



Felix Heinzer: Poesie als politische Theologie. Texte und Kontexte der liturgischen Verehrung König Ludwigs des Heiligen, in: *Francia* 42 (2015), S. 73-110 .
DOI: 10.11588/fr.2015.4.44569

Copyright



Das Digitalisat wird Ihnen von perspectivia.net, der Online-Publikationsplattform der Max Weber Stiftung – Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland, zur Verfügung gestellt. Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

FELIX HEINZER

POESIE ALS POLITISCHE THEOLOGIE

Texte und Kontexte der liturgischen Verehrung König Ludwigs des Heiligen

Der zweite, dem Nachleben des Königs gewidmete Teil von Jacques Le Goffs 1996 erschienenen Buch über Ludwig den Heiligen trägt die Überschrift: »La production de la mémoire royale«¹. Dieser Ansatz, das Weiterleben einer historischen Figur dieses Ausnahmeformats nicht so sehr als etwas Gewordenes zu verstehen, sondern vielmehr als etwas Gewolltes, Gelenktes und Gemachtes, als Ergebnis eines Produktionsprozesses also, soll hier aufgegriffen werden. Es geht folglich um jene öffentlich wirksamen, gezielt konstruierten Bilder Ludwigs, wie sie vor einigen Jahren auch von Anja Rathmann-Lutz unter dem Begriff der »images« untersucht worden sind².

Offenkundig benötigt – und konstruiert – das kulturelle Orientierungswissen nicht nur europäischer Kulturen seit der Antike immer wieder vorbildhafte Figuren, die »als gestalthafter Fokus der Selbstverständigung von Gruppen und Gemeinschaften dienen«³, Helden im weitesten Sinne also: eine Funktionszuschreibung, die sich in vielerlei Hinsicht, wenn auch nicht ohne Differenzierungen, auf jene Figuren übertragen lässt, die in der christlichen Tradition als Heilige bezeichnet werden. Hagiografisierung und Heroisierung sind nicht gleichzusetzen, denn sie funktionieren als differente, unter Umständen auch miteinander in Konkurrenz tretende Modi glorifizierender Stilisierung, wohl aber können sie in einer im Einzelnen noch genauer zu analysierenden Art von Komplementarität konvergieren⁴. Dies gilt gerade für eine Gestalt wie Ludwig, dessen Format als »sujet globalisant«⁵ ihn zu einem spar-

1 Jacques LE GOFF, *Saint Louis*, Paris 1996, S. 311–522; deutsche Übersetzung: Jacques LE GOFF, *Ludwig der Heilige*, Stuttgart 2000.

2 Anja RATHMANN-LUTZ, »Images« Ludwigs des Heiligen im Kontext dynastischer Konflikte des 14. und 15. Jahrhunderts, Berlin 2010. Vgl. außerdem Marianne Cecilia GAPOSCHKIN, *The Making of Saint Louis. Kingship, Sanctity and Crusade in the Later Middle Ages*, Ithaca 2008. – Speziell zur Frage nach den Auswirkungen auf die Ikonografie des Protagonisten, die bei Rathmann-Lutz besonders im Blick auf die Stundenbuchtradition in den Blick genommen wird, vgl. Martin KAUFFMANN, *The Image of Saint Louis*, in: *Kings and Kingship in Medieval Europe*, hg. von Janet BATELY, London 1993, S. 256–286.

3 So das Forschungsprogramm des Freiburger SFB 948 »Helden – Heroisierungen – Heroismen«, dem die vorliegende Studie wichtige Impulse verdankt. Dem Freiburg Institute of Advanced Studies (FRIAS) habe ich zu danken für ein Forschungssemester als Internal Senior Fellow, in dessen Rahmen ich die hier präsentierte Untersuchung vorantreiben und auch zur Diskussion stellen konnte.

4 Diese grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von »Held« und »Heiligem«, die im Übrigen wohl auch epochenspezifisch differente Spielregeln zu bedenken hätte, kann an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden.

5 LE GOFF, *Saint Louis* (wie Anm. 1), S. 15.

tenübergreifenden historischen Kristallisationspunkt werden ließ: »Saint Louis participe à la fois de l'économique, du social, du politique, du religieux, du culturel«.

I.

Im Folgenden soll ein Bereich dieses idealisierenden Konstruktionsprozesses in den Blick genommen werden, der bei Le Goff kaum eine Rolle spielt, nämlich das Feld der liturgischen, insbesondere der hymnologischen Texte. Diese finden im Rahmen der geschichtswissenschaftlichen Diskussion der Gestaltungsstrategien kultureller Erinnerung generell eher wenig Beachtung, obwohl sie als Moment der kultischen Praxis unabdingbarer Bestandteil der Verehrung sind und damit im Zentrum jener Sakralisierungsdynamik stehen, die gerade im Fall Ludwigs des Heiligen besonders ausgeprägt erscheint. Das zeigt die Offiziendichtung *Ludovicus decus regnantium*, die im Fokus meiner Überlegungen stehen soll, in geradezu exemplarischer Weise: Sie artikuliert, wie Anja Rathmann-Lutz zu Recht betont hat, »die Hauptthemen der königlichen Ideologie um 1300«, und erweist sich als sehr gezielt – nämlich in der Sainte-Chapelle selbst als Zentrum des insbesondere von Ludwigs Enkel, Philipp IV., massiv geförderten Kults – eingesetztes Instrument, »um die Ideen Philipps zu sakralem Königtum und geheiligtem Königreich zu propagieren«⁷.

Hagiografische Heroisierungs- und Idealitätskonstruktionen christlicher Prägung bedienen sich – nicht nur bei Ludwig – unterschiedlicher Strategien und medialer Ebenen. Zumal in der Vormoderne, aber nicht nur da, ist ihr erster und grundlegender Anknüpfungspunkt der Körper des Heiligen selbst. Dessen postmortalen Überreste, die Reliquien also, sollen seine Präsenz und – durch Mirakel beglaubigte – Wirkmächtigkeit verbürgen, sei es in Form eines gerade im Mittelalter in manchen Fällen zu beobachtenden inoffiziell und entsprechend ordnungslos und unkontrolliert verlaufenden »Runs« auf Körper und Kleidung von Heiligen noch vor dem Akt ihrer kanonischen Erhebung, sei es im Modus des amtlich geordneten und ästhetisch stilisierten Reliquienkultes. Mein Interesse gilt jedoch einer anderen Form des Fortlebens, nämlich der im weitesten Sinn literarischen, also über das Medium der Sprache erfolgenden Pflege und Sicherung der Erinnerung, insbesondere im Rahmen der liturgischen Kultpraxis. Deren Bindung an die zyklische Struktur des Kirchenjahres verlangt nach Texten und Gesängen für die regelmäßige Begehung des Festtags. Grundlage und Ausgangspunkt ist dabei das Genre der Vita bzw. Passio des oder der Heiligen, das sich in spätantiker und noch stärker in mittelalterlicher Zeit zu einer wichtigen literarischen Form entwickelt.

Innerhalb der Liturgie erfolgt die Nutzung dieses hagiografischen Grundmaterials auf unterschiedlichen Ebenen: Die Vita dient als abschnittsweise Lesung (Legenda!) innerhalb des Stundengebets, und zwar in dessen nächtlicher Sektion, der sog. Matutin⁸, aber auch als Grundlage für die Produktion liturgischer Gesangstexte, vor allem

6 Ibid.

7 RATHMANN-LUTZ, »Images« (wie Anm. 2), S. 99f. (Zitate S. 99).

8 Seit hochmittelalterlicher Zeit ist es verbreitete Praxis, die üblichen biblischen Lesungen an Heiligenfesten für die ersten beiden Abschnitte der Matutin (1. und 2. Nokturn) durch Auszüge aus den entsprechenden hagiografischen Texten zu ersetzen, während der dritte mit einer Evangelienperikope und Lesungen aus einer diese kommentierenden Väterhomilie abgedeckt wird. Vor-

von Antiphonen und Responsorien. Diese basieren in aller Regel – und insofern haben wir es hier im Grunde trotz unterschiedlicher Genre-Ebenen mit einer Form hagiografischer *réécriture* zu tun⁹ – auf dem in der *Vita* oder *Passio* vorliegenden Material, das sie in selektivem Zugriff nutzen und zu geschlossenen, wenngleich nicht einfach linear strukturierten textlich-musikalischen Komplexen fügen: sogenannten Offizien oder – nach mittelalterlichem Sprachgebrauch – den *historiae*¹⁰.

Haben Formen visueller, also bildkünstlerischer Umsetzung hagiografischer Referenztexte schon seit Längerem Aufmerksamkeit gefunden (das »Lexikon der christlichen Ikonographie« bietet zu fast jedem verzeichneten Heiligen entsprechende Informationen), so ist die Offizienichtung als literarisch-musikalische Form solcher Medialisierung erst in den letzten Jahrzehnten stärker ins Blickfeld gerückt. Dennoch gilt das Genre nach wie vor als schwierig und eher hermetisch und wird in seiner historisch-politischen Relevanz noch immer vergleichsweise wenig wahrgenommen. Umso wichtiger ist das Signal, das nun ein rezenter Sammelband von Studien zu mittelalterlichen Offizienichtungen, darunter auch ein Beitrag zu Ludwig dem Heiligen, mit dem programmatischen Titel »Political Plainchant« (bezeichnenderweise mit Fragezeichen!) gesetzt hat¹¹. An dieser Stelle verweise ich außerdem auf eigene Untersuchungen zu Offizien für Franz von Assisi und Elisabeth von Thüringen¹², zumal sich von diesen herausragenden Repräsentanten neuer Frömmigkeitsmodelle des 13. Jahrhunderts auch Verbindungslinien zu Ludwig ziehen lassen. Diese Bezüge betreffen nicht nur lebenszeitliche Überlappungen, sondern auch Aspekte ideeller »Wahlverwandtschaft«. Dies gilt gerade für Elisabeth und Ludwig als Angehörige einer königlichen Herrscherelite, die in ihren Bestrebungen, »Angehörige ihres Geschlechts, Vorfahren oder Vorgänger, kanonisieren zu lassen« (so Helmut Beumann im Katalog der Marburger Elisabethausstellung von 1981)¹³, den spannungsvollen Versuch unternimmt, dynastische Legitimierungsintentionen mit Aspekten der Bettelordensfrömmigkeit zu koppeln.

bildhaft für diese Praxis scheint Cluny gewesen zu sein. Vgl. dazu Aimé Georges MARTIMORT, *Les lectures et leurs livres*, Turnhout 1992 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 64), S. 101 f.

- 9 Vgl. dazu den Sammelband *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, hg. von Monique GOULLET u. a., Ostfildern 2003, sowie DIES., *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e–XIII^es.)*, Turnhout 2005.
- 10 Dazu grundlegend Ritva JONSSON, *Historia. Études sur la genèse des offices versifiés*, Stockholm 1968, bes. S. 9–17.
- 11 *Political Plainchant? Music, Text and Historical Context of Medieval Saints' Offices*, hg. von Roman HANKELN, Ottawa 2009. Zu Ludwig: Marianne Cecilia GAPOSCHKIN, *Political Ideas in Liturgical Offices of Saint Louis*, *ibid.*, S. 59–80.
- 12 Felix HEINZER, *Der besungene Heilige – Aspekte des liturgisch propagierten Franziskus-Bildes*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 74 (2011), S. 234–251 bzw. DERS., *Die »heilige Königstochter« in der Liturgie. Zur Inszenierung Elisabeths im Festoffizium »Laetare Germania«*, in: *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsatzband*, hg. von Dieter BLUME, Matthias WERNER, Petersberg 2007, S. 215–225.
- 13 Helmut BEUMANN, *Friedrich II. und die heilige Elisabeth. Zum Besuch des Kaisers in Marburg am 1. Mai 1236*, in: *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog [Ausstellung zum 750. Todestag der hl. Elisabeth, Marburg]*, Sigmaringen 1981, S. 151–166, Zitat S. 158.

II.

Die Fragen, die ich an das entsprechende Textmaterial stellen möchte, setzen ein Mindestmaß an Informationen zu dessen funktionalem Kontext, also zu den entsprechenden liturgischen Abläufen und Strukturen des Offiziums, voraus¹⁴. Dieses hat vergleichsweise geringere »Sichtbarkeit« als der Ritus der Messe: Schon die dafür oft als Synonym gebrauchte Bezeichnung »Chorgebet« macht unmittelbar deutlich, dass es sich primär um eine Form des Gottesdienstes handelt, die entweder im klösterlichen Kontext, eben im Mönchs- oder Nonnenchor oder aber in Klerikergemeinschaften (Kathedralen, Stiftskirchen etc.) zu verorten ist. Die Terminologie »Stundengebet« oder »Tagzeitengebet« verweist auf Momente der Rhythmisierung: die Aufteilung des Offiziums auf ausgewählte Momente des Tages und der Nacht, die sogenannten Horen. Als biblische Autorisierung dieser Struktur werden spätestens seit der Benediktregel immer wieder zwei Verse aus dem 118. Psalm angeführt *septies in die laudem dixi tibi* und (für die nächtlichen Teile) *media nocte surgebam ad confitendum tibi*.

Die beiden wichtigsten strukturellen Elemente sind: erstens die oben (S. 74) bereits angesprochene Lectio, deren Wurzeln in der frühchristliche Tradition der Vigil mit ihrem ausgedehnten Lesegottesdienst zu sehen sind, und zweitens die an jüdische Praxis anknüpfende Psalmodie. Für letztere gilt als Grundprinzip spätestens seit der Benediktregel (Kap. 17 und 18), dass der ganze Psalter (150 Pss.) im Laufe der Woche gebetet bzw. gesungen werden soll¹⁵. Die Verteilung auf die einzelnen Tage und die einzelnen Gebetsstunden schwankt, auch die Benediktregel selbst (Kap. 18) lässt grundsätzlich abweichende Lösungen zu¹⁶. Bemerkenswert ist ihr Verweis auf das alte Mönchtum, das an einem Tag die 150 Pss. gebetet habe. Die von Benedikt propagierte Praxis ist also eine Art »Schwundstufe« der alten *Laus perennis*, doch auch diese reduzierte Form erzeugt noch immer eine in ihrer Nachhaltigkeit gar nicht hoch genug einzuschätzende Präsenz und Wirkung des Psalmentexts als omnipräsenter spiritueller und ästhetischer Resonanz- und Assoziationsraum mittelalterlicher Kloster- und Klerikerkultur¹⁷. Zu diesem im Prinzip wöchentlich wiederholten Kern der Psalmodie tritt nun ein Element hinzu, das ein Moment der Akzentuierung dieses »Gleichbleibenden« auf das je Spezifische einzelner Zeiten und Tage des Kirchenjahrs hin ins Spiel bringt: die Antiphonen, die sich rahmen- oder kehrversartig an die einzelnen Psalmen anschließen und diese entsprechend akzentuieren. Dieses Verhältnis ist von eminenter Bedeutung für unser Thema, und Gleiches gilt für die antwortenden Begleitgesänge zu den nächtlichen Lesungen, die Responsorien.

14 Zum Folgenden siehe Joseph PASCHER, *Das Stundengebet der römischen Kirche*, München 1954 sowie Eric PALAZZO, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge, des origines au XIII^e siècle*, Paris 1993, S. 131–186.

15 *La Règle de Saint Benoît II*, ed. Adalbert DE VOGÜÉ, Jean NEUFVILLE, Paris 1972 (*Sources Chrétiennes*, 182), S. 526–534.

16 *Ibid.*, S. 534.

17 Zu dieser Dimension siehe Felix HEINZER, »Wondrous Machine« – Rollen und Funktionen des Psalters in der mittelalterlichen Kultur, in: *Der Albani-Psalter. Stand und Perspektiven der Forschung / The St Albans Psalter. Current Research and Perspectives*, hg. von Jochen BEPLER, Christian HEITZMANN, Hildesheim 2013 (*Hildesheimer Forschungen*, 4), S. 15–31.

Die Antiphonen sind in der Frühzeit, wie das im Zuge der karolingischen *Renovatio* kodifizierte Repertoire, der sogenannte gregorianische Grundstock zeigt, oft dem Psalm selbst entnommen, dem sie zugeordnet sind, häufig in unveränderter wörtlicher Form, ab und an auch mit kleinen syntaktischen Umstellungen. Ein typisches Beispiel ist die erste Antiphon zum Nachtgottesdienst an Weihnachten: *Dominus dixit ad me, filius meus tu, ego hodie genui te*, die hier den 2. Psalm *Quare fremuerunt gentes* begleitet. Der Text, der übrigens auch als Eröffnungsgesang (Introitus) und als Alleluiavers der ersten Weihnachtmesse verwendet wird, ist dem Psalm selbst entnommen (Vers 7). Als Antiphon genutzt, bewirkt er eine Leselenkung im Sinn jener dezidiert christologischen Aktualisierung des Psalms, wie sie schon an zwei Stellen des Neuen Testaments selbst explizit vorgegeben ist (Act 13,33; Hebr 1,5)¹⁸.

Nicht-psalmische oder generell nicht-biblische Antiphonen sind im gregorianischen Grundstock hingegen eher rar, und auch für den Bereich der Responsorien lässt sich eine klare Dominanz der Bibel festhalten. Bei den Ausnahmen, oft dichterisch gefügten Stücken, handelt es sich meist um Entlehnungen aus fest etablierten liturgischen Hymnen oder sonstigen Bereichen geistlicher Dichtung (z.B. Sedulius) oder auch aus sakralen Inschriften¹⁹. Dieser eklektische Befund lässt sich übrigens nicht nur für die Antiphonen, sondern auch im Bereich der Responsorien beobachten, und er ist von großer Bedeutung für die weitere Geschichte des Offiziums. Noch im 9. Jahrhundert kritisierte der einflussreiche Erzbischof Agobard von Lyon als konsequenter Verfechter eines rein biblisch fundierten Repertoires derartige nicht der *canonica scriptura* entnommenen *compositiones*, die aus der Liturgie unbedingt zu eliminieren seien. Eine Gegenposition zu Agobard vertritt sein um 808/809 geborener Zeitgenosse Walahfrid Strabo, Reichenauer Mönch und später in Aachen Präzeptor von Ludwigs des Frommen Sohn Karl, dem späteren Kaiser Karl dem Kahlen²⁰. Walahfrids methodologischer Ansatz in seiner um 840 verfassten Schrift über die Anfänge und Fortentwicklung der christlichen Gottesdienstpraxis (»De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum«), ist in bemerkenswerter Weise historisierend und betont gegenüber der monolithischen Sicht Agobards sehr viel mehr den Aspekt des Kompositen und Evolutionären der gottesdienstlichen Praxis und ihres Repertoires. Sogar im Blick auf Gregor den Großen selbst, der in Bild- und Textzeugnissen karolingischer und ottonischer Zeit geradezu als Gründervater der römischen Liturgietradition und vor allem als namengebender »Erfinder« des liturgischen Gesangs zelebriert wird, fährt Walahfrid diese Vorstel-

18 Siehe auch Josef PASCHER, Die Methode der Psalmenauswahl im römischen Stundengebet, München 1967 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1967, 3), S. 11; ein entsprechendes Verständnis des Psalms transportiert auch der um 850 in Konstantinopel entstandene Kludov-Psalter, der diesen Vers mit einer dezidiert weihnachtlichen Randillustration versieht. Vgl. Kathleen CORRIGAN, Early Medieval Psalter Illustration in Byzantium and the West, in: The Utrecht Psalter in Medieval Art. Picturing the Psalms of David, hg. von Koert van der Horst, Utrecht 1996, S. 85–103, hier S. 101 mit Abb. 21.

19 Eine exemplarische Sondage für das Offizium von Weihnachten bei JONSSON, Historia (wie Anm. 10), S. 43–46.

20 Vgl. dazu meinen Beitrag: The Poet as Historian. Walahfrid Strabo on the Shaping of Office Repertory, in: Music in the Carolingian World: Witnesses to a Metadiscipline. Festschrift in Honour of Charles Atkinson, hg. von Graeme BOONE, Columbus/Ohio (im Druck); dort auch Einzelbelege zu den hier diskutierten Aspekten.

lung inspirierter Autorschaft auf eine primär redaktionelle Funktion zurück. Dieses Plädoyer für die Legitimität einer sukzessiven Erweiterung der ererbten liturgischen Tradition auch nach Gregor ist bemerkenswert und von nachhaltiger Wirkung. Eine spezielle Pointe liegt dabei darin, dass Walahfrid selbst ein hochrangiger Dichter ist und sein poetisches Œuvre eine ganze Reihe von Hymnen, also für die Liturgie bestimmte Stücke, umfasst. Wenn Walahfrid für die *causa* der liturgischen Dichtung kämpft, so tut er dies nicht nur als Historiograf der christlichen Kulturtradition, sondern durchaus auch als Advokat in eigener Sache, weil er sich selbst als Dichter versteht.

Was bedeutet dies für die Frage der Offiziendichtung? Hätte sich eine rigoros »biblizistische« Linie behauptet, so wäre der Weg zu solchen literarischen Formen liturgischer Erinnerungskonstruktion, wie sie hier für Ludwig untersucht werden, verschlossen geblieben. Die offene Position hat sich durchgesetzt und begünstigte die schon bald einsetzenden Bemühungen, zumal im Kontext der wachsenden Zunahme von Heiligenfesten den entsprechenden Bedarf an neuen Texten zu decken und in zunehmendem Maße auch in dichterischer Form zu gestalten. Diese Tendenz wurde möglicherweise begünstigt durch jene schon angesprochenen, in der römisch-fränkischen Tradition selbst zu findenden dichterischen Elemente, die als Katalysatoren diese Dynamik von Innovation und Kreativität nicht nur stimulierten, sondern ein Stück weit auch zu legitimieren schienen. Die in der Folge entwickelten formalen Lösungen waren ausgesprochen vielgestaltig: Das Spektrum reicht von Kunstprosa-Texten über Konglomerate von Prosa und Poesie (teilweise als hybride Verbindung von quantitativen und akzentrythmischen Elementen, und dies in manchen Fällen sogar innerhalb eines Einzelgesangs), wobei sich spätestens ab dem 13. Jahrhundert »durchkomponierte« Gebilde mit homogenen Vers- und Reimstrukturen als dominierende Form durchsetzen. Im Verhältnis zum narrativen Subtext ist also für die Offiziendichtung eine doppelte Brechung zu beachten, die im Folgenden stets mit zu bedenken ist: Sie ist nicht nur bedingt durch das leitende Prinzip des gezielten Herausgreifens von Schlüsselmomenten (das im Übrigen ein Stück weit an Strategien bildkünstlerischer Nutzung und Umsetzung hagiografischer Stoffe erinnert), sondern auch durch die formale Umgestaltung, der die Narrative im Zuge der Versifizierung unterworfen wird²¹. So gesehen erinnert diese Konstellation in gewisser Weise an die in der Spätantike und im Frühmittelalter gerade im Bereich der Hagiografie durchaus beliebte