

Benjamin Scheller und Christian Hoffarth

Ambiguität und die Ordnungen des Sozialen im Mittelalter: Zur Einführung

Pluralität und Diversität von Kulturen und Gesellschaften stehen seit längerem im Zentrum des Interesses der Mittelalterforschung.¹ Eine außerordentlich wichtige Dimension kultureller Diversität und Pluralität findet dagegen erst seit jüngstem verstärkt Beachtung: die kulturelle Ambiguität.² Von besonderer Brisanz für die Erforschung der Bedeutung von Ambiguität für Individuen wie für Gruppen ist das Problem der ‚Ambiguitätstoleranz‘. Der Begriff stammt aus der Individualpsychologie und wurde 1949 von Else FRENKEL-BRUNSWICK eingeführt, um zu bezeichnen, wie Personen uneindeutige Situationen oder Stimuli wahrnehmen und verarbeiten. FRENKEL-BRUNSWICK zufolge erleben Personen mit geringer Ambiguitätstoleranz bei Ambiguität Unwohlsein, Stress oder gar Angst, reagieren daher voreilig und vermeiden, wenn möglich, ambige Stimuli bzw. weisen ambige Situationen ab. Personen mit hoher Ambiguitätstoleranz hingegen nehmen ambige Situationen oder Stimuli als angenehme und interessante Herausforderung wahr und verleugnen oder verzerren daher auch nicht Komplexität oder Inkongruenz, die ambigen Situationen zugrunde liegt.³ Zur Bestimmung der individuellen Ambiguitätstoleranz wurden verschiedene Skalen entwickelt, beispielsweise zur Messung des Umgangs mit Rollenambiguität in der Organisationspsychologie.⁴ Bis heute spielt das Konzept der Ambiguitätstoleranz in der Psychologie der Uneindeutigkeit und Ungewissheit eine wichtige Rolle.⁵

Seit den 1980er Jahren wurde sodann das Konzept der kulturellen Ambiguität entwickelt, wobei wiederum von Beginn an der Ambiguitätstoleranz eine zentrale Rolle zugeschrieben wurde. Donald LEVINE formulierte 1985 die These, dass Kulturen sich in dem Grad unterscheiden, in welchem sie sprachliche und gedankliche Ambiguität zuließen.⁶ In einer Analyse der jüdischen Lyrik im al-Andalus des Früh- und Hochmittelalters gebrauchte Ross BRANN 1991 erstmals den Begriff der ‚kulturellen

1 Vgl. etwa Michael BORGOLTE, *Europa entdeckt seine Vielfalt 1050–1250*, Stuttgart 2002.

2 Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

3 Else FRENKEL-BRUNSWICK, *Tolerance toward Ambiguity as a Personality Variable*, in: *The American Psychologist* 3 (1949), S. 268.

4 John R. RIZZO, Robert J. HOUSE u. Sidney I. LIRTZMAN, *Role Conflict and Ambiguity in Complex Organizations*, in: *Administrative Science Quarterly* 15 (1970), S. 150–163.

5 Adrian FURNHAM u. Joseph MARKS, *Tolerance of Ambiguity: A Review of the Recent Literature*, in: *Psychology* 4 (2013), S. 717–728 (<http://dx.doi.org/10.4236/psych.2013.49102>, letzter Zugriff am 30.11.2017).

6 Donald N. LEVINE, *The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago 1985, S. 21: „Cultures differ with regard to the scope they allow for the exercise of those ambiguities which inhere in speech and thought.“

Ambiguität'. Er liefert zwar keine explizite Definition, versteht darunter jedoch augenscheinlich die Offenheit von Personen für divergierende kulturelle Stimuli (*cultural stimuli*) als Resultat einer ethnisch-religiös pluralen Gesellschaft wie der des mittelalterlichen al-Andalus.⁷ Anknüpfend an LEVINE und BRANN hat unlängst der Islamwissenschaftler Thomas BAUER abermals darauf hingewiesen, dass Kulturen und Epochen sich in starkem Maße dadurch unterschieden, „wie Menschen Mehrdeutigkeit, Vagheit, Vielfalt und Pluralität empfinden und wie sie damit umgehen.“⁸

