg, *Clean. An Unsanitized History of Washing*, London 2008 (12007), S. 95.

den kelch oder den leychnam Christi mit den henden anruert.“<sup>4</sup> Die Kritik, die wir in diesem Predigtausschnitt fassen können, gilt der liturgischen Forderung, dass ausschließlich „reine Hände“ kultisch handeln dürfen, und damit einer Forderung nach ritueller Reinheit. Auf alttestamentliche Pollutio-Vorstellungen zurückgehend, nach denen Blut- und Samenfluss, aber auch bestimmte Speisen unrein und damit kultunfähig machen, war diese Forderung mit Jesus im Grunde hinfällig geworden und spielte wohl auch im frühen Christentum keine große Rolle mehr, bevor sie im Laufe des Mittelalters wieder an liturgischer Bedeutung gewann. Im Reformkloster Cluny zum Beispiel scheint sie geradezu obsessiv beachtet worden zu sein. Arnold Angenendt hat immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass die Pollutio-Vorstellungen und deren Umsetzung erheblich dazu beigetragen haben, den Abstand zwischen Klerus und Laien zu vergrößern und damit auch die „Kommensalität“ im Abendmahl zu gefährden. Und es spricht angesichts einer auch quantitativ zunehmenden Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter viel dafür, dass es genau diese Erfahrung war, die im 14. und 15. Jahrhundert zu einer deutlich erkennbaren Erosion des Prinzips der rituellen Reinheit geführt hat.<sup>5</sup>

Was aber bedeutet das für die These, dass Reinheit als kultureller Code eine Erfindung der frühen Neuzeit sei? Obwohl über den Weg kultischer Pollutio-Vorstellungen und -Praktiken in die „Moderne“ alles in allem wenig bekannt ist, glaube ich doch, eine Beobachtung festhalten zu dürfen: Die Erosion des Prinzips der rituellen Reinheit ist eng verbunden mit dem Siegeszug des Prinzips der ethischen Reinheit. Nicht, dass dieses Prinzip im Mittelalter in Vergessenheit geraten wäre; und nicht, dass nur Gruppen wie die Katharer ihre Kritik an der rituellen Reinheit mit dem Hinweis auf Matthäus 15 (1–20) oder Markus 7 (1–23) begründet hätten, wo es um die Reinheit bzw. die Unreinheit des Herzens geht. Die diskursive, die vor allem auch sozial wirksame – weil deutungsmächtige und zumeist antiklerikal ausgerichtete – Revitalisierung neutestamentlicher Reinheitsvorstellungen aber gewinnt erst im Laufe des 15. Jahrhunderts erkennbar an Profil, indem sie zu einer dynamischen, ja, zu einer konstitutiven Triebkraft jener Zentrierungsprozesse von Religion und Gesellschaft wird, die in der spannungsreichen reformatorischen (und nachreformatorischen) Verknüpfung von „reinem Wort“, „reiner Lehre“ und „reinem Leben“ münden.

Um es konkreter zu machen und zugleich auf Martin Luther zurückzukommen. Es braucht hier nicht betont zu werden, dass der Reformator die Forderung nach ritueller Reinheit keineswegs deshalb kritisiert hat, um sie durch eine Forderung

<sup>4</sup> Martin Luther, Ein Sermon vom Sacrament, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (im Folgenden WA), Bd. 10, 3. Abt., Weimar 1904, S. 40–47, hier S. 41f.

<sup>5</sup> Arnold Angenendt, „Mit reinen Händen“. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese, in: Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag, hg. von Georg Jenal, Stuttgart 1993, S. 297–316.

