

VORTRÄGE
UND FORSCHUNGEN

Herausgegeben vom
Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte

Band LXXX



JAN THORBECKE VERLAG

GEWALT UND WIDERSTAND
IN DER POLITISCHEN KULTUR
DES SPÄTEN MITTELALTERS

Herausgegeben von Martin Kintzinger, Frank Rexroth und Jörg Rogge



JAN THORBECKE VERLAG

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
<i>Jörg Rogge und Martin Kintzinger</i>	
Einleitung	9
<i>Jean-Marie Moeglin</i>	
»Rex crudelis« Über die Natur und die Formen der Gewalt der Könige vom 11. zum 14. Jahr- hundert (Frankreich, Reich, England)	19
<i>Torsten Hiltmann</i>	
Die Gewalt des Königs. Politische Kultur in alternativen sozialen Ordnungen	53
<i>Stefan Leder</i>	
Gewalt der Ordnungen: Religiöses Recht, politische Herrschaft, tribale Ord- nung	83
<i>Nicolas Offenstadt</i>	
Über einige öffentliche Bekanntmachungen, die schlecht verliefen. Die Proklamation als Prüfstein der Realität im Spätmittelalter	101
<i>Uwe Tresp</i>	
Gewalt bei böhmischen Königswahlen im späten Mittelalter	115
<i>Jörg Rogge</i>	
Rebellion oder legitimer Widerstand? Formen und Funktionen der Gewaltanwendung gegen englische und schotti- sche Könige (sowie ihre Ratgeber bzw. Günstlinge)	145
<i>Jenny Rabel Oesterle</i>	
Darf man den Herrscher bekämpfen? Islamische und christliche Positionen im Vergleich	183
<i>Karl Ubl</i>	
Die Figur des Tyrannen. Herrscherkritik im Zeitalter Philipps des Schönen (1285–1314)	211

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten
© 2015 Jan Thorbecke Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.thorbecke.de

Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen
Hergestellt in Deutschland
ISBN 978-3-7995-6880-7

Jahre 1297 personifizierte: ein König, Vater der Armen, Beschützer der Kirche und empfänglicher Zuhörer von Ermahnungen¹²⁷⁾.

Die Kritik am König richtet sich also gegen seine Blindheit (*leo caecatus*), gegen mangelnde moralische Belehrung (fehlender Spiegel) und gegen seine soziale Isolation. Vor diesem Hintergrund lässt sich vielleicht besser die enorme Verbreitung der Fürstenspiegelliteratur im späten Mittelalter verstehen. Während vor dem 13. Jahrhundert nur vereinzelt neue Werke der Fürstenermahnung geschrieben wurden, stieg das Interesse an dieser Gattung seit der Zeit um 1300 sprunghaft an¹²⁸⁾. Die Funktion dieser Schriften war vielfältig: Zum einen prägten sie die Erwartungen an den König, indem sie die Grundlagen eines gerechten Regiments entwarfen, auf das sich Kritiker des Königs beziehen konnten. Nach Judith Ferster diente die Konventionalität des Inhalts als Deckmantel für indirekt geäußerte Herrscherkritik¹²⁹⁾. Dass die Fürstenspiegel daher oft ein festes Repertoire an Ermahnungen und Tugenden beinhalten und nicht durch Originalität, sondern durch Standardisierung charakterisiert sind, ist ein wesentliches Element ihrer Attraktivität. Schließlich sollten sie den »overlapping consensus«¹³⁰⁾ beschreiben und damit eine Art »moralische Verfassung« zur Verfügung stellen, auf deren Grundlage sich Konflikte um Interessen und Interpretationen abspielen konnten. Zum anderen erfüllte das Genus noch eine andere Funktion, die in der Kritik an Philipp dem Schönen besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Der Fürstenspiegel stellt die Kommunikationssituation zwischen König und Untertanen auf imaginäre Weise her: Der König als Adressat von Mahnschriften zeigt sich offen gegenüber Unterweisung und erweist sich dadurch als würdiger Herrscher. Die Verbreitung solcher Schriften suggeriert, dass sich der Herrscher an der Zirkulation des Wissens beteiligt und an der Einhaltung der Standards eines gerechten Regiments interessiert ist.

127) Hierzu ausführlich SCORDIA, *Le roi* (wie Anm. 123) und kurz Priscille ALADJIDI, *L'idéal politique du roi »père des pauvres«*, in: *Une histoire pour un royaume (XII^e–XV^e s.)*, Paris 2010, S. 88–101, hier S. 95. 128) Die Forschungen von BERGES, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 10), sind zu ergänzen durch das Repertorium von Richard NEWHAUSER/István BEJECZY, *A supplement to Morton W. Bloomfield et al. Incipits of Latin works on the virtues and vices, 1100–1500 A.D.* (*Instrumenta patristica et mediaevalia* 50), Turnhout 2008.

129) FERSTER, *Fictions of Advice* (wie Anm. 10). Beispiele ausdrücklicher Kritik behandelt NEDERMAN, *The Mirror Crack'd* (wie Anm. 10).

130) Dieser Begriff der politischen Philosophie geht auf das Buch von John RAWLS, *Political Liberalism*, New York 1996, zurück.

Massaker oder Wunder?

Die Entscheidungslosigkeit des Souveräns: Valencia im Jahr 1391

VON DAVID NIRENBERG (Chicago)

In diesem Aufsatz verfolge ich ein doppeltes Ziel. Einerseits interessiere ich mich für die Erkundung der »konstitutionellen« Ursachen und Implikationen der massivsten Angriffe gegen Juden, die im Mittelalter stattfanden: die Massaker und Massenkonversionen, die 1391 durch einige der iberischen Staaten (Kastilien, Valencia, Mallorca, Katalonien) fegten. Diese Angriffe waren gegen den »Königsschatz« – wie man die Juden manchmal nannte – gerichtet und können daher sehr viel über die Bedeutung aussagen, die die Juden und das Judentum sowohl im Entwurf souveräner Macht im Mittelalter als auch im Widerstand dagegen hatten.

Andererseits möchte ich auch in eine bestimmte moderne Debatte um das Wesen der Souveränität eingreifen. Diese Debatte nahm ihren Anfang in der Weimarer Republik und steckt in nuce in zwei Sätzen, einem von Carl Schmitt und einem von Walter Benjamin – zwei der prominentesten Teilnehmer der Debatte. In seiner »Politischen Theologie« erklärt Carl Schmitt 1922: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet«; Walter Benjamin hält 1928 in seinem »Ursprung des deutschen Trauerspiels« dagegen: »Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmezustand ruht, erweist in der erstbesten Situation, dass ein Entschluss ihm fast unmöglich ist.«¹⁾ Dem Raum zwischen diesen beiden Positionen und dem Platz der Juden und des Judentums in diesem Zwischenraum widmet man heute wieder viel Aufmerksamkeit, was zum Großteil zwei Bü-

1) Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften* I, Frankfurt 1974, S. 250; Carl SCHMITT, *Politische Theologie*, Berlin 1922, ²1934/2004, S. 13.

Abkürzungen: HINOJOSA # = José HINOJOSA MONTALVO, *The Jews of the Kingdom of Valencia*, Jerusalem 1993, Dokument-Nummer.

AMV: Archivo Municipal de Valencia

LM: Lletres Missives.

MC: Manuals de Consells.

ACA:C: Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería (gefolgt von Register and Folio).

AHCB: Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona.

chern von Giorgio Agamben zu verdanken ist – ›Homo Sacer‹ und ›Stato di Eccezione‹. Agambens Analyse kreist um die Vernichtung der Juden im 20. Jahrhundert als einem Beispiel dafür, wie sich moderne Souveränität durch die »Ausnahme« ausdrückt². Wenn ich mich auf einen Moment im Mittelalter konzentriere, in dem ein scharfer Konflikt um die Macht, über das Schicksal der Juden zu bestimmen, ausgetragen wird, hoffe ich letztlich, einige Begrenzungen der modernen Debatte aufzuzeigen. Der überwiegende Teil dieses Aufsatzes wird den Ereignissen, die sich 1391 in der Stadt Valencia zutragen, und der Darlegung dieser Ereignisse als Krise der Souveränität gewidmet sein.

Im Verlauf des 12. Jahrhunderts entwickelten sich die fürstlichen Ansprüche, über die Juden zu entscheiden, zum gemeinsamen Merkmal der politischen Landschaft des Mittelalters. In allen aufstrebenden Monarchien Westeuropas begann man, die Juden als Gruppe zu betrachten, die in besonderer Weise der königlichen Macht unterworfen war: gemäß einer landläufigen Rechtsformel als »Kammerknechte« (*servi regie camerae*) oder sogar als »private Gegenstände« des Königs³. Die Könige beanspruchten zunehmend die Macht, alle Juden zu schützen, auszubeuten oder Recht über sie zu sprechen – und auch über jene Juden zu bestimmen, die in den Gebieten von Herrschern lebten, die ansonsten die Vorherrschaft der Könige nur minimal anerkannten; sie verwendeten diese Ansprüche, um die Reichweite ihrer Souveränität auszudehnen⁴.

Im späten 14. Jahrhundert waren die Juden durch die lange Geschichte dieser Machtansprüche dem Willen des Souveräns aufs Äußerste unterworfen. Joan I., König des Kondominiums der Krone Aragón (Katalonien, Aragón, Valencia), formulierte dies bereits 1391 treffend. Als man ihn fragte, ob für die Juden in seinem Königreich Sardinien katalanisches oder aragonisches Recht gelten sollte, sagte er: »Es ist unsere Absicht, dass die Juden, die unser Vermögen sind und keine bestimmte Nation haben, nach unserem eigenen Willen gerichtet werden dürfen und sollen.«⁵ Die offenkundige Unterwerfung der Juden

unter den königlichen Willen und der damit verbundene Schutz wurden 1390 in die neuen Tore von Valencia geschnitzt, und zwar zusammen mit dem Wappen des Königs und der Königin. Und genau aus diesem Grund konnten die Juden – die die Königsmacht in ihrer umfassendsten Form repräsentierten – umgekehrt dazu benutzt werden, die königliche Macht zu veranschaulichen, etwa wenn ihnen die Obhut der königlichen Löwen anvertraut wurde, die in jeder der Hauptstädte der Krone Aragón zur Schau gestellt wurden: Eine Kombination, in der der Löwe wie sein Wärter gleichermaßen Symbolkraft hatten⁶.