Obschon also die Forschung Ambiguität und Ambiguitätstoleranz als bedeutende Analysekatoren für das Verständnis von Struktur und Funktion historischer Gesellschaften registriert hat, ist ihr Stellenwert im Mittelalter gegenwärtig noch weitestgehend unklar. Auf der einen Seite ist von einer „vermeintliche(n) ‚Ambiguitätsferne‘ der mittelalterlichen Kultur und Literatur“ die Rede, die es gelte, „auf den Prüfstand zu stellen.“⁹ Auf der anderen Seite hat man die Auffassung vertreten, es sei im Übergang von der Vormoderne zur Moderne zu einem umfassenden Verlust kultureller Ambiguität und Ambiguitätstoleranz gekommen, die die vormodernen und nicht-westlichen Kulturen geprägt habe.¹⁰

Wie viel Ambiguität ließen die sozialen Ordnungen des Mittelalters also zu, in welchen Konstellationen wurde Ambiguität problematisiert und als Gefahr eingestuft und was waren auf der anderen Seite die Bedingungen der Möglichkeit kultureller Ambiguitätstoleranz im Mittelalter? Dies sind die Fragen, die im Zentrum dieses Bandes stehen.

Die größte theoretisch-methodologische Herausforderung für die Ergründung dieser Fragen in interdisziplinärer Perspektive liegt bereits im Begriff der Ambiguität selbst, denn dieser „ist, was er beschreiben soll“, nämlich mehrdeutig.¹¹ Mit Ambiguität bezeichnen Linguistik, Rhetorik, Literatur- und Kunstwissenschaft Unterschiedliches. Das Spektrum der Begriffsinhalte umfasst Bedeutungen wie Zweideutigkeit, Doppeldeutigkeit, Uneindeutigkeit, Mehrdeutigkeit, Vieldeutigkeit, Rätselhaftigkeit und Vagheit. Um dem Begriff der Ambiguität ein klareres Profil zu geben, hat man daher wiederholt versucht, ihn auf seine ursprüngliche Bedeutung zurückzuführen und für Phänomene der Zwei- oder Doppeldeutigkeit zu reservieren (lat. *ambiguitas*,

⁷ Ross BRANN, *The Compunctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Baltimore 1991, S. 39; vgl. BAUER (Anm. 2), S. 39.

⁸ BAUER (Anm. 2), S. 13.

⁹ Oliver AUGÉ u. Christiane WITTHÖFT, *Zur Einführung: Ambiguität in der mittelalterlichen Kultur und Literatur*, in: DIES. (Hgg.), *Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption* (Trends in Medieval Philology 30), Berlin, Boston 2016, S. 1–19, hier S. 2.

¹⁰ LEVINE (Anm. 6); BAUER (Anm. 2); Zygmunt BAUMAN, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 2012.

¹¹ Marina MÜNKLER, *Narrative Ambiguität: Semantische Transformationen, die Stimme des Erzählers und die Perspektiven der Figuren. Mit einigen Erläuterungen am Beispiel der Historia von D. Johann Fausten*, in: AUGÉ u. WITTHÖFT (Anm. 9), S. 113–156, hier S. 114.

von lat. *ambo*, beide). Hieran knüpft die in den einzelnen Beiträgen entfaltete und erörterte Ausgangsüberlegung des Bandes an. Ambiguität meint in ihnen nicht in erster Linie einen Überschuss an Deutungsmöglichkeiten, sondern das Außerkraftsetzen kulturell und sozial institutionalisierter Formen des Unterscheidens, die Unmöglichkeit oder zumindest Schwierigkeit, gewohnte Unterscheidungen hinsichtlich spezifischer sozialer Praktiken und der Identität von Personen anzuwenden. Vielfach lässt sich in diesem Sinne gar eine doppelte Ambiguität diagnostizieren, nämlich erstens ein in den Quellen beobachtbares Außerkraftsetzen üblicher Formen des Unterscheidens bei den historischen Akteuren und zweitens die Unmöglichkeit bzw. Schwierigkeit der Anwendung gewohnter Unterscheidungen durch die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler. Statt also Ambiguität vor allem als soziale oder diskursive Pluralität zu denken, sollen in diesem Band vielmehr Unterscheidungen als die Möglichkeitsbedingung von Ambiguitätserfahrungen betrachtet werden und von Ambiguität dort gesprochen werden, wo der Versuch einer Ordnung des Sozialen durch Unterscheidungen mit Uneindeutigkeit konfrontiert wird.