nach ethischer Reinheit zu ersetzen. Im Gegenteil. Es lag ihm bekanntlich fern, die Wirksamkeit der Sakramente und damit auch das Verkünden und Erfassen von „reinem Wort“ und „reiner Lehre“ an einen sittlich untadeligen, also „reinen“ Lebenswandel des Menschen zu binden – war eine solche Bindung mit dem Sündenfall doch hinfällig geworden. So heißt es zum Beispiel in einer Predigt über den „ehelichen Stand“ vom Januar 1519: „Die brautlieb ist hupsch gewesen, do Adam und Eva noch nicht gefallen waren, Aber do sie fielen, darnach ist sye nie reyn worden.“<sup>6</sup> Und in einer Predigt anlässlich der Hochzeit Sigmunds von Lindenau vom August 1545: „Welche kinder ausser der Ehe miteinander zeugen, sind auch wol eltern, man hats aber kein ehr, Darumb so heists, Das Ehebet sol rein sein, das ist: es sol kein hurn bet noch ehebrecherisch bett sein. Aber hie hastu aber ein einrede: Wie kan das Ehebet rein sein, ist doch auch jnn der Ehe viel unreinigkeit?“<sup>7</sup>

Andererseits aber betont Luther immer wieder – und hier kommt die ethische Reinheit ins Spiel –, dass die in der Taufe übertragene, gewissermaßen „fremde“ Reinheit vor allem als Anstoß und Aufgabe, ja als Forderung zu verstehen sei, „rein zu werden“, ganz so, wie es auch in der Vermittlung des reinen Wortes angelegt ist. Um vor diesem Hintergrund noch einmal einen Blick in die Ehe-Predigt vom Januar 1519 zu werfen, wo Luther, gleich nachdem er versucht hat, sein Publikum von der Unreinheit der Ehe nach dem Sündenfall zu überzeugen, geradezu trotzig festhält: „Noch dennoch muß man arbeyten unnd thun, das sye rein wirt.“<sup>8</sup> Anders ausgedrückt, Luther bestimmt Reinheit als eine von Gott in Taufe und Wort gegebene umfassende Qualität ohne Wenn und Aber, die den Menschen zugleich davon überzeugen soll, sie als sittliche Pflicht des Rein-Werdens zu verstehen, ohne dass er dieser Pflicht zu seinen Lebzeiten jemals genügen kann. Oder, wie es im „Sermon von dem heyligen Hochwirdigen Sacrament der Tauffe“ von 1519 heißt: „Alßo vorstehstu wie eyn mensch unschuldig, reyn, an sund wirt yn der tauff, und doch bleybit voll vill poßer neygun, das er nit anderß reyn heyst, dan das er angefangen ist reyn tzu werden.“<sup>9</sup>

All das aber bedeutet auch: Obwohl Luther durchgängig hervorhebt, dass keine geistliche oder weltliche Ordnung die verlorene Reinheit von Herz und Leib wiederherstellen kann, betont er doch auch, dass sittliche Vervollkommnung als sittliche Pflicht des Rein-Werdens möglich ist und dass „institutionalisierte“

<sup>6</sup> Martin Luther, Der nicht von Luther selbst in den Druck gegebene Text des Sermons vom ehelichen Stand. 1519, in: WA, Bd. 9, Weimar 1893, S. 213–219, hier S. 214.

<sup>7</sup> Ders., Predigt bei der Hochzeit Sigmunds von Lindenau in Merseburg gehalten, in: WA, Bd. 49, Weimar 1913, S. 797–805, hier S. 803.

<sup>8</sup> Ders., Sermon vom ehelichen Stand (wie Anm. 6), S. 214.

<sup>9</sup> Ders., Eyn Sermon von dem heyligen Hochwirdigen Sacrament der Tauffe, in: WA, Bd. 2, Weimar 1884, S. 727–737, hier S. 732.