In diesem Sinne definierte sich die königliche Macht über den Ausnahmestatus der Juden. Solche Ansprüche waren nützlich, aber auch gefährlich, denn sie waren einer Neigung zuträglich, die irdische Souveränität selbst als »jüdisch« oder als »judaisierend« zu kritisieren. Latent war diese Tendenz schon bei den Kirchenvätern wie Augustinus vorhanden. Er ging so weit, alle irdische Politik unter dem Zeichen des verbannten Kains zu betrachten – er zog diese Figur auch heran, um die Juden nach dem Tod Christi zu kennzeichnen – denn der irdische Staat »hat hier sein Gut und freut sich des Genusses, wie man sich an solchen Dinge freuen kann«⁷. Nur wenige mittelalterliche Theoretiker zogen radikalere Schlussfolgerungen aus dieser Haltung; die meisten zogen es vor, Theologien zu entwickeln, um die Interessen des Herrschers mit denen Gottes in Übereinstimmung zu bringen⁸. Aber die königliche Ausbeutung der Juden bot Angriffspunkte für die, die königliche Ansprüche auf fiskalische und gesetzliche Macht mit »Judentum« verknüpfen wollten. Derlei Verknüpfungen tauchten überall in Westeuropa auf, ich möchte hier jedoch meine Beispiele auf die Krone Aragón im 14. Jahrhundert beschränken. Als Peter IV., der Vater von König Joan, vom Stadtrat Valencias Dienste verlangte, die der Rat für außergewöhnlich hielt, antworteten sie, die Forderung sei »nichts anderes, als aus jeder Gemeinde ein Judenviertel zu machen [...]. Wir werden einer solchen Forderung

2) Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Turin 1995; DERS., *Stato di Eccezione: Homo Sacer II,1*, Turin 2003.

3) Siehe David ABULAFIA, *Nam iudei servi regis sunt, et semper fisco regio deputati: the Jews in the municipal fuero of Teruel (1176–7)*, in: *Jews, Muslims, and Christians in and around the Crown of Aragon: essays in honour of Professor Elena Lourie*, hg. von Harvey J. HAMES, Leiden 2004. Für Formulierungen wie *tanquam suum proprium, sicut res nostre proprie, sicut nostrum proprium cattallum*, die alle aus dem englischen Recht stammen, siehe John A. WATT, *The Jews, the Law, and the Church: the Concept of Jewish Serfdom in thirteenth-century England*, Oxford 1991. König Joan von Katalonien verwandte oft eine ähnliche Sprache, etwa im einem Brief vom 5. April 1391, in dem er die Juden beschreibt als *in nostro dominio populos velut camere nostre servos ac proprium patrimonium*: ACA:C 2018:17r.

4) Für ein Beispiel aus dem Frankreich der Kapetinger siehe William Chester JORDAN, *Jews, Regalian Rights, and the Constitution in Medieval France*, in: *AJS Review* 23 (1998), S. 1–16.

5) ACA:C 1940:58v–59v. (1391/4/13), an Joan de Montbui, den Gouverneur von Sardinien: *Al .v. dupte del jubeus, si seran per Cathalan o Aragoneses reputats, és nostra intenció que los jubeus, qui són nostre patrimonium e no han nació certa, poden e deuen ésser jutgats a nostra voluntat, per què remetem a vos la com-*

exença que jaquiscats habitar aquells en lo dit Castell, que conexerets ésser profitosos e necessaris al ben públic e conservació de nostre patrimonium e del dit Castell.

6) Zu den Löwen siehe jüngst Anna M. ADROER I TÀSIS, *La possessio de lleons, símbol de poder*, in: *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón* (Jaca, 20–25 sept. 1993), Bd. 1, Teil 3, Zaragoza 1996, S. 257–268; Asunción Blasco MARTÍNEZ, *La casa de fieras de la Aljafería de Zaragoza y los judios*, in: ebd., Bd. 3, Zaragoza 1996, S. 291–318; Joan de DEU DOMENECH I GASOL, *Lleons i besties exotiques a les ciutats catalanes, segles XIV–XVIII*, Barcelona 1996. Die Abrechnung für die steinernen Wäfen wurde veröffentlicht von Francisco DANVILA, *Clausura y delimitación de la judería de Valencia en 1390 á 91*, in: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 18 (1891), S. 154.

7) AUGUSTINUS, *De civitate dei*, 15.4–5.7, zu Kain und der irdischen Stadt [dt: *Vom Gottesstaat*, Bd. 2, Zürich/München 1978, übersetzt von Wilhelm Thimme, S. 217]. Siehe sein ›Contra Faustum‹ zu Kain als einer Figur des jüdischen Exils. Zu mittelalterlichen Entwicklungen siehe Gilbert DAHAN, *L'Exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XIIe au XIVe siècle en Occident*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 49 (1982), S. 21–89, und 50 (1983), S. 5–68.

8) Im 20. Jahrhundert zog Peterson die Kritik des Augustinus heran, um Carl Schmitts ›Politische Theologie‹ als »judaisierend« zu kritisieren: Erik PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935.

nicht nachgeben, wir würden eher sterben als Juden zu gleichen.«⁹ Die christlichen Untertanen versuchten, sich gegen die Ansprüche des Souveräns zur Wehr zu setzen, indem sie »deren« Juden angriffen, und die Könige lernten, mit solchen Angriffen zu rechnen. So drängte etwa König Peter seinen Sohn Joan dazu, der Beschuldigung der Hostien-schändung (1377) mit Skepsis zu begegnen. Solche Beschuldigungen seien oft falsch, erklärte er, und würden von Leuten vorgebracht, die dem königlichen Vermögen schaden wollten¹⁰.

Kurz, unter der Herrschaft der Krone Aragón – ebenso wie an anderen Orten in Westeuropa – waren die Juden nicht nur Brennpunkt souveränen Machtausdrucks, sondern auch ein Hauptziel des Widerstands gegen und der Kritik an königlichen Machtansprüchen. Die Spannungen, die Grundlage dieser ambivalenten Stellung der Juden waren, konnten mitunter durch ritualisierte Gewalt geschwächt werden (ich denke hier an die jährliche Steinigung der Juden und der Amtspersonen, die sie schützten; es waren Kinder und Mitglieder des niederen Klerus, die diese Steinigungen während der Karwoche vollzogen)¹¹. Doch auch in solchen ritualisierten Ausdrucksformen blieb ein Potenzial für gesetzeswidrige Ausbrüche erhalten. Dieses Potenzial – so meine These – wurde in den Massakern durch Christen an Juden und bei jüdischen Massenkonzersionen, die 1391 fast überall auf der iberischen Halbinsel stattfanden, in die Tat umgesetzt. Anhand des Beispiels von Valencia befasse ich mich auf den folgenden Seiten mit den Massakern von 1391 als einer Krise der Souveränität, einer zeitweiligen Außerkraftsetzung des Gesetzes, die sich in konkurrierenden Ansprüchen auf das Recht, über das Schicksal der Juden zu entscheiden, ausdrückte. Ich möchte mit der Erörterung der Strategien zur erneuten Ritualisierung schließen. Durch sie wurde die Spannung zwischen den konkurrierenden Ansprüchen abgeschwächt und die Ausübung der königlichen Souveränität wieder ermöglicht.

Der Ausbruch selbst begann nicht in der Krone Aragón, sondern in Kastilien, einem Herrschaftsbereich, der schon aufgrund der Minderjährigkeit seines Königs geschwächt war. Einige Tage vor der Karwoche versuchte eine Gruppe Christen, die von Ferrant Mar-

9) AMV, LM, g^o 4, 108v (26 octubre 1378): *no és als sinó fer juberia de cascuna de ses universitats... a aytal demanda no davem loch, car més amam morir que ésser semblants a jubeus*, zitiert in DOLORS BRAMON, *Contra moros i jueus: Formació i estratègia d'unes discriminacions al País Valencià*, Barcelona 1981, S. 67. Vgl. dazu wie der Rat von Tarregato auf die neuen Forderungen (*novitats*) des Adligen Francesch d'Erill reagierte: *com per força forçada hi bajam arresistir, si donchs com a jubeus no volem viure* («Wir werden uns dagegen mit Gewalt zur Wehr setzen müssen, wenn wir nicht wie Juden leben wollen»); AHCB, *Consell de Cent, Lletres comunes Originals*, X:2, n. 138 (7. November, 1403).

10) Ausführlicher befasse ich mich mit diesem Thema in: David NIRENBERG, *Warum der König die Juden beschützen musste, und warum er sie verfolgen musste*, in: *Die Macht des Königs: Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, hg. von Bernhard JUSSEN, München 2005, S. 226–241. Zu Peters Brief siehe Joaquim MIRLET Y SANS, *El proces de les hosties contra ls jueus d'Oscà en 1377*, in: *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* 4 (1911–1912), S. 59–80.