Die Ausgangshypothese des Bandes und der Beiträge, die in ihm versammelt sind, lautet, dass Ambiguität vor allem dort zur Herausforderung wird, wo sie solche Unterscheidungen verwischt und verunklart, die in einer Zeit, in einer Gesellschaft oder einem Feld kultureller Praxis für die Ordnungen des Sozialen besonders wichtig erscheinen. Denn im Falle grundlegender und häufig angewandter Unterscheidungen kann über die Irritation des gewohnten Unterscheidens nicht einfach hinweggegangen werden. Vielmehr muss die Herausforderung durch Ambiguität angenommen und in irgendeiner Weise bewältigt werden. In loser Anknüpfung an die Systemtheorie Niklas LUHMANNs lassen sich solche grundlegenden und häufig angewandten Unterscheidungen als ‚Leitdifferenzen‘ bezeichnen.¹² Sie reduzierten gesellschaftliche Komplexität und strukturierten Kommunikation über lange Zeiträume hinweg und in ganz unterschiedlichen sozialen Kontexten. Gleichzeitig sind sie jedoch Ausdruck gesellschaftlicher Machtverhältnisse, da sie Zugehörigkeiten bezeichneten, die über den Zugang zu knappen Gütern und über die Zuschreibung sozialer Anerkennung entschieden.

Ambiguitätstoleranz erscheint dort unwahrscheinlich, wo Uneindeutigkeit diese Leitdifferenzen betrifft, da in solchen Fällen die durch die Leitdifferenzen konstituierte Ordnung als Ganze in Frage gestellt wird. Ist in entsprechenden Situationen aber doch Toleranz beobachtbar, so erscheint sie umso erklärungsbedürftiger, stellt sich doch die Frage, wie eine Gesellschaft die Verunklarung einer ihrer Leitdifferenzen aushalten konnte und auf welche anderen Weisen Zugehörigkeiten, Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen und soziale Anerkennung unter diesen Umständen verhandelt wurden.

¹² Niklas LUHMANN, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1987, S. 19.

Die Beiträge in diesem Band nehmen unterschiedliche Unterscheidungen und ihre Ambiguierung in den Blick, die als Leitdifferenzen der sozialen Ordnung des Mittelalters betrachtet werden können, ohne freilich den Anspruch zu erheben, sämtliche Leitdifferenzen der sozialen Ordnung des Mittelalters abzudecken.

Am Anfang steht die Differenz der Religion, die in der Vormoderne ohne Zweifel einen der primären Faktoren für die Konfiguration der Gesellschaft und die Verortung von Personen und Personengruppen im gesellschaftlichen Gefüge, kurz: für die Ordnung des Sozialen darstellte. Dementsprechend stünde zu vermuten, dass Phänomenen von Ambiguität in Hinblick auf die Unterscheidung christlich/nicht-christlich bzw. rechtgläubig/andersgläubig im christlich-abendländischen Raum mit einem äußerst geringen Maß an Toleranz begegnet wurde. Schon der bloße Befund der Existenz „einer ambigen Figur, die beide Seiten – Judentum und Christentum – in sich vereint“, von dem Franziska KLEIN in ihrer Untersuchung jüdischer Konvertiten zum Christentum im England des 13. Jahrhunderts ausgehen kann, ist daher überraschend. Vor dem Hintergrund dieser Beobachtung wirft KLEIN die Frage auf, „in welchen konkreten Situationen Disambiguierung erforderlich wurde, in welchen dagegen Ambiguität tolerierbar erschien.“ Anhand der Beurteilung von Konversion und des Umgangs mit Konvertiten durch kirchliche und weltliche Akteure kann sie zeigen, dass zwar Normsetzungen stets auf Disambiguierung zielten, unklare religiöse Positionierungen in der Lebenswirklichkeit jedoch nur in Konfliktfällen problematisiert wurden. Diese Kluft zwischen Norm und Praxis ist denn auch in den verschiedenen Erscheinungen von Ambiguität, die der vorliegende Band behandelt, immer wieder zu beobachten.