Lebensformen zu dieser Vervollkommnung beitragen können, allen voran die Ehe. Denn nicht nur, dass die Ehe gottgewollt ist – im Unterschied zu jenem asketischen Verzicht auf Sexualität, den die rituelle Reinheit voraussetzt. Sie hat auch die Kraft, unreine Gedanken, unreine Worte und unreine Handlungen der Eheleute jenseits des Ehebruchs so rein zu machen, dass Gott all das entschuldigen kann: „da decket Gott den Himmel über“, wie die bereits zitierte Predigt vom August 1545 unmissverständlich zu verstehen gibt. Denn: „Diese unreinigkeit, spricht Gott, wil ich nicht sehen.“<sup>10</sup>

## 5. Ein großes Kloster

Um nicht missverstanden zu werden: Auch die Ethisierung der Reinheit darf mit einigem Recht jenem „Temps des Réformes“ zugewiesen werden, den die reformationsgeschichtliche Forschung immer wieder als „Schwellenzeit“ langer Dauer qualifiziert hat. Als Schwellenzeit, in deren Verlauf die „societas christiana“ in die multikonfessionelle Gesellschaft der frühen Neuzeit transformiert wurde. Wenn ich dennoch glaube, den eigentlichen „Take-off“ ethischer Reinheit mit Martin Luther beginnen lassen zu dürfen, dann vor allem deshalb, weil Luthers Bestimmung von Reinheit als sittlicher Pflicht des Rein-Werdens allem Anschein nach auf den Punkt brachte, was gewissermaßen „in der Luft“ lag; was so oder so auch andere „Wort-Führer“ artikulierten oder doch zu artikulieren versuchten; was, um nur ein besonders prominentes Beispiel zu nennen, nicht zuletzt Erasmus von Rotterdam im Sinn hatte, als er 1518 in einem Brief an seinen gelehrten Kollegen Paul Volz die „civitas“ als „magnum monasterium“ imaginierte.<sup>11</sup> Man kann es auch neudeutsch formulieren: Luthers Bestimmung war über alle dogmatischen Gräben hinweg sozial und politisch „anschlussfähig“ und selbst anthropologisch akzeptabel. Ja, mehr noch, Luthers Bestimmung komprimierte und dynamisierte all jene kulturellen Tendenzen, die seit dem späten Mittelalter darauf abzielten, die „societas humana“ neu zu konfigurieren. Doch wie auch immer man die Akzente setzt: Was wir seit der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert beobachten können, ist eine geradezu unheimliche und zudem bemerkenswert nachhaltige Konjunktur von Reinheitsdiskursen, Reinheitsmodellen und Reinheitspraktiken.

Genauer: Wann immer jetzt das Verhältnis der Geschlechter zur Rede stand, Ehe, Liebe, Sexualität, Kinder, Scheidung, ging es um rein oder unrein. Wann immer jetzt öffentliche Bäder geschlossen wurden – in Wien zum Beispiel sank ihre Zahl bis 1534 innerhalb weniger Jahrzehnte von 21 auf 11 –, beschworen

<sup>10</sup> Ders., Sigmund von Lindenau (wie Anm. 7), S. 803.

<sup>11</sup> Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami, Bd. 3: 1517–1519, hg. von Percy S. Allen, Oxford 1913, Nr. 858, S. 361–377, hier S. 376 (Z. 561).



die Obrigkeiten die Gefahr der Syphilis und führten damit eine Krankheit ins Feld, in der „innere“ und „äußere“ Unreinheit zusammenfallen. Wann immer jetzt die Prostitution in den Blick geriet – und sie geriet seit der Jahrhundertwende immer häufiger in den Blick –, taxierten dieselben Obrigkeiten das Für und Wider nicht mehr wie noch im späten Mittelalter nach ordnungspolitischen Maßgaben, sondern vor dem Hintergrund der Vorstellung, dass „*puritas vitae*“ und „*puritas civitatis*“ ein und dasselbe sind. Die Konsequenz war, dass sie die Bordelle früher oder später schließen ließen, wobei Wittenberg 1522 den Anfang machte. Andere evangelisch gewordene Städte folgten, Erfurt zum Beispiel 1525, Konstanz 1526, und lösten eine europaweite Verbotswelle aus, die leicht verzögert auch altgläubig gebliebene Kommunen und Territorien erfasste. Schließlich, wann immer jetzt gepredigt, gelehrt und nicht zuletzt auch gedichtet wurde, galt es nachdrücklich, die Reinheit des Gesagten zu erweisen, unter welchen Vorzeichen auch immer. Denn so einschlägig die Reformatoren mit ihrem Wort-Kult hier auch gewesen sein mochten: Schon ein kurzer Blick in altgläubige Predigten des 16. Jahrhunderts (und darüber hinaus) lässt in aller Deutlichkeit erkennen, wie eng auch in ihnen Sprach- und Glaubensreinheit aufeinander bezogen wurden. Auch katholische „Wohlredenheit“ folgte jetzt dem kulturellen Code der Reinheit.

## 6. Differenzmarkierung

All das war kein Strohfeuer. All das endete nicht mit der „Neuen Sittlichkeit“ der Reformation. Im Gegenteil. Der Siegeszug der ethischen Reinheit ging weiter und nahm sogar an Fahrt auf, begann die Matrix von rein und unrein im Laufe des 16. Jahrhunderts doch auch jenen frühneuzeitlichen Fundamentalprozess zu strukturieren, den wir gemeinhin Konfessionalisierung nennen, was wiederum wechselseitig dynamisierend wirkte. Man kann es auch so sagen: Die Frage nach der Genese und Profilierung konfessioneller Kulturen ist immer auch eine Frage nach Prozessen der Grenzziehung zwischen rein und unrein. Oder, zugespitzt formuliert: Konfessionalisierung war Purifizierung und damit zugleich auch deren Gegenteil. Denn, um es zu wiederholen, keine eigene Reinheit ohne fremde Unreinheit.

Was aber bedeutete das konkret? Das bedeutete, dass Katholiken wie Protestanten ihre Kirchenräume umgestalteten und zwar durchaus als Versuch einer umfassenden Neukonfiguration von Dingen und Bedeutungen, um es in der Sprache postmoderner Raumsoziologie auszudrücken; oder dass Heilige damit rechnen mussten, am Rand bzw. hinter den Säulen der Himmelsgesellschaft zu landen, wenn nicht aus ihr entfernt zu werden, für die sich zudem das Rekrutierungsverfahren erheblich verschärfte; und dass selbst Maria vor purifizierenden Übergriffen nicht mehr sicher sein konnte: Schon im 17. Jahrhundert durfte die Mutter Gottes nur noch schwanger sein, wenn sie einen weiten Mantel trug. Das bedeutete,

dass Menschen in ganz Europa wie selbstverständlich davon ausgingen, andere Glaubensgemeinschaften seien krankheitserregend; und dass allerorten auch die Furcht vor einer Kontamination „heiliger Texte“ zunahm und damit die Furcht vor einer Kontamination von Lehre und Glauben, wie sich exemplarisch an Luthers sogenannten Judenschriften zeigen ließe, aber auch an der Arbeit der jesuitischen „Bollandisten“.

Das bedeutete, dass Prozesse konfessioneller Ausdifferenzierung bis hin zur konfessionellen Spaltung mehr oder weniger durchgängig auch als Prozesse zu fassen sind, in denen Grenzen zwischen rein und unrein gezogen und dabei immer wieder auch entsprechend inszeniert wurden. Das bedeutete, dass in diesen Prozessen die Kirchengleichheit mit ihrer zum Teil unerbittlichen Bannpraxis eine immer größere Rolle spielte, die in Täufern und Calvinismus, die aber keineswegs zuletzt auch im lutherischen Pietismus vor allem ein Ziel hatte: die Reinheit der Abendmahlsgemeinde – banden doch all diese Bewegungen reines Wort und reine Lehre sehr viel stärker an die „*puritas vitae*“, als noch Martin Luther das getan hatte. Und das bedeutete schließlich auch, dass wir vergleichbare Entwicklungen auch in jüdischen Diasporagemeinden in Europa beobachten können, Entwicklungen, die das Judentum nachhaltig verändert haben, weil sie die rabbinische Tradition kabbalistisch überformten und dabei in Orthodoxie verwandelten, und die seit einiger Zeit immer häufiger auch als Konfessionalisierung bezeichnet werden. Gleichzeitig lassen aber auch autobiographische Texte von Juden in Aschkenas seit dem 16. Jahrhundert keinen Zweifel daran, welche Bedeutung Reinheitsdiskursen und Reinheitspraktiken in Prozessen „posttraumatischer“ Vertrauensbildung im Judentum zukam.

Um aber auch das nicht zu vergessen: Auch die konfessionelle bzw. konfessionalisierte Gewalt der frühen Neuzeit folgte dem kulturellen Code der Reinheit. Auch für sie gilt, dass Konfessionalisierung Purifizierung war. Was Natalie Zemon Davis bereits 1973 am Beispiel der „*Rites of Violence*“ in den französischen Religionskriegen zeigen konnte, ist inzwischen vielfach bestätigt worden. Ob verhöhnt und verspottet wurde, ob gefoltert, vergewaltigt oder hingerichtet, ob Leichen geschändet wurden, immer ging es darum, Reinheit und Unreinheit körperlich sichtbar und damit identifizierbar zu machen. Auch für die Riten der konfessionellen Gewalt darf festgehalten werden, dass sie Eindeutigkeit schaffen sollten und gerade deshalb unter umgekehrten Vorzeichen auch von der jeweils anderen Seite medial wirkungsvoll transformiert werden konnten.

## 7. Gutes Blut, böses Blut

Am 5. Juni 1449 erließ der Gemeinderat von Toledo ein Statut, das alle „*conversos*“, alle konvertierten Juden also und deren christliche Nachkommen, für ehrlos und für unfähig und unwürdig erklärte, in der Stadt und ihrem Umland ein Amt zu

bekleiden, sei es öffentlich oder privat.<sup>12</sup> Obwohl das Statut heftige Kontroversen auslöste und zweifelhaft ist, ob es jemals Rechtskraft erlangte, machte es doch in ganz Spanien Schule, wo schon bald auch in anderen Städten und Regionen, aber auch in Ritter- und Bettelorden, in Domkapiteln und Universitäten gleich oder ähnlich lautende Verordnungen erlassen und noch im 15. Jahrhundert auch auf Konvertiten muslimischer Herkunft, die sogenannten „moriscos“, ausgedehnt wurden. Seit dem 16. Jahrhundert in aller Regel sowohl päpstlich als auch königlich approbiert, blieben die Statuten alles in allem bis 1833 gültig.

So unterschiedlich ihre Wirkung, so unterschiedlich ihre Deutungsmacht taxiert werden kann, fest steht, dass die Statuten ganz erheblich dazu beitrugen, eine Vorstellung zu verbreiten (und zu institutionalisieren), die schon die Zeitgenossen als „limpieza de sangre“ bezeichneten, als „Reinheit des Blutes“. Eine Vorstellung, die in erster Linie darauf abzielte, das Ketzerrecht der Kirche auch auf die Nachkommen konvertierter Juden und Muslime anwenden zu können, und die deshalb zum einen Apostasie und Häresie gleichsetzte und zum anderen gegen das paulinische Prinzip der Gleichheit vor Gott in der christlichen Gemeinde davon ausging, dass sich häretische Anlagen über das Blut vererben und dabei die Taufe schlicht und einfach ignorieren. Eine Vorstellung überdies, die einen Begriff anthropologisierte und in seiner neuen Bedeutung nicht zuletzt auch popularisierte, der bis zur Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert mehr oder weniger ausschließlich die Abstammung von Hunden und Pferden bezeichnet hatte: den Begriff „raza“. Um exemplarisch einen Abschnitt über Juden und Conversos aus der „Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V.“ von Fray Prudencio de Sandoval zu zitieren, die 1604 erschien. Ich übersetze: „Wo einer von solch schlechter Herkunft ist, *de tan mala raza*, gibt es sie in großer Zahl, denn dieses Volk, *esta gente*, ist von solcher Bosheit, dass einer ausreicht, um viele zu beunruhigen. [...] Wer kann leugnen, dass in den Nachkommen der Juden die schlechte Neigung zur alten Undankbarkeit und der Mangel an Einsicht bleiben und fort dauern, wie in den Schwarzen, *negros*, die untrennbare Eigenschaft ihrer schwarzen Farbe. Auch wenn diese sich tausendmal mit weißen Frauen verbinden, werden die Söhne mit der schwarzen Farbe ihrer Väter, *con el color moreno de sus padres*, geboren. So reicht es dem Juden nicht, wenn er zu drei Vierteln Adelliger oder Altchrist ist, *hidalgo, o christiano viejo*, denn schon ein Viertel seiner Herkunft, *raza*, infiziert ihn so sehr, dass er jede Gemeinschaft auf jede nur denkbare Weise schädigt.“<sup>13</sup>

Um es nochmals zu betonen: Positionen wie diese blieben nicht unwidersprochen. Die Tendenz aber, Häresie zu naturalisieren, nahm im frühneuzeitlichen Spanien deutlich zu und fand in Juan Escobar del Corros einflussreichem „Tractatus

---

<sup>12</sup> Druck des „Sentencia-Estatuto“: Historia de la ciudad de Toledo, hg. von Antonio Martín Gamero, Toledo 1862, S. 1036–1040.

<sup>13</sup> Nach der Ausgabe in der „Biblioteca de autores españoles“: Madrid 1956, S. 319.

bipartitus de puritate et nobilitate probanda“ von 1637 eine umfängliche juristische Kanonisierung, die vor allem deshalb radikaler war als alles, was es bereits gab, weil sie die Häresie des jüdischen Konvertiten auch auf die „ante nati“ übertrug, auf jene Söhne also, die vor der Taufe des Vaters geboren worden waren. Der Kirchenrechtler – und Inquisitor – del Corro bezog damit in aller Deutlichkeit Position gegen die vorherrschende Unterscheidung zwischen „ante nati“ und „post nati“, was wiederum dazu beitrug, die auch in Spanien immer noch weit verbreitete Vorstellung in den Hintergrund zu drängen, dass Häresie in erster Linie ein intellektuelles Verbrechen sei.<sup>14</sup>

Es ist in der Forschung immer wieder darauf hingewiesen worden, dass wir es hier mit einem spezifisch spanischen Phänomen zu tun haben, das auf die erzwungenen Massentaufen von Juden und Muslimen seit der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert zurückgeführt werden muss. Und das keineswegs zu Unrecht. Denn nicht nur, dass diese Massentaufen vor allem den Conversos soziale, ökonomische und nicht zuletzt auch politische Spielräume eröffneten, die viele von ihnen so erfolgreich zu nutzen verstanden, dass Spannungen mit den „christianos naturales“ kaum ausbleiben konnten. Die Massentaufen destabilisierten auch jene hergebrachten ethnisch-religiösen Eindeutigkeiten, die als Garanten gesellschaftlicher (und kultureller) Ordnungen im vormodernen Spanien allem Anschein nach – und gerade auch mit Blick auf die unteren Bevölkerungsschichten – von großer integrativer Bedeutung waren. Es scheint jedenfalls kein bloßer Zufall zu sein, dass einer der Protagonisten der „limpieza de sangre“, der Erzbischof von Toledo Juan Martínez Silíceo (1486–1557), von Bauern abstammte, die anders als der Adel in aller Regel keine verwandtschaftlichen Beziehungen zu Conversos anknüpften und die das sozial und ökonomisch für gewöhnlich auch gar nicht konnten.

Gleichzeitig aber ist festzuhalten, dass wir eine zunehmende Tendenz zur Naturalisierung bzw. zur Biologisierung von Abstammung keineswegs nur im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Spanien beobachten können – und dass sich diese Tendenz auch keineswegs nur in Spanien über einen anthropologisierten Begriff von Rasse zu artikulieren begann. So steht zum Beispiel völlig außer Frage, dass die Auseinandersetzungen zwischen der „noblesse d'épée“ und der „noblesse de robe“ im frühneuzeitlichen Frankreich mit einer Profilierung von Reinheits- und Rassediskursen einhergingen, was auf der einen Seite zu einem regelrechten Kult der blut reinen „bonne race“ führte, auf der anderen aber zu einer Erosion oder doch Transformation adeliger Tugendmodelle und biblischer Abstammungslehren beitrug, die im Mittelalter noch den Ton angegeben hatten. Man kann es auch so sagen: Wenn der Historiker Henri de Boulainvilliers (1658–1722) in seinen diversen Schriften zur „noblesse de France“ die französische

<sup>14</sup> Erster Druckort: Lyon. Hier benutzt nach der Ausgabe: Genf 1664, vor allem S. 10f., 42–45, 53–57, 72, 75–77, 81.

Bevölkerung in eine fränkischstämmige „race conquérante et patricienne“ und eine gallo-romanische „race conquise et plébéienne“ einteilte, dann unterschieden sich seine Argumente für diese Klassifizierung strukturell im Grunde kaum von denen eines Silíceo oder del Corro, was es nebenbei bemerkt dem (selbsternannten) Comte Joseph Arthur de Gobineau Mitte des 19. Jahrhunderts leicht machte, sich auf seinen altadeligen Landsmann zu beziehen.

## 8. Schluss

Es fiel nicht schwer, den Naturalisierungsprozess noch genauer in den Blick zu nehmen: ob in Form eines Exkurses über Luthers Äußerungen zu „Natur“, „Blut“ und „Fleisch“ der Juden oder als Versuch, die Hautfarben-Diskurse zu rekonstruieren, die mit diesem Prozess verbunden waren, nicht zuletzt im Kontext der europäischen Expansion. Auch wäre es möglich, den Prozess zeitlich weiterzuführen und zu beobachten, wie er in die Rassentheorien des 18. Jahrhunderts einmündete, um dort dazu beizutragen, den vormodernen „genealogischen Rassismus“ in den modernen „anthropologischen Rassismus“ zu transformieren. Gleichzeitig ließe sich fragen, welche Rolle der Prozess für die Entstehung wohlfahrtsstaatlicher Konzepte spielte, die darauf abzielten, den „Volkskörper“ zu entgiften, um im Sinne des Peuplierungsgebots die kollektive Zeugungsfähigkeit qualitativ wie quantitativ zu verbessern. Und schließlich wäre es denkbar, auch in den europäischen Kolonien nach Spuren dieses Prozesses zu suchen, also etwa in Süd- und Mittelamerika, wo Vorstellungen von der Reinheit des Blutes dazu dienen konnten, indigene „Neuchristen“ vom Priesteramt auszuschließen, wo solche Vorstellungen aber auch die Entstehung „neuer“ oder besser wohl „neu-alter“ Eliten begleitete.

Wenn ich dennoch zum Schluss kommen möchte, dann deshalb, weil all das nur bestätigen würde, wie eng die frühneuzeitliche Tendenz zur Naturalisierung von Abstammung und damit von Reinheit mit dem Durchbruch des Prinzips der ethischen Reinheit verbunden war. Zugespitzt formuliert: Die These, dass Reinheit als kultureller Code eine Erfindung der frühen Neuzeit war, meint genau diese Prozesse innerer und äußerer Grenzziehung, die vor allem eines schaffen wollten – Eindeutigkeit. Das aber heißt auch: Wenn es stimmt, dass sich Vorstellungen von Reinheit vor allem dort verdichten, wo kollektive Zugehörigkeiten in Gefahr geraten, dann scheint mir die Reinheitsobsession der frühen Neuzeit nur konsequent zu sein, glaube ich doch, dass sich die spezifische Dynamik dieser Epoche der fundamentalen kollektiven Erfahrung einer andauernden Entgrenzung verdankt: nicht zuletzt geographisch, die jenes Bedürfnis nach Ordnung hervorbrachte, das die Matrix von rein und unrein ins rechte Lot zu bringen versuchte. Ist die frühe Neuzeit, ist die europäische frühe Neuzeit deshalb ein „Musterbuch der Moderne“? Ich glaube nicht. All das aber, was man braucht, um rein zu werden, vor allem aber, um andere unrein werden zu lassen, das hält sie bereit.