11) Zu Aufständen während der Karwoche als Rituale politischer Kritik siehe meine Monographie: *Violence et minorités au Moyen Age*, Paris 2001, S. 247–283.

tínez, dem Erzdiakon von Ecija, angestiftet worden war, die Juden von Sevilla anzugreifen¹². Die Gruppe wurde aufgelöst und die Bewegung von Vertretern der königlichen Obrigkeit unterdrückt. Doch am 6. Juni – angeblich nach der richterlich angeordneten Auspeitschung eines Christen wegen des Angriffs auf einen Juden – wurde das Judenviertel Sevillas überfallen, seine Bewohner wurden getötet oder zur Konversion gezwungen. Die Gewalt verbreitete sich rasch. Gegen Ende August hatte es Angriffe gegen Juden oder Zwangskonversionen in mehr als siebenzig anderen Gemeinden und Städten auf der Halbinsel gegeben. Unter diesen Städten war Valencia die erste und wichtigste der Krone Aragón¹³.

Bereits am 28. Juni hatte Königin Violante an die Beamten in Valencia und anderen Städten geschrieben und besonderen Nachdruck bei der Verteidigung der Juden gefordert. Anfang Juli war die Situation so ernst, dass König Joan seinem Bruder Prinz Martin das Kommando bei der Verteidigung übergab. Der Prinz und der Stadtrat ergriffen verschiedene Maßnahmen, dazu zählten eine verschärfte Bewachung des Judenviertels, ein Stadtschreier, der überall in der Stadt verbreitete, dass die Juden unter besonderem Schutz stünden, und die Errichtung von Galgen an den Rändern des Judenviertels – als Erinnerung an die Gerichtsbarkeit des Souveräns und »um den Leuten einen Schrecken einzujagen«. Wir wissen von ihnen aus Rechtfertigungsschreiben, die nach dem Ereignis verfasst wurden; daher können wir nur ungefähr abschätzen, wie wirksam sie eingesetzt wurden. Doch eine Ausnahme lässt nichts Gutes ahnen: Wir wissen, dass der Prinz am 6. Juli einen Text widerrufen ließ, den er zuvor von den Stadtschreibern hatte verkünden lassen; es hatte Beschwerden gegeben, dass der Text Stadtprivilegien verletze. Am Sonntag darauf, am 9. Juli, wurde das Judenviertel angegriffen¹⁴.

12) Am 15. März 1391. Ostern fiel auf den 26. In der Krone Aragon bemühten sich die jüdischen Gemeinden von Alcañiz und Teruel in diesem Jahr um besondere Schutzmaßnahmen vor den Steinigungen der Karwoche: siehe ACA:C 1846:14r–v; ACA:C 1849:40v–41r (6. und 10. März).

13) Zu Kastilien siehe u.a. Emilio MITRE FERNANDEZ, *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*, Valladolid 1994. Die richterlich angeordnete Auspeitschung in Sevilla wird von dem Chronisten P. Lopez de Ayala erwähnt, der hinzufügt, dass die Autorität des Königs überall wegen seiner Jugend und der Zwietracht innerhalb des Hochadels missachtet wurde (*Crónica de Enrique III de Castilla*, hg. von Cayetano ROSELL, B.A.E. 68, Madrid 1877, S. 167 u. 177). Zur Krone Aragon Jaime RIERA I SANS, *Los tumultos contra las juderías de la corona de Aragón en 1391*, in: *Cuadernos de Historia* 8 (1977), S. 213–225; DERS., *Estrangers participants als avalots contra les jueries de la Corona d'Aragó el 1391*, in: *Anuario de Estudios Medievales* 10 (1980), S. 577–83; DERS., *Els avalots de 1391 a Girona*, in: *Jornades d'història dels jueus a Catalunya*, Girona 1987, S. 95–159. Zur jüdischen Reaktion auf die Massaker siehe R. Ben SHALOM, *Sanctification of the Name and Jewish Martyrology in Aragon and Castile in 1391: Between Spain and Ashkenaz*, [Hebrew] *Tarbiz* 70 (2001), S. 227–282.

14) Der Brief der Königin vom 28. Juni: ACA:C 2039:79v–80r. König Joans Anweisung in ACA:C 1878:54r (3. Juli). Der Prinz berichtet von der Aussendung von Stadtschreibern und der Errichtung von Galgen in ACA:C 2093:112r–v (9. Juli) [=HINOJOSA, #5]; hier findet sich auch der erste Bericht des Angriffs auf die Juden an jenem Tag. ACA:C 2093:121r–v (22. Juli) lässt klar erkennen, dass die Königin von den Bemühungen des Prinzen nicht beeindruckt war. Zur Reaktion des Prinzen auf die Beschwerden des Rates über die *crida*

Wir haben vielfältige Berichte von dem Angriff: von jüdischen Zeugen, von Prinz Martin und vom Stadtrat Valencias¹⁵. Letztere stimmen darin über ein, dass der Überfall mit einer Zusammenrottung Jugendlicher (*fadrins*) begann, die in Sprechchören forderten, die Juden sollten entweder konvertieren oder sterben. Die Tore zum Viertel wurden geschlossen, und die Christen begannen, die Verteidiger mit Steinen zu bewerfen. Der Prinz – vom Mittagessen weg zu den Auseinandersetzungen gerufen – ritt von einem Tor zum nächsten, um die Randalierer auseinanderzutreiben, aber sobald ein Ort geräumt war, sammelte sich die Menge an einem anderen wieder aufs Neue. In der Zwischenzeit machten sich die Angreifer Abflussrohre und Öffnungen in den Wänden der angrenzenden Häuser zu Nutze und drangen in das Judenviertel ein; sie töteten und vergewaltigten die dort lebenden Menschen und beraubten sie ihrer Habe. An einem bestimmten Punkt öffneten sich die Tore und der Prinz versuchte hineinzukommen, aber ein Steinhagel und Messer, die man nach ihm warf, bewegten ihn zum Rückzug. Darauf rief er eine Gruppe von Geistlichen zusammen – in der Hoffnung, dass Konversionen die Menge beruhigen würden. Als der Prinz bei Sonnenuntergang seinen Bericht schrieb, war ihm das Ausmaß des Blutvergießens noch nicht bekannt, aber er wusste, dass das Viertel fast vollständig ausgeraubt worden war, dass beinahe keine Juden (*fort poch*s) mehr zu taufen waren und dass die Plünderungen weitergingen (der Prinz sollte die Zahl der Toten mit fast 300 Juden und einigen Christen beziffern, während der Stadtrat von nur 100 jüdischen Todesopfern sprach). »Daher, Herr, solltet Ihr recht verstehen, dass dies nur das Gericht Gottes war, und nichts anderes.«¹⁶

»Solament juhi de Deu«: in dieser Formulierung steckt ein konstitutionelles Argument, das über die Verschiebung der Rechtsprechung vom irdischen zum himmlischen König funktioniert. König Peter, der Vater von Joan und Martin, pflegte zu sagen, der König sei »der souveräne Herr nach Gott«¹⁷. Martin weist in diesem Fall darauf hin, dass Gott seine Entscheidung bekannt gegeben habe. Aber König Joan sei nicht bereit, in Bezug auf seine

siehe ACA:C 2093:108r (6. Juli). Die Liste des Rates, in der die Präventivmaßnahmen genannt werden; sie ist detaillierter als die des Prinzen, siehe AMV, MC A-19, fol. 241r–245v (10. Juli) [=HINOJOSA, #7]. Der Rat Valencias hatte anscheinend keine Bürger ernannt, die den königlichen Beamten beistehen sollten, wie das in Barcelona der Fall war: AHCB, Consell de Cent, Llibre del Consell, 19-A, n. 25, fol. 33 bis (17. Juli). 15) Ich stütze mich hier auf ACA:C 2093:112r–v. Siehe auch den weiteren Bericht des Prinzen ACA:C 2093:119r–120r. Die Briefe des Stadtrats, etwa AMV, LM 5, ff. 19r–20r (9. Juli) [=HINOJOSA, #6] sind detaillierter, aber sich auch schon frühzeitig der Notwendigkeit einer Rechtfertigung bewusst. Zur Zeugenaussage von Joan Perez de Sent Jordi, ehemals Juseff Abarim, der dabei war, wie sein Bruder erstochen, seine Nichte und ihre Amme vergewaltigt wurden und der schließlich selbst ausgeraubt und verprügelt wurde, siehe DÁNVILA, El robo de la judería de Valencia en 1391, in: Boletín de la Real Academia de la Historia 8 (1886), S. 390, doc. 25.

16) Am 12. schreibt der Prinz an die Königin, dass nur noch 200 Juden zur Konversion übrig sind: ACA:C 2093:117r.

17) *Senyor sobira après Déu en Cathalunya*: Arxiu Històric de la Ciutat de Girona, I.1.2.1, lligal 5, llibre 2, fol 39r (1342).

Rechtsprechungsgewalt Zugeständnisse zu machen. In der Antwort an seinen Bruder betont er, dieser Beleidigung seiner Souveränität (zu allem Überfluss auch noch unter direkter Missachtung der Gegenwart des Prinzen) sei mit einer »derartig grausamen Strafe« zu begegnen, dass diese als »souveränes Beispiel« dienen solle, »denn Wir und Ihr und andere Fürsten und Beamte müssen [...] derlei Aufhetzungen und Aufstände [...] in einer Art und Weise bestrafen, dass Eure Strafe sich herumspricht und bekannt wird, nicht nur überall in Unseren Königreichen und Ländern, sondern auch in allen anderen, als etwas, das über alle Gerechtigkeit hinausgeht«. Wenn der Prinz nicht mit »souveräner Sorgfalt« strafe, werde die Frechheit »unverbesserlich« und werde sich ausbreiten¹⁸. Einige Tage später schreibt der König wieder und wundert sich über das geringe Ausmaß der Strafen, die vom Prinzen und dem Rat vollstreckt worden sind – ein Mann war gehängt worden wegen eines (gescheiterten) Angriffs auf das muslimische Viertel, fünf oder sechs ins Gefängnis gekommen wegen des Angriffs auf die Juden. Er betont, dass man einer derartig dreisten Herabsetzung seiner Macht und seiner königlichen Person (in Gestalt seines Bruders) mit der sofortigen Hinrichtung von drei- oder vierhundert Leuten hätte begegnen müssen. Der Prinz und die Stadt müssten jetzt die Schuldigen bestrafen, »ohne auf Prozesse, Privilegien, Rechtmäßigkeiten oder die andere Feierlichkeiten zu achten, die für gewöhnlich bei einer Rechtshandlung eingehalten werden«¹⁹.