In den Aktivitäten der englischen Krone, die KLEIN im Weiteren behandelt, wird deutlich, wie sehr sogar die Haltung einzelner Akteure situationsabhängig war. So schuf Heinrich III. mit der *domus conversorum* 1232 in London eine Fürsorgeinstitution für zum Christentum konvertierte Juden, die als Einrichtung zum Zweck der Grenzschärfung und Ambiguitätsprävention gesehen werden könne. Beispiele von Konvertiten in Königsdiensten belegten aber auch eine bewusste Nutzbarmachung ambiger religiöser Positionen. So bekleidete etwa der Konvertit Henry of Winchester als Favorit Heinrichs III. und Eduards I. diverse vertrauensvolle Ämter, für deren Erfüllung ihm sein Status als *conversus et Judaeus* in vielerlei Weise von Vorteil gewesen sei. Der Umgang mit Konvertiten, denen offenbar per se das Signum des Ambigen anhaftete, bewegte sich im spätmittelalterlichen England demnach zwischen Grenzschärfung und Grauzonentoleranz.

Der Bedeutung ebendieser ambigen religiösen Identität von Konvertiten für die allmähliche religiöse Entpluralisierung Europas seit etwa 1200 spürt Benjamin SCHELLER nach. In einer vergleichenden Betrachtung der Motivlage bei den Vertreibungen von Juden aus England 1290, aus Frankreich 1394, aus Spanien 1492 sowie von Juden, konvertierten Juden und deren Nachkommen aus Neapel 1510 kristallisiert sich die Ausmerzungen einer offenbar als gefährlich empfundenen uneindeutigen reli-

giösen Lebensführung als ein gemeinsames Ziel spätmittelalterlicher Judenvertreibungen heraus. Die Tatsache, dass jüdische Konvertiten zum Christentum zum Teil in ihrer alten Kultur verblieben, ja „regelrecht zwischen Kirche und Synagoge oszillierten“, wodurch „die Grenze zwischen den religiösen Gemeinschaften unscharf wurde“, führten christliche europäische Herrscher auf den Einfluss der Juden zurück, die die Konvertiten dazu verführen wollten, ins Judentum zurückzukehren. Die Ausweisungen zielten dementsprechend darauf, die Kontakte zwischen Konvertiten und Juden zu unterbinden und damit auf eine Disambiguierung religiöser Identität. Sowohl im Alhambra-Edikt von 1492 als auch in den Edikten Ramons de Cardona für Neapel im Jahr 1510 kommt dies gar *expressis verbis* zum Ausdruck. Die sich im späteren Mittelalter steigernden Bemühungen um religiöse Disambiguierung sieht SCHELLER eingebettet in ein generelles Bestreben nach Vereinheitlichung der Kirche und Vereindeutlichung der Unterscheidung „zwischen wahr und falsch in der Religion“, die sich etwa auch in der Etablierung scholastischer Distinktionsmethoden und im Konziliarismus niederschlug.

Dass die Verunklarung der Leitdifferenz des Glaubens keineswegs nur als prekär wahrgenommen, sondern durchaus auch kreativ anverwandelt werden konnte, zeigt Rabea KOHNEN, die die bewusste Auflösung religiöser Identitäten als Differenzmarker zwischen Eigenem und Anderem in der mittelhochdeutschen Brautwerbungsepik untersucht. Im heute gemeinhin in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts datierten ‚Salman und Morolf‘ macht sie unterschiedliche „Techniken der Ambiguitätszerzeugung“ aus, die vermeintlich apodiktische Grenzen zwischen Christen, ‚Sarazenen‘ und Juden verunklaren. So werden die ‚Sarazenen‘ in auffälliger Weise als tugendhaft, fromm und gerecht, ihre Religion als akzeptabel und dem Christentum nicht unähnlich dargestellt. Die sarazenischen Antagonisten, die anderswo in der Regel als gewissen- und gottlose Kreaturen erscheinen, reflektieren im ‚Salman und Morolf‘ die „Idealvorstellung des Eigenen“ und können geradezu als „die besseren Christen“ angesehen werden. In ähnlicher Weise werden auch die Titelhelden der Erzählung mittels Mehrfachkodierung in eine religiöse Grauzone gerückt. Schon in der impliziten Identifikation des Christen Salman mit dem jüdischen König Salomon sei diese Erzählstrategie angelegt. Vor allem aber in der erschütternden Episode, in der Morolf kaltblütig einen Juden ermordet und sich zum Zweck der Camouflage dessen Haut ausleiht, würden „die Äußerlichkeit, Veränderbarkeit, Vielschichtigkeit und Ambiguität religiöser Identität“ vor Augen gestellt.

Während Salman und Morolf mal mit dem Christentum, mal mit dem Judentum assoziiert werden, bleibt der Leser über die religiöse und moralische Identität der Prinzessin Salme durchweg im Unklaren. Bar jeglicher Skandalisierung kann sie mehrfach zwischen den Religionen hin- und herwechseln. Der Text spielt mit gängigen Differenzierungen, kehrt sie um und verwischt sie, um mithilfe von Ambiguitäten gängige narrative Muster zu durchbrechen, Irritation und Komik zu erzeugen. Gerade

dadurch bestätigt er aber freilich die Bedeutung jener Differenzierungen für die sozialen Diskurse seiner Zeit. Vom Leser verlange er „weniger Ambiguitätstoleranz als vielmehr eine spezifische Ambiguitätskompetenz“, urteilt KOHNEN.

Religiöse Ambiguität nicht von Personen, sondern von Orten rückt schließlich im Beitrag Ute VERSTEGENS in den Fokus. Sie thematisiert die multireligiöse Nutzung von Kult- und Verehrungsstätten im syro-palästinischen Raum in Spätantike und Mittelalter und wirft die Frage auf, welche Schwierigkeiten die räumlichen Konvergenzen vor dem Hintergrund der Leitdifferenz der Religion mit sich brachten. Neben dem Sergios-Heiligtum im syrischen Resafa, dessen gemeinsame Verehrung durch Christen und Muslime vom 8. bis ins 13. Jahrhundert belegt ist, dienen vor allem Pilgerstätten in Jerusalem als eindruckliche Exempel. Einer der wenigen Orte, die von allen drei monotheistischen Religionen verehrt werden, ist das Davidsgrab auf dem Sion, das bis ins 13. Jahrhundert in christlicher Hand war, anschließend in muslimischen und 1948 in jüdischen Besitz übergang.

Durch eine zusätzliche Ebene der Ambiguität zeichnet sich die wenig bekannte Grotte der heiligen Pelagia auf dem Ölberg aus, in der alle drei Religionen die Ruhestätte einer jeweils anderen als heilig verehrten Frauengestalt sehen. Doch auch solch zentrale christliche Glaubensorte wie die Jerusalemer Auferstehungskirche und die Bethlehemer Geburtskirche zeugen von ausgehaltener Ambiguität: In beiden hatten sich im 10. Jahrhundert feste muslimische Gebetsräume etabliert, und in letzterer wurde gar die Ostersonntagsliturgie des heiligen Feuers spätestens seit dieser Zeit unter performativer Beteiligung von Muslimen verrichtet. Zwar macht VERSTEGEN vereinzelte Situationen aus, in denen der ambige Status der Verehrungsstätten zu Reibungen führte, diese entzündeten sich aber vor allem an den Glaubenspraktiken der anderen Gruppen, nicht am multireligiösen Status der Orte per se. Alles in allem scheint die räumliche Konvergenz für die in Betracht stehenden religiös differenten Bevölkerungsgruppen kein grundsätzliches Problem dargestellt zu haben, das Maß der Ambiguitätstoleranz war hier offenbar beachtlich hoch.

Mit Paul PREDATSCHS Studie zur „doppelte[n] Ambiguität von Ethnizität“ gerät die Volkszugehörigkeit als soziale Leitdifferenz in den Blick. In einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung zum Terminus ‚Ethnie‘ und angelagerten Begriffen wie ‚Volk‘ und ‚Stamm‘ in der Frühmittelalterforschung seit dem 18. Jahrhundert legt er zunächst offen, wie ambivalent die genannten Begrifflichkeiten stets gebraucht wurden und werden. Das Spektrum reicht von „holistisch-identitären“ Vorstellungen von Ethnien als primordial-überzeitlichen Handlungsträgern bis zu ihrer Konzeptionalisierung als rein sozial konstituierte Gebilde. Da die Quellenbefunde in der Tat nur das letztere zuließen, sei Ethnizität, bei der es sich ohnehin um ein modernes Konzept handle, entgegen nach wie vor gängigen historiographischen Narrativen für die Beschreibung frühmittelalterlicher Beziehungssysteme und Migrationsbewegungen nur von untergeordnetem Wert. Beispiele aus dem 3. bis 8. Jahrhundert machen erkennbar, dass vermeintlich ethnische ‚Labels‘ wie *Franci*, *Gothi*, *Romani* oder *Iutae*

z. B. auch einer politischen, religiösen, ökonomischen oder professionalen Unterscheidung dienen konnten und also selbst hochgradig ambig sind. PREDATSCH gibt außerdem zu bedenken, dass nicht nur die historiographische, sondern auch die zeitgenössische Konstruktion einer Gruppe von außen und damit verbundene Zuschreibungen an dieselbe keineswegs eine faktische oder gefühlte Entsprechung in einem Innen haben mussten. Er spricht sich für eine historische Betrachtung von Gruppierungen aus, die die Vielfalt sozialer Leitunterscheidungen integriert und dementsprechend dem Konzept der Intersektionalität Rechnung trägt.

Ganz ähnlich wie PREDATSCH muss auch Michelle WALDISPÜHL feststellen, dass die bisherige Forschung zu ihrem Gegenstand selbst bei äußerst problematischer Sach- und Quellenlage dazu neigte, eindeutige ethnische Zuordnungen anzustellen. Im berühmten Reichenauer Verbrüderungsbuch finden sich unter fast 40.000 Nameneinträgen etwa 740 ‚nordgermanische‘, ganz überwiegend wohl zu Pilgerreisenden gehörend. Der größte Teil dieser Eintragungen steht in Eintragskollektiven des 11. und 12. Jahrhunderts und wurde von deutschen Schreibern vorgenommen, wobei es zu phono-graphematischen und lexikalischen Transfers der Anthroponyme kam, die sich in ambigen Namensformen niederschlugen.

In linguistischer Perspektive geht WALDISPÜHL der Frage nach, wie und ob sich die betreffenden Anthroponyme tatsächlich systematisch als ‚deutsch‘ oder ‚nordgermanisch‘ klassifizieren lassen und auf welche Weise die Einträge zustande kamen. Als grundlegend für ein solches Unterfangen gilt ihr die Unterscheidung zwischen der etymologischen Ebene des Anthroponyms (*type*) sowie des einzelnen Belegs im Verbrüderungsbuch (*token*). Da auf ein ‚nordgermanisches‘ Anthroponym vielfach eine ganze Reihe verschiedener Schreibweisen kommt, die fast durchweg jeweils einer Schreiberhand zugeordnet werden können und in der großen Mehrzahl deutschsprachige Interferenzen aufweisen, ließe sich darauf schließen, dass die Einträge größtenteils durch das Diktat nordgermanischer Namensträger an deutsche Schreiber entstanden. Unter den sogenannten ‚nordgermanischen‘ Namen lassen sich allerdings auch solche ausmachen, die sowohl im nordischen als auch im deutschen Onomastikon vorkommen und nicht eindeutig zugeordnet werden können. Diese Belege müssen als ambig stehenbleiben und reflektieren somit in geradezu paradigmatischer Weise auf die ambiguitätsproduzierenden Effekte (nicht nur) mittelalterlicher Sprach- und Kulturkontakte.

In aktuellen gesellschaftlichen Diskussionen des frühen 21. Jahrhunderts hat sich neben der ethnischen vor allem eine Leitdifferenz der sozialen Ordnung als besonders brisant und umkämpft erwiesen: diejenige von männlich und weiblich. Christof ROLKER untersucht, wie geschlechtlich uneindeutige Körper im gelehrten Recht und der gerichtlichen Praxis des Mittelalters beurteilt wurden. Insbesondere durch die Bologneser Juristen Azo († 1220) und Rolandino Passeggeri († um 1300) sei die Geschlechterdifferenz, die in den Digesten und Institutionen noch eine sekundäre Rolle gespielt habe, im Personenstandsrecht des Spätmittelalters zur „*primo divisio*“ aufgewertet worden. Die Existenz von Hermaphroditen wurde dabei zwar offen und ohne

Skandalisierung eingestanden, als juristische Geschlechter wurden aber doch nur das männliche und das weibliche gehandelt. Im Zweifelsfall sollte sich eine Person selbst dem einen oder dem anderen zurechnen, wobei körperliche Merkmale immer weiter in den Hintergrund traten.

Anhand von vier Fallbeispielen, einem erbrechtlichen und drei eherechtlichen Konfliktfällen des 14. Jahrhunderts, führt ROLKER vor, wie diese Theorien vor Gericht umgesetzt wurden. Uneindeutige Genitalanatomien waren in der gerichtlichen Praxis des Spätmittelalters offenbar weder ein Skandalon noch ein Hindernis für das Leben als Mann oder Frau. Dem körperlichen Geschlecht wurde insbesondere in Hinblick auf die Gültigkeit einer Ehe zwar durchaus Bedeutung beigemessen – die Möglichkeit zum Vollzug der Ehe musste gewährleistet sein –, eine uneindeutige Anatomie widersprach aber nicht der eindeutigen Zuordnung zu einem sozialen Geschlecht. Da hermaphroditische Körper offenbar nicht als ambivalent wahrgenommen worden seien, könne von Ambiguitätstoleranz allerdings kaum die Rede sein, erklärt ROLKER. Lediglich die Möglichkeit eines einmaligen, „sozial kontrollierten“ Wechsels von einem Geschlecht zum anderen, die im Mittelalter unter bestimmten Umständen gegeben war, könne es insbesondere im Vergleich mit dem 16. und 17. Jahrhundert rechtfertigen, von Ambiguitätstoleranz zu sprechen.

Ausgehend von den Kontroversen über das Armutmodell der Bettelorden im 13. und frühen 14. Jahrhundert fragt Christian HOFFARTH nach der Bedeutung der Leitdifferenz arm/reich für das religiöse und soziale Denken des Mittelalters. Die aus der Bibel abgeleitete Unterscheidung der gesamten Menschheit in Arme und Reiche habe im späteren Mittelalter neben anderen, häufig dreigliedrigen sozialen Deutungsschemata gestanden. Franziskaner und Dominikaner hätten das binäre Modell aber vorgezogen, da sie mittels dessen Simplizität der Marginalisierung der unfreiwillig Armen in der ungeahnt komplex gewordenen Stadtgesellschaft entgegenwirken konnten. Anhand zentraler Schriften zur Verteidigung der freiwilligen Armut aus den Federn Thomas von Aquins, Bonaventuras und Petrus Olivis erkundet HOFFARTH, „welchen Wert die mendikantischen Autoren dieser Differenz beimaßen und wie sie sich gegenüber etwaigen Verunklarungen positionierten.“ Erscheinungen von Ambiguität innerhalb der Ordnung von Arm und Reich machten die genannten Theologen demnach vor allem an zwei Stellen aus, nämlich erstens beim Armutsbegriff selbst, der materiell, aber auch rein moralisch verstanden werden konnte, und zweitens bei den kirchlichen Gemeingütern und der klösterlichen Gütergemeinschaft, die individuelle Armut mit kollektivem Reichtum verbanden. In Bezug auf beides könne das ursprüngliche mendikantische Armutsideal als Disambiguierungsstrategie verstanden werden. Das Maß an Toleranz, das spätere Vordenker der Bettelorden „Verunklarungen der Leitdifferenz arm/reich entgegenbrachten“, sei allerdings „abhängig vom Ziel ihres Denkens“ gewesen.

Auch Ann-Kathrin HUBRICH nimmt insbesondere Strategien der Disambiguierung in den Blick. Sie interpretiert die künstlerische Ausgestaltung von Gerichtsorten in

der Frühen Neuzeit als Reflex auf Verunklarungen der Leitunterscheidung Recht/Unrecht. Die Verlagerung der Rechtsprechung von öffentlichen Orten unter freiem Himmel in geschlossene Gerichtsräume und der damit einhergehende Ausschluss der Öffentlichkeit aus dem Entscheidungsprozess am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit habe ein juridisches Arkanum hervorgebracht. Hatte die Rechtsfindung ihre gleichsam metaphysische Legitimation zuvor durch die Öffentlichkeit des Prozesses gewonnen, lief das Rechtssystem durch den räumlichen Abschluss nun Gefahr, nicht mehr glaubhaft und eindeutig zwischen Recht und Unrecht unterscheiden zu können. Diese Lücke sei mit Gerechtigkeitsbildern an den Orten der Rechtsprechung geschlossen worden, die daher als Medien der Disambiguierung verstanden werden könnten.

Als charakteristische Beispiele dienen die zwischen 1573 und 1607 ausgeführten Bildprogramme des Lüneburger Niedergerichts sowie der Großen Ratsstube ebendort. Die aus biblischem Repertoire geschöpften religiösen Historiendarstellungen im nach außen offenen Niedergericht führten gezielt die Reziprozität von Recht und Unrecht vor Augen, definierten beide in Abgrenzung zueinander. In den Bildern würde zudem die Öffentlichkeit vergegenwärtigt und dadurch wieder in den Rechtsfindungsprozess einbezogen. Durch die ikonographisch vergleichbare Ausstattung der innenliegenden Ratsstube, in der unter anderem das Niedergericht selbst visualisiert ist, entsteht sodann eine gegenseitige epistemologische Bezüglichkeit zwischen Innen und Außen, wodurch zuletzt sowohl die Gefahr der Ambiguitätsbildung durch Ausschluss der Öffentlichkeit als auch die prinzipielle Unschärfe der Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht außer Kraft gesetzt werden.

Abschließend lässt sich festhalten, dass binäre Leitdifferenzen in der Tat eine konstitutive Funktion für die Ordnungen des Sozialen im Mittelalter gehabt zu haben scheinen. Die zentralen Unterscheidungen waren jedoch nicht deckungsgleich mit denjenigen der Frühen Neuzeit oder gar der Moderne. So spielten beispielsweise zumindest im Frühmittelalter Ethnien als Differenzmarker offenbar kaum eine Rolle, und noch im Spätmittelalter war die späterhin apodiktische Geltung erlangende zweigliedrige Unterscheidung des körperlichen Geschlechts wenigstens in der Rechtstheorie ungebräuchlich. Für im Mittelalter als wesentlich geltende Leitunterscheidungen wie diejenige der Religion, des sozialen bzw. juristischen Geschlechts, des ökonomischen oder rechtlichen Status indes lassen sich vielerlei Situationen der Verunklarung ausmachen, die situativ entstehen, aber auch intentional hervorgebracht werden konnten.

Eine pauschale Beurteilung von Ambiguität als etwas Negativem kann der Vor-moderne nicht unterstellt werden. Wann und wo eine Leitdifferenz überhaupt als verunklart wahrgenommen und also der Status einer Person, eines Ortes, eines Konzepts als ambig empfunden wurde, hing überdies offenbar stets ab von der gesellschaftlichen Position und damit der Blickrichtung der Beobachter und Akteure. Problematisiert wurde empfundene Ambiguität nur dann, wenn in ihr eine Gefahr für die soziale Ordnung gesehen wurde. In solchen Fällen griffen die Akteure zu unterschiedlichsten

Mitteln der Disambiguierung, die von gewaltsamen Maßnahmen über lokale Einheits- und Abgrenzungsstrategien bis hin zu ideellen Umdeutungen und semantischen Neubesetzungen reichten. Das Mittelalter erweist sich also einmal mehr als erstaunlich plural und divers – nicht nur in seinem kulturellen und sozialen Gefüge, sondern auch in den kreativen Mechanismen der Ordnungsproduktion.