Hier besteht Joan darauf, dass der König – wie Gott – die üblichen Rechtsverfahren außer Kraft setzen könne, wenn er seine Gerechtigkeit walten ließe. Seit mehr als einem Jahrhundert hatte die Krone solche Ansprüche aus dem Römischen Recht aufgebaut, und ebenso lange hatten sich die Stadtverwaltungen diesen widersetzt. Die Valencianer hätten dem König vielleicht mit einem Zitat von Thomas von Aquin geantwortet: »Aber damit der Wille dessen, was befohlen ist, das Wesen eines Gesetzes haben kann, muss es [das Gewollte] mit gewissen Regeln der Vernunft übereinstimmen. In dieser Weise ist zu verstehen, dass der Wille des Souveräns Gesetzeskraft hat: Andernfalls wäre der Wille des Souveräns eher

18) ACA:C 1878:66v (13. Juli 1391): *ho tenim per orrible e per fort enorme, majorment que vos fosses present en tant que deu esser fet tal castich e tan cruel per nos, si ja donchs no es fet o comencat, que sia pena e castich a aquells qui aço han assajat e als altres sobira exempli, com nos e vos e tots altres princeps e officials semblants concitacions e avolots ultra lo dapnatge qui s'ens seguit deiam fortment corregir e castigar. [...] vos [...] manam que les coses dessus dites zullats ab sobirana diligencia entendre e aquelles corregir e castigar, en tal manera que vostra punicio e castich sia divulgada e anomenada, no tan solament per nostres regnes e terres mes encara per los altres, passant hi ultra tota justicia, car certificam vos que si aço es punit e castigat e greument axi com se pertany, la temeritat e desenfrenament dels malignants paria tant crexer e punir que seria incorregible e gens maior dapnatge no poria passar [...]*. Am selben Tag schreibt der König an die Stadt (ACA:C 1878:66v–67r) und befiehlt ihnen, den Prinzen zu unterstützen, aber ohne die Anweisungen, die er dem Prinzen über die Notwendigkeit gegeben hatte, die Souveränität aufrecht zu erhalten. Auch schreibt er (ACA:C 1878:67v) an einen Juristen in Valencia und mahnt ihn, den Prinzen unbedingt zu drängen, sich eine besonders fürchterliche Strafe auszudenken.

19) ACA:C 1961:41v–42v (16. Juli) [=HINOJOSA, #14; BAER I, 409]. Siehe auch ACA:C 1961:43r (17. Juli) [=HINOJOSA, #20].

Unrecht als Gesetz.«²⁰ Aber eine derartige Antwort wäre dem Wesen des königlichen Anspruchs nicht ganz gerecht geworden, denn dieses bestand letztlich in der Macht, das normale Funktionieren des Gesetzes außer Kraft zu setzen, in der Macht, eine zeitweilige Gesetzlosigkeit anzuordnen. Sie hätten sich doch wohl besser an die Worte eines ihrer Mitbürger gehalten, Francesc Eiximenis, des bedeutenden Theologen und inoffiziellen »Verfassungstheoretikers«, und den Souverän explizit dem Gesetz unterstellt: »Wie kann ein Fürst ohne einen vorherigen Gerichtsprozess jemandem die Erlaubnis geben, einen anderen Menschen zu töten, denn der Fürst ist nicht der Herr des Gesetzes, sondern sein Diener, Vollstrecker und Minister?«²¹ Vielleicht ist es ein Symptom des Ernstes dieser Lage, dass sie sich entschieden, verfassungstheoretische Fragen nicht explizit anzusprechen. Stattdessen bedienten sie sich der Strategie des Prinzen und trieben sie weiter; sie präsentierten die Überfälle als Moment eines göttlichen Antinomismus, einer übernatürlichen Außerkraftsetzung des Gesetzes zur Beseitigung der Juden – mit anderen Worten: Sie sahen darin einen Ausdruck der uneingeschränkten Souveränität Gottes.

Die Valencianer begannen damit, dass sie die »vielen und guten« Vorsorgemaßnahmen hervorheben, die sie getroffen hatten. »Aber«, fügten sie hinzu und verwendeten ein Bibelzitat, um auf die absolute göttliche Macht hinzuweisen, »wenn der Herr die Stadt nicht behütet, so wacht der Wächter umsonst« (Psalm 126 bzw., nach christl. Zählung, 127,1). Auch ihr Bericht des Massakers beginnt wie der des Prinzen mit jungen Leuten, diesmal sind es 50 Kinder (*minyones*), die Kreuze aus Stöcken und ein Banner (ein weißes Kreuz auf blauem Grund) vor sich hertragen, während sie in einer Prozession durch das Judenviertel ziehen und in Sprechchören verkündigen, der Erzdiakon von Kastilien komme, um die Juden zur Konversion zu bringen. Als die Juden die Tore schlossen, hieß es, ein Kind sei verletzt und andere seien innen gefangen und würden von den Juden getötet. Da sich die Rekrutierungsstation für den Seekrieg gegen Sizilien in der Nähe befand, reagierten viele Fremde, Rekruten von außerhalb, Landstreicher und »Leute von geringem Stand oder Arme« auf das Gerücht und so begannen die Unruhen²².

Sicherlich gab es Fremde und Landstreicher in Valencia und unter den Teilnehmern des Aufruhrs, doch der Versuch, ihnen die Gewalttätigkeiten anzulasten, erscheint als leicht durchschaubarer Versuch, die Bürger der Stadt vor dem Zorn des Königs zu schüt-

20) THOMAS von Aquin, Summa theologica, ST, I^a-II^{ae} q. 90 a. 1 ad 3.

21) Zu den königlichen Ansprüchen auf judikative Gewalt, vgl. zum Beispiel F. SABATÉ, Discurs i estatègies del poder reial a Catalunya al segle XIV, in: Anuario de Estudios Medievales 9 (1995), S. 143–151. EIXIMENIS, Dotze del Crestià, Girona 1986, S. 177: *Com pot príncep dar licència a negun de matar altre si, donchs, no y ha al mig procés jurídic, com lo príncep no sea senyor de la ley mas servidor, executor, e minister.* Eiximenis war anscheinend so sehr geschockt von den Ereignissen von 1391, dass er seinen millenaristischen Republikanismus zügelte: siehe ROBERT LERNER, The Feast of St. Abraham: Medieval Millenarians and the Jews, Philadelphia 2001, S. 107–109.

22) AMV, MC A-19, fol. 241r–245v [–HINOJOSA, doc. #7].

zen²³. Indem der Rat die Rolle der Kinder hervorhob, wollte er ebenso zeigen, dass dies keine organisierte Rebellion der Bürger gewesen sei (später gab der Rat zu, dass die Kinder von unbekanntem Erwachsenen angewiesen worden waren; dennoch hielt er daran fest, es sei »wahr«, die Tat »[...] habe mit Kindern begonnen«). Von gleichem Gewicht ist hier, dass der Rat versuchte, den Angriff in ein quasi-liturgisches Ereignis zu verwandeln, denn er präsentierte den Vorfall als Ritual – wie die Unruhen in der Karwoche –, das seine Grenzen überschritten habe. Daher wollte der Rat unbedingt belegen, dass die Grenzüberschreitung selbst ein Akt Gottes gewesen sei, ein Ausströmen des Heiligen Geistes, wie es sich in Prophetie und Wundern manifestierte, ein »göttliches Mysterium«, das jenseits des menschlichen Urteilsvermögens lag²⁴.

Das erste Wunder, das sie beschrieben, lag darin, dass sich die Juden weigerten, ihre Tore während des Aufruhrs zu öffnen. Daher konnten die königlichen Amtsträger nicht hinein, um das Viertel von innen zu verteidigen. Auch wenn uns das kaum als »Wunder« erscheint, haben die übrigen doch eher Anspruch auf diese Bezeichnung. So träumte ein Jude dreimal davon, wie Jesus gekreuzigt wurde. Er beriet sich mit seinem Rabbi, der ihm sagte, er solle nach Hause gehen und niemandem davon erzählen, Gott würde ihm helfen. Einige Tage vor den Unruhen hatte der (selbe?) Rabbi anderen besorgten Gemeindegliedern prophezeit, wenn sie den Dienstag überleben würden, seien sie in Sicherheit. Und während der Überfälle selbst sah ein Jude auf dem Dach der Synagoge eine gewaltige Figur stehen, die ein Kind auf den Schultern trug »in der Art und Weise, wie man den heiligen Christophorus darstellt«. Nur fünf Tage nach dem Überfall war die Synagoge schon wieder aufgeräumt und ein Bild des heiligen Christophorus darin aufgehängt, was einen konstanten Pilgerstrom auslöste; es wurden so viele Kerzen angezündet, dass »es kaum zu glauben ist«.

Noch bemerkenswerter war die vorhandene, ebenso große wie unerklärliche Menge an Chrisam. So viele Juden hatten am Tag des Überfalls um die Taufe gebeten, dass die Geistlichkeit einen Mangel befürchtete. Aber stattdessen gab es Chrisam im Überfluss, was durch eine Reihe von Wundern erklärt wurde. Das dramatischste ereignete sich angeblich in der Sant-Andreu-Gemeinde, wo ein Gefäß, das vor dem Mahl noch leer war, danach

23) Auch wenn der Funke von den Seeleuten kam, war der Zunder doch vor Ort schon da. Wie es Prinz Martin formulierte: *Trobarets senyor que tots los cristians comunament estan fort comoguts contra los jueus [...].* Daher, so schließt der Prinz, kann er nicht anwenden *aquell castich que's pertany*: ACA:C. 2093:96v–97r (18. Juli, ähnliche Sprache in 2093:119r–120r: *Tota esta terra está fort comoguda contra aquells qui romanen*). Zu besonderer Befürchtungen wegen der Seeleute, siehe ACA:C. 2039:89r–v (8. August); u. siehe RIFERA, Estrangers, (wie Anm. 13).

24) Der erste Brief der Valencianer spricht (wie der Prinz) von einer *disposicio divinal* und verwendet die seltsame Formulierung *fortunal pertilenia*, um die Aufstände zu beschreiben: AMV, LM, g3–5, fol. 19r–20r (9. Juli). Weniger als eine Woche später (fol. 20v–22v, 14. Juli) sprechen sie von einem *misteri divinal*, das bewiesen wird *per los miracles e maravelles qui deus ceurets*. Das Eingeständnis, dass die Kinder von Erwachsenen angeleitet worden sind, findet sich in fols. 23r–24r.

überfloss. Ein fremder Kaplan, der gerade dabei war, meinte spöttisch, er wisse wohl, wie das käme, worauf das Gefäß plötzlich wieder leer war. Von Reue übermannt, warf sich der Kaplan auf den Boden, während die anderen beteten, und da füllte sich das Gefäß abermals. Die Ratsmitglieder schickten vier Notare, die Beweise für diese Wunder sammeln sollten, die sie »mit eigenen Augen gesehen, bestätigt und selbst erlebt« hätten. Das letzte Wunder schließlich war das Ausmaß der Konversionen selbst. Nicht nur in der Stadt Valencia, auch in Xativa, Algezira und Gandia waren fast alle Juden konvertiert (wie es Hasdai Crescas, ein prominenter jüdischer Anführer, formulierte, gab es im gesamten Königreich von Valencia keine Juden mehr, außer in der Stadt Morvedre). »Entscheidet selbst, ob diese Dinge eine natürliche Ursache haben können. Wir glauben, dass sie das nicht haben können, sondern nur das Werk des Allmächtigen sein können«²⁵.

Natürlich hatten die Valencianer ihr Bestes getan, um dieses Werk auf den Weg zu bringen. Wir wissen etwa, dass der Bischof der Valencianischen Offiziere jedem Christen mit Exkommunizierung drohte, der Juden versteckte oder ihnen half. Und obwohl wir kein explizites Dokument des Stadtrates haben (wie im Fall Barcelonas, wo ein solches Dokument vorliegt), ist es doch wahrscheinlich, dass der Rat Maßnahmen ergriffen hatte, um die Anzahl von Juden zu minimieren, die ohne Konversion in den Häusern ihrer christlichen Nachbarn versteckt gehalten wurden²⁶. Der Rat Valencias entwarf rasch eine Strategie zur Verhinderung einer Neugründung der jüdischen Gemeinde innerhalb der Stadtmauern (siehe unten) und die Bürger Valencias sammelten sich und gingen in andere Städte, um auch dort Konversionen zu erzwingen und den Monarchen mit einem Königreich zu konfrontieren, in dem es keine Synagogen mehr gab²⁷. Zusätzlich zu ihrer

25) AMV, LM, g3–5, fol. 20v–22v (14. Juli). Die Stadt schreibt einen ähnlichen Brief an den König am 17. (AMV, LM g3–5, fol. 23r–24r) und bekundet ihre Bereitschaft trotz der Wunder; aber sie erinnern den König daran, dass keinem Christen die Konversion der Juden missfällt: *a tots fecls cristians deu plaire, empero, senyor, la inquisicio e punicio dels principals malfeytors no romandra*. Ähnlich schreiben sie an den Rat von Barcelona am 20. Juli (AMV, LM g3–5, fol. 27r–28r), dass sie untersuchen und bestrafen wollen, *com no deia cessar per tot lo be seguit dels dits baptesmes e guardada la intencio e qualitat del dit primer mal*. Hasdai Crescas' »Letter to the community of Avignon« ist abgedruckt in Shelomo Ibn VERGA, Das Buch Schevet Jehuda, hg. von M. WIENER, Hannover 1924, S. 128.

26) Am 16. Juli beschwert sich der König, dass »einige Leute« versuchen, die wenigen Juden zu bekehren, die das Massaker in einem Versteck in christlichen Häusern überlebt haben (ACA:C 1961:41v–42v). Ähnliche Bemühungen wurden nach dem Massaker in Barcelona vom Stadtrat selbst angeordnet: AHCB, Consell de Cent, Llibre del Consell, 19-A, n. 25, fols. 37r, 47r (23. und 27. August). In ACA:C 1878:91r–v (1. August) [–HINOJOSA, #35] instruiert der König seinen Bruder, die Beamten des Bischofs zu zwingen, ihr Verbot der Hilfeleistung für Juden zu widerrufen. Wenn sich jemand weigert, *fets li dar a beure per que no haja set*. 27) ACA:C 2093:119r–120r (20. Juli). Der Prinz beschreibt »sehr große« Gruppen bewaffneter Männer, die Valencia verlassen, um die Juden von Morvedre anzugreifen. Am 19. August unterrichtete der Rat den König (unter Missachtung des königlichen Wunsches, die Gemeinschaft wieder aufzubauen) von den Plänen, Valencias überlebende Juden nach Morvedre zu überführen und die Mauern des Judenviertels niederzureißen. Siehe AMV, LM g3–5, fol. 44r [–HINOJOSA, #42]. Die Gründe, die der Rat anführte, waren strategisch, aber unanfechtbar: die größere Sicherheit der Juden und die spirituelle Reinheit der neuen Christen.

Sammlung an Wundern brachten sie Geschichten von »negativen Wundern« aus Morvedre in Umlauf – der einzigen Stadt im Königreich, die erfolgreich ihre Juden schützte: Hier trocknete der Chrisam ein, als Juden um Taufe baten. Und sie erinnerten den König mehrmals daran, dass kein Christ über die Konversionen unglücklich sein könne, gleichgültig, wie verwerflich die begangenen Verbrechen seien. Sogar die Konvertiten »verstehen«, so der Rat, »und sagen, dass der Raub der Anlass zur Reinigung von ihren Sünden gewesen sei«²⁸.

Während die Valencianer ihre Bereitschaft bekundeten, den Angriff auf die Juden des Königs zu bestrafen, beharrten sie gleichzeitig darauf, dass die Übergriffe von Wundern begleitet wurden. Dies wiederum verschärfte die Konfrontation zwischen den beiden Ansprüchen auf souveräne Außerkräftsetzung des Gesetzes: Das göttliche Wunder stand der königlichen Rechtsprechung gegenüber. Einige der Räte des Königs glaubten, dass diese Verschärfung mit Absicht geschah. Nach ihrer Auffassung hatte der Stadtrat das Chrisamwunder erfunden, um »den Vorfall zu entschuldigen oder sogar zu begrüßen, damit die Bestrafung der Schuldigen milder ausfällt«²⁹. Der Rat reagierte damit, dass er seine Kritiker mit denen verglich, die Streitigkeiten um die Interpretation der Bibel entfachten. Sie waren Spalter, Feinde Valencias, und der König sollte ihre Verleumdungen ignorieren. Was das Chrisamwunder betrifft, »selbst wenn wir geschwiegen hätten, glauben wir die Steine hätten es hinausgeschrien«. Überdies gab es nun sehr viel mehr neue Wunder zu berichten, darunter das Anzünden der neuen Lampen in der Kirche des heiligen Christophorus (der ehemaligen Hauptsynagoge) ohne menschliche Hilfe, die wunderbare Vermehrung des Lampenöls und die Heilkraft dieses Öls, das die Kranken und Schwachen jeden Tag heilte; sie kamen aus allen Teiles des Königreichs, um damit gesalbt zu werden. »Jetzt soll jeder Verleumder sehen, ob die göttlichen Tugenden zum Schweigen gebracht werden sollten!« Wenn »wirklich keine Gerechtigkeit geschehen war«, wie der Rat einräumte, so nicht, weil er es nicht gewollt habe, sondern weil einige der Angeklagten politischen Einfluss gehabt hätten und weil sich das Volk gegen die Bemühungen des Rates gestellt habe. Daher drängte der Rat den König dazu, selbst nach Valencia zu kommen: seine Gegenwart überwinde jeden Widerstand und ermögliche die notwendige Bestrafung³⁰.

Die Bitte des Rates scheint sich in vollkommener Übereinstimmung mit dem Willen des Königs zu befinden. So hatte er zum Beispiel am 16. Juli den Juden von Morvedre versichert, dass, wenn der Prinz ihre Peiniger nicht so streng (»ohne auf irgend ein Gerichts-

28) König Joan bestätigt eine Beschwerde des Rats Morvedre über *alguns de la ciutat de València*, die versuchen, Aufstände in Morvedre anzuzetteln, in ACA:C 1961:41v (16. Juli) [=BAER, S. 657–8, doc. 410]. Zum Wunder des unwilligen Chrisam s. Josef TEIXIDOR, Antiguedades de Valencia, hg. von Roque CHABÁS, Valencia 1895, Bd. 2, S. 196. Zu der Behauptung des Rates über die Konvertiten, siehe AMV, LM g3–5, fol. 20v–22v.

29) AMV, LM g3–5, fol. 34v [=HINOJOSA, #33]: *escusar la culpa del escaiment o aprovar aquell per alleviar la punicio dels culpables*. (21./29.? Juli) Vgl. 30r.

30) AMV, LM g3–5, fols. 30v–31r (zu den Wundern), 34v; 37r–v.

verfahren zu warten«) bestrafen sollte, es niemand wagen würde, sie noch einmal anzugreifen, dann würde er persönlich nach Valencia fahren und es selbst tun³¹). Eine knappe Woche später gestand der Prinz sein Versagen ein (21. Juli). Auf Empfehlung der städtischen Ratsherren wie auch nach seiner eigenen Einschätzung habe er, so schrieb er, seine Versuche, Gerechtigkeit walten zu lassen, ausgesetzt – »wegen der großen Erregung im Volk hier«. Der Prinz drängte den König, zu kommen und die Bestrafung selbst durchzuführen³²). Der König erklärte sich mehrfach dazu bereit, dies zu tun. Am 26. Juli wies er eine Bitte aus der Stadt Barcelona ab, er möge schnell dorthin kommen, um einen Angriff auf die Juden zu verhindern; anstatt dessen antwortete er, die beste Art und Weise, dies zu verhindern, sei eine Reise nach Valencia und die Bestrafung der Täter dort. Er versprach, dies nach dem 15. August zu tun und gab zwei Gründe für die Verzögerung an: zunächst seinen Wunsch, dem Prinzen die Chance zur Ausführung des Auftrags zu geben, und schließlich die Sommerhitze³³).

In Barcelona entluden sich die Aggressionen gegen die Juden innerhalb kurzer Zeit und zwangen Joan, die Reise trotz der Hitze anzutreten und seinen Besuch in Valencia um mehr als ein Jahr zu verschieben³⁴). Vor dem Hintergrund der klaren Überzeugung des Königs, dass sich die Angriffe gegen seine Juden und seine Souveränität häufen würden, wenn er kein Exempel seiner Rechtsprechungsgewalt statuieren würde, und dass sein Bruder sein Versagen zugegeben hatte und um seine Anwesenheit bat, lässt sich fragen: Warum eilte der König nicht früher nach Valencia?³⁵) Viele Historiker haben die Frage mit dem Verweis auf die Trägheit des Königs beantwortet, dass ihm die Jagd wichtiger gewesen sei als das Herrschen, dass er den Ernst der Lage nicht begriffen habe oder dass er kein Interesse daran gehabt habe, seine Juden zu schützen. Dagegen möchte ich vor-

31) ACA:C 1961:43r (17. Juli) [=HINOJOSA, #20] über die Juden von Morvedre: *de aquells que trobara esser en lo dit avalot culpables faça correccio corporal, no esperant que proces algu sobre aço se'n faça*. In einem anderen Brief, den er am selben Tag verfasste, schiebt er den Aufstand in Morvedre auf die laue Bestrafung in Valencia: ACA:C 1961:41v–42v [=HINOJOSA, S. 334, #14; BAER, #409].

32) ACA:C 2093:120v–121r (21. Juli) *Que de feyt volia enantar en fer execució en les persones de molts de aquells; e los jurats d'esta ciutat e tots los de mon consell, per la gran comoció del poble qui aci era, e per les noves qui eren vengudes ajust e aplech del rey de Granada, de que javus he scrit, supplicaren me, e enquera consellaren, que per res no procebis ni enantás en la dita execució, com fos cosa de que's poria seguir en tal cas irreparable dampnatge. Per la qual rahó jo sobreseguí en lo dit feyt*. Vgl. AMV, LM g3–5, fol. 30r, wo der Rat dem König beteuert, alle seien für harte Strafen, aber das Gerücht des Angriffs von Granada mache jede Aktion unmöglich.

33) Der Brief an Barcelona ist in AHCB, Consell de Cent, Lletres closes, VI-2 (1383–1393), fol. 28r–29r. Vgl. ACA:C 1961:50v–51v (26. Juli) [=BAER, #414].

34) Vgl. ACA:C 1961:63v–64r (9. August) zu der Entscheidung des Königs, nach Barcelona anstatt nach Valencia zu reisen. Vgl. ACA:C 1961:64r, 64v–65r und 65, die einige seiner Versuche umfassen, eine Militärmacht zusammen zu ziehen, die für eine »exemplarische Bestrafung« in Barcelona notwendig ist.

35) Es trifft zu, dass der Prinz trotz seines Eingeständnisses der Außerkraftsetzung und seiner Bitte um die Anwesenheit des Königs auch weiterhin versprach, die Bestrafungen durchzuführen. Vgl. ACA:C 2093:72v–73r (30. Juli).

schlagen, dass die Antwort auf diese Frage weniger mit Joans persönlichen Mängeln als Monarch zu tun hat als vielmehr ein spezielles konstitutionelles Dilemma bezeichnet, in dem sich alle christlichen Souveräne in Bezug auf die Juden befanden.

Die mittelalterlichen Könige erweiterten ihre Souveränität teilweise dadurch, dass sie den Juden einen Status außerhalb des normativen Rechts zuwiesen und für sich die Macht in Anspruch nahmen, über das Schicksal der Juden selbst zu entscheiden. Die souveräne Macht wurde also zum Teil dadurch ausgeübt, dass der König diejenigen schützte, die Gottes Souveränität selbst gezeugnet hatten – dessen »Feinde« und »Mörder«. Gemäß einiger mittelalterlicher Theologen – einer Tradition, die wir manchmal »augustinisch« nennen – war es Gott selbst, der den Königen die Befugnis zur Machtausübung über die Juden verliehen und verfügt hatte, dass die Feinde, die ihn ermordet hatten, selbst nicht getötet, sondern von den Fürsten in einem elenden, aber ewigen Exil geschützt werden sollten, als Zeugnis des Sieges Christi über sie³⁶). Was aber, wenn Gott durch die Duldung seiner jüdischen Feinde in der christlichen Gesellschaft erzürnt wäre? Der heilige Ambrosius, der Lehrer des Augustinus, verteidigte Mönche, die eine Synagoge niedergebrannt hatten, mit der Behauptung, »die Synagoge fing durch das Strafgericht Gottes Feuer«. In den Versuchen des Herrschers, seine Rechtsprechungsgewalt aufrechtzuerhalten und die Juden zu schützen, sah Ambrosius keine Ausübung christlicher Souveränität, sondern einen »judaisierenden« Vorboten ihres Zusammenbruchs³⁷). Im 13. und 14. Jahrhundert fand diese Kritik Widerhall als Kontrapunkt zur Ausweitung der königlichen Macht über die Juden.

Viele westeuropäische Herrscher sahen sich mit dieser Kritik konfrontiert, doch sie entschieden sich, ihren Anspruch auf Hoheitsgewalt gegenüber den Juden eher durch Vertreibung als durch Schutz wahrzunehmen. Charles von Anjou bietet hierfür ein gutes Beispiel. 1289 wurden die Juden gemäß seines Edikts aus Anjou und Maine vertrieben, denn sie waren die Feinde der gesamten Christenheit und begingen unzählige »Verbrechen, die Gott hasst«. Er vertrieb sie, weil er lieber für den »Frieden Unserer Untertanen sorgen als Unsere Truhen mit dem Mammon des Frevels füllen« wollte. Die Truhen füllte er stattdessen mit einer ständigen Kopfsteuer von sechs *deniers* und einer Herdsteuer von drei *sous*, die von seinen Untertanen im Tausch gegen die Vertreibung zu entrichten waren³⁸). Ähnliches spielte sich in England ab, als Edward 1290 die Juden vertrieb; im Ge-

36) Daher, schreibt Augustinus, »tötet kein Kaiser oder König, der unter seiner Herrschaft jene mit diesem Mal [des Kain] findet, diese [Leute], das heißt, er wirkt nicht darauf hin, dass sie keine Juden mehr sind, unterschieden in ihren heiligen Festen und anders als die anderen Leute.« Contra Faustum, XII.13.

37) Ambrosius, Ep. 74 und Ep. 1a »extra collectionem«. Ich zitiere aus der letzteren, in: Epistulae et acta, hg. von O. FALLER and M. ZELZER, CSEL 82.1–4, 4 Bde., Wien 1968–1996, Bd. 3, S. 162–177.

38) Robert CHAZAN, Medieval Jewry in Northern France, Baltimore 1973, S. 186. Vgl. David ABULAFIA, Monarchies and minorities in the Christian Western Mediterranean around 1300: Lucera and its analogues, in: Christendom and its Discontents: exclusion, persecution, and rebellion, 1000–1500, hg. von Scott L. WAUGH und Peter D. DIEHL, Cambridge 1996, S. 234–263.

genzug dafür erhielt er von seinem Parlament die höchste Steuer, die jemals einem englischen Monarchen im Mittelalter gewährt worden war³⁹⁾.

Wie diese nicht-iberischen Beispiele zeigen, konnte die Entscheidung eines Fürsten, die Juden zu verfolgen, seine Souveränität ebenso stärken wie die Entscheidung, sie zu schützen. Aber die iberischen Fürsten hingen stärker von ihren Juden ab als andere und obwohl viele von ihnen Rebellionen durchgestanden hatten – die zumindest teilweise als Kritik an den königlichen Beziehungen zu den Juden angezettelt worden waren –, hatte keiner von ihnen für eine Vertreibung optiert. 1270 wurde Alfonso X. von Kastilien (auch »der Weise« genannt) durch einen Bürgerkrieg gezwungen, seine von seinen Gegnern als jüdisch-tyrannisch bezeichnete Politik zu revidieren und seinen jüdischen Finanzminister hinzurichten. In den 1280er Jahren drängten die aufständischen Bünde von Aragón und Valencia die katalanischen Grafen-Könige, das Versprechen abzulegen, keine Positionen mit Juden zu besetzen, die mit Rechtssprechungsbefugnissen über Christen ausgestattet waren – etwa als Vögte oder Amtsmänner. In den 1360er Jahren ging Heinrich von Trastámara (Regierungszeit 1369–1379) so weit, seinen Halbbruder König Peter zu stürzen und zu ermorden. Der Staatsstreich gelang ihm zum Teil auch deswegen, weil er seinen Rivalen nicht nur als Freund der Juden hinstellte, sondern auch als »jüdischen Kuckuck«, also als Sohn einer Jüdin, der von der Mutter des Königs heimlich adoptiert worden war, um ihre Unfähigkeit zu verbergen, einen Erben zu gebären. Während des Bürgerkriegs ermutigte Heinrich seine Truppen, jüdische Gemeinden anzugreifen, die seinem Bruder treu waren. Zu seinen Versuchen, die Untertanen seines Halbbruders Peter zu verführen, gehörten wiederholte Versprechungen, die Juden von allen Ämtern in der königlichen Regierung und Verwaltung auszuschließen. Einmal an der Macht, sollte Heinrich eine solche Entscheidung jedoch keineswegs treffen. Als sich seine Untertanen beschwerten, dass er sein Versprechen nicht hielt, tat er ihnen kund, dass die Juden dem König nützlich seien und dass er mit ihnen verfahren, wie es ihm gefalle.

1391 musste sich Joan zwar keiner Entscheidung, doch einem Ereignis stellen: einer scheinbar »wunderbaren« Außerkraftsetzung seiner Rechtsprechung. Natürlich waren Wunder den Prozessen politischer Verhandlung und Konsensfindung ebenso unterworfen wie jeder andere Autoritätsanspruch im Mittelalter⁴⁰⁾. Für Joan bestand die Schwierigkeit darin – wie sein Bruder, der Prinz, schon feststellen musste –, dass sich der Autoritätsanspruch der Wunder in diesem Fall als sehr stark erweisen sollte.

Wir haben bereits gesehen, wie die Versuche des Prinzen scheiterten, diesem Anspruch mit Gewalt zu begegnen. Zunächst entschied sich Joan, diese Versuche nicht fortzuführen,

ren, vielleicht weil er wusste, dass der Preis einer Eskalation zu hoch gewesen wäre⁴¹⁾. Aber er konnte Valencia auch nicht betreten, ohne seine Rechtsgewalt als Souverän auszuüben, diese Ausübung hing von der Anerkennung seiner Entscheidungsmacht über die Juden ab. Mit anderen Worten: Solange der Konflikt zwischen Gottes und Joans Anspruch auf Rechtsprechung nicht geklärt war, stand auch die königliche Justiz still⁴²⁾. Das galt auch für die königliche Gnade. Als Prinz Martin Violante bat, ihre Macht als Königin dazu zu nutzen, als Fürsprecherin für einen Teilnehmer an den Übergriffen gegen die Juden von Lleida einzutreten, antwortete sie: »Es ist Uns klar, dass der König einem solchen Bittgesuch von Unserer Seite nicht stattgeben würde, und es würde Uns sehr demütigen, etwas anzufangen, das Wir – klar absehbar – nicht zu einem erfolgreichen Ende bringen könnten«⁴³⁾. In diesem Sinne sollten wir sagen, dass Joans Untätigkeit nicht persönlich sondern konstitutionell bedingt war.

Joan besuchte Valencia schließlich am 23. November 1392. Sein Einzug in die Stadt wurde sorgfältig vorherhandelt und sollte die Wiederherstellung der Eintracht zwischen Souverän und Stadt ausdrücken: »[A]uf Fürsprache und bescheidenes Bitten Unserer sehr teuren Freundin, der Königin, die wünscht, dass Wir und sie, die Wir die Stadt als König und Königin noch nicht betreten haben, zu der Wir mit Gottes Hilfe nun reisen, friedlich und huldvoll einziehen«, vergab der König allen, die in das Massaker verwickelt waren – mit Ausnahme der »sehr wenigen«, die im Stadtgefängnis eingesperrt waren, und den Zwanzig von vielen anderen, die aus der Stadt geflohen waren: jene Zwanzig, die vom Rat als die Schuldigsten befunden worden waren. Unter dem Deckmantel der Fürsprache der Königin verzichtete der König auf jedwede Ausübung außerordentlicher Justiz⁴⁴⁾.

41) Wie seinem Bruder war auch ihm das Ausmaß der Unruhe in der Bevölkerung bewusst: *videamus populium irritatum in judeos ipsos* (ACA:C 1949:153v, ein Brief, in dem er sich alle Rechtsprechung in Bezug auf die Angriffe persönlich vorbehält).

42) Vgl. AGAMBINI, Stato di eccezione (wie Anm. 2), S. 55–67.

43) ACA:C 2054:126v–127r: *a nos és cert que'l senyor rey no condescendria a la dita supplicació nostra, e hauríem gran vergonya de començar cosa que veem clarament que no vendria a perfecció*. Zur Fürsprache der Königin siehe auch ACA:C 2054:115v–116r; ACA:C 2054:128v–129r; ACA:C 2054:129v; ACA:C 2041:75v–77v.

44) ACA:C 1880:191 v 9. 11. 1392: *a intercessio e humil suplicacio de nostra molt cara companyera la reyna desijant que nos e ella, qui encara com a rey e a reyna no ven e no som entrats en la dita ciutat vers la qual tenim ajudant Deu nostre debet caní entrem en aquella pacífics e benignes [...]*. Der Rat bestimmt, dass die Zwanzig der Verdammnis anheim gegeben werden in AMV, MC A20, fol. 37v (15. November 1392) [= HINOJOSA, #103]. Trotz aller Darstellung einer spontanen »Gnade« folgte auf die Beilegung ein Jahr intensiver politischer und finanzieller Verhandlungen, nicht nur in Valencia, sondern auch in anderen Städten der Krone; ein Großteil der Ansprüche des Königs auf Gerechtigkeit wurde mit Geld geregelt; es gab nur sehr wenige Exekutionen. Allerdings waren diese wenigen so »exemplarisch« wie möglich. Als ein Teilnehmer an den mallorquinischen Aufständen in Barcelona hingerichtet wurde, wurde sein Kopf auf den Mast eines Schiffes gesteckt, das zur Insel segelte. Siehe Frederic SCHWARZ und Frances CARRERAS, Manual de novells ardis vulgarment apellat dietari del antich consell barcelonia, Barcelona 1893, Bd. 1, S. 25. Und in Lleida hingen die Leichen der Verdammten noch Mitte des Sommers 1393 am Galgen (ACA:C 1881:174r, 21. Juli).

39) Robert STACEY, Parliamentary Negotiation and the Expulsion of the Jews from England, in: Thirteenth Century England VI: Proceedings of the Durham Conference, hg. von Michael PRESTWICH et al., Woodbridge 1997, S. 77–101.

40) Es ist noch offen, ob wir von einem Ereignis im Sinne Badiou sprechen können oder nicht, siehe dazu Alain BADIOU, L'Être et l'événement, Paris 1988.

Er gewann allerdings an Deutungshoheit über die das Gesetz durchbrechenden Wunder. Wie wir wissen, stand die Hauptsynagoge 1391 im Epizentrum eines Wunders: »In dem Augenblick, als der Überfall vorüber war«, erklärte der Stadtrat am 28. Juli, »wurde die Hauptsynagoge umbenannt in Kirche des heiligen Christophorus.« Ursprünglich war der König gegen den Versuch der Stadt, »aus der Synagoge eine Kirche zu machen«: »Duldet es nicht, dass die besagte Synagoge beseitigt wird«, hatte der König am 16. Juli an den Prinzen geschrieben, »denn Wir wünschen und beabsichtigen, die besagte jüdische Gemeinde wieder aufzubauen.« Jetzt, da er sich bereit machte, im November 1392 nach Valencia zu reisen, konnte er eine Niederlage durch angebliche Wunder oder den Volkswillen nicht hinnehmen. Vielmehr stattete er die Kirche in seinem eigenen Namen aus und beanspruchte die Schirmherrschaft über sie für sich⁴⁵.

Mit Ausnahme von Morvedre war das Judentum im Königreich Valencia nun vernichtet. Der König war seiner Juden beraubt und seine Machtlosigkeit bei ihrer Verteidigung drohte – und sei es nur für einen Moment – zu offenbaren, wie leer sein Anspruch war, gleichzeitig innerhalb und außerhalb des Gesetzes zu stehen, als Wesen zwischen Gott und Mensch. Da er nicht in der Lage war, den Anspruch durch das Recht zu verteidigen, griff er zu seiner Verteidigung auf die Liturgie zurück, indem er täglich in seinem Namen und dem der Königin eine Messe in St. Christophorus lesen ließ. Wie der Stadtrat (wenn auch umgekehrt) fand er im Wunder eine Zone der Nichtunterscheidung, in der sich der Konflikt zwischen dem irdischen und dem göttlichen Monarchen als unentscheidbar erwies. Die Juden Valencias sollten die königlichen Löwen nicht mehr hüten und pflegen⁴⁶. Aber in den Überresten ihrer Synagoge können wir immer noch das Echo des zerschmetterten Anspruchs hören, den diese Dyade aus dem König und seinen Juden darstellte: den Anspruch des Souveräns, über die Ausnahme zu entscheiden.

Souveränität, Entscheidung, Ausnahme: Mit Absicht evoziert dieses Vokabular Carl Schmitts prägnante Definition des Souveräns in der ›Politischen Theologie‹: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet«⁴⁷. Dieser Satz wird heute oft zitiert,

45) Zum Brief des Rates vom 28. Juli (an die Ratsherren von Lleida gerichtet) siehe TETXIDOR, *Antiguades* (wie Anm. 28), Bd. 2, S. 171. Zum Befehl des Königs siehe ACA:C 1961:41v–42v (16. Juli): *alguns volen fer esgleya de la sinagoga de la dita aljama no soffrats que la dita sinagoga sie deffeta, car nos tolem e entenem reparar la dita aljama*. Am 8. November 1392 macht er eine Schenkung und erklärt sich zum Stifter von Sankt Christophorus (ACA:C 1904:163v–165r; 1927:133v–134r [=HINOJOSA, #96]). Zu seiner späteren Rolle als Stifter siehe ACA:C 1942:8v (5. Oktober 1393).

46) Sowohl Joan als auch Martin I. gaben alle Bemühungen auf, die Löwen durch die restlichen Juden von Morvedre pflegen zu lassen. Zu Martins Versuch siehe ACA:C 2230:44v–45r (13. Januar 1398), zurückgenommen in ACA:C 2116:16r–v (1. März). Bis 1424 trugen die Juden Geld zur Löwenpflege bei (siehe HINOJOSA, #330). In Barcelona blieb Jucef Toví der Löwenpfleger, jetzt konvertiert als Juan de Verdejo: ACA:C 1963:17v–18r (18. Januar 1392) und (zu seinem vorherigen Namen) ACA:C 2041:63v–65r (1. März 1392). Nur im Königreich Aragon, das von den Aufständen relativ unbehelligt geblieben war, blieben die Löwen in der Obhut der Juden: ACA:C 1911:70r (6. April 1396).

47) SCHMITT, *Politische Theologie* (wie Anm. 1), S. 13, 43.

vielleicht am häufigsten von denen, die sich von Giorgio Agambens Interpretationen der Weimarer Debatten zwischen Schmitt, Walter Benjamin, Erik Peterson und anderen anregen lassen und nun die gegenwärtige Politik als etwas darstellen, in dem die Ausnahme zur Regel geworden sei. Der Normalzustand sei der Ausnahmezustand und jeder Bürger sähe sich mit der biopolitischen Bedrohung konfrontiert, auf das »nackte Leben« reduziert zu werden – eine Bedrohung, die in Agambens Werk am klarsten durch die jüdischen »Muselmänner« veranschaulicht wird, die schwächsten Häftlinge im KZ. Agambens eigene Sicht auf diese Politik ist düster, doch eine Reihe von zeitgenössischen Kulturkritikern wie Slavoj Žižek, Alain Badiou und Eric Santner sind optimistischer. Nach ihrer Auffassung bietet die politische Theologie selbst eine Fluchtmöglichkeit aus dem Ausnahmezustand, den sie schafft, und das Mittel für diese Flucht ist das Wunder.

Der Ausgangspunkt für diese Argumentationslinie ist die Analogie, die Carl Schmitt in der ›Politischen Theologie‹ zieht: »Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie.«⁴⁸ Obwohl diese Analogie nur eine noch umfassendere Tyrannei zu versprechen scheint, finden unsere Philosophen darin Entlastung. Anhand einer eleganten Lektüre von Walter Benjamin, Franz Rosenzweig und Alain Badiou schlägt Eric Santner vor, dass die Beziehung von Wunder und souveräner Ausnahme genau analog ist, aber umgekehrt: »Ein Wunder bezeichnet nicht den Ausnahmezustand, sondern vielmehr seine Aufhebung, einen Eingriff in diesen besonderen topologischen Knoten – die Dimension des Außergesetzlichen innerhalb des Gesetzes –, der der Aufrechterhaltung der symbolischen Funktion von Souveränität dient.«⁴⁹ Wenn man es so betrachtet, bietet die politische Theologie anscheinend die Basis für eine Revolution und für Erlösung und das Wunder wird, so Žižek, zu einem »Moment, in dem ewige Gerechtigkeit einen Moment lang in der weltlichen Sphäre der empirischen Realität erscheint« (das Wunder, das Žižek hier beschreibt – nämlich die Weigerung einiger israelischer Soldaten, in den besetzten Gebieten Wehrdienst zu leisten – umfasst auch eine Überwindung des »Judaismus«)⁵⁰.

Ich möchte nicht behaupten, diesen Ideen hier gerecht werden zu können, doch möchte ich zusammenfassend die These aufstellen, dass die Ereignisse von 1391 für das gegenwärtige Wiederaufleben der politischen Theologie relevant sind, denn sie bieten einen Testfall, in dem sich souveräne Ausnahme und Wunder eindeutig gegenüberstehen – unverstellt von säkularen Vorstellungen der Moderne. Es bleibt anzumerken, dass sich der Konflikt nicht um die Außerkraftsetzung oder Aufhebung eines Ausnahmezustands drehte – die Juden blieben während der gesamten Konfrontation in diesem Zustand –

48) Ebd., S. 43.

49) ERIC L. SANTNER, *Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor*, in: *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, hg. von Slavoj ŽIŽEK, ERIC L. SANTNER und Kenneth REINHARD, Chicago 2005, S. 76–133, hier S. 103.

50) Slavoj ŽIŽEK, *Welcome to the Desert of the Real*, S. 116, zitiert nach SANTNER, *Miracles Happen* (wie Anm. 49), S. 105.

sondern darum, welcher Souverän, Gott oder der König, die Macht hatte, über ihn zu entscheiden. »Ewige Gerechtigkeit« erschien keinen »Moment lang in der weltlichen Sphäre«. Die Ansprüche des Wunders wurden nur durch weltliche politische Prozesse in ideologischen und strategischen Konflikten, in Interaktionen, Verhandlungen und Konsensbildung ausgeglichen⁵¹. Genau durch solche Prozesse wurden die konkurrierenden Ansprüche des irdischen und des göttlichen Souveräns, des Gesetzes und des Wunders immer in einer unentrinnbaren, aber funktionalen Spannung gehalten, die das Kennzeichen christlicher Politik in einer vorapokalyptischen Welt ist⁵².

Kurz, wenn wir die Gesamtheit der zahllosen Prozesse von Konflikten und Verhandlungen über viele verschiedene Ebenen der Gesellschaft hinweg Politik nennen – Prozesse, die über den Erfolg jedes Machtanspruchs entscheiden –, dann setzen weder der Ausnahmezustand in der Rechtsordnung noch das Wunder in der theologischen Ordnung die Politik außer Kraft. Anders formuliert: Auch wenn wir konzedieren, dass es einen Ausnahmezustand in der Rechtsordnung geben mag (aber uns dennoch Hans Kelsens Bonmot von 1925 entsinnen, dass es »keine Gesetzlosigkeit gibt, selbst die schlimmste Diktatur ist Gesetz«), bedeutet das nicht, dass es den Ausnahmezustand auch im Politischen gibt⁵³. Wenn der Anspruch eines Souveräns, über den Ausnahmezustand zu entscheiden, erfolgreich ist und zur Außerkraftsetzung des Gesetzes führt (was 1391 nicht geschah), so deswegen, weil politische Prozesse den Anspruch auf diese Macht billigen und ihm stattgeben. Und wenn eine Gemeinschaft entscheidet, diese oder jene Außerkraftsetzung von Souveränität als Wunder zu bezeichnen, das »ewige Gerechtigkeit« offenbart (was 1391 geschah), findet auch dies im Rahmen einer solchen Politik statt. Dies trifft heute ebenso zu wie im Mittelalter: Žižeks protestierende Soldaten sind nur innerhalb einer spezifischen Auffassung von Politik in der israelisch-palästinensischen Frage ein Wunder.

51) Mediävisten sind mit den spezifischen Beispielen solcher Argumentationen vertraut. Besonders gut untersucht ist das Verhältnis zwischen wunderbaren Richtsprüchen und dem gemeinschaftlichen Konsens bei Gottesurteilen – durch Feuer, Wasser oder in der Schlacht –, die ein markantes Kennzeichen der frühmittelalterlichen Rechtsordnung sind. Siehe u.a. Peter BROWN, *Society and the Supernatural, a Medieval Change*, in: *Daedalus* 104 (1975), S. 133–151; Paul HYAMS, *Trial by ordeal: the key to proof in the early commonlaw*, in: *On the Laws and Customs of England: Essays in Honor of Samuel E. Thorne*, hg. von Morris S. ARNOLD et al., Chapel Hill 1981, S. 90–126; Robert BARTLETT, *Trial by Fire and Water*, Oxford 1986. Zu einer breiter angelegten und wichtigen Argumentation über das Ritual im Mittelalter, siehe Philippe BUC, *The Dangers of Ritual*, Princeton 2001.

52) Natürlich sehe ich, dass diese funktionale Spannung viele verschiedene Formen zu verschiedenen Zeiten und verschiedenen Orten annimmt (und sogar zur selben Zeit und am selben Ort, wie 1391 in Valencia) – und ebenso in verschiedenen »politischen Theologien« (Die Version dieser funktionalen Spannung, die Augustinus vertritt, unterscheidet sich sehr von der, die Thomas Hobbes entwickelt). Es geht mir nicht darum, dass die Spannung immer dieselbe ist, sondern nur darum, dass sie nie außer Kraft gesetzt ist.

53) Zitiert nach Jacob TAUBES, *The Political Theology of Paul*, Palo Alto: Stanford University Press 2004, S. 125, er schreibt das Zitat Gerhard Anschütz und Hans Kelsen zu, zitiert aber nur die Ausgabe von 1925 von Kelsens »General Theory of the State« ohne bibliographische oder Seitenangabe.

Vor diesem Hintergrund ist es leichter, einigen der Optionen zu widerstehen, die uns die zeitgenössische politische Theologie mit ihrer Betonung des Ausnahmezustands aufdrängen will. Als Gemeinwesen sind wir nicht gezwungen, zwischen Dezisionismus (Schmitt) und Entscheidungslosigkeit (Benjamin) zu wählen, zwischen Gesetz und Wunder, und übrigens auch nicht zwischen dem, was wir für säkulare Politik und Theologie halten. Sie alle sind gleichermaßen der Summe von Praktiken und Prozessen unterworfen, die kollektives menschliches Leben in einer unvollkommenen Welt möglich machen, Praktiken, die wir in ihrer Gesamtheit als Politik bezeichnen – zumindest 1391 war diese nicht außer Kraft zu setzen, es gab keine Ausnahme und keine Fluchtmöglichkeit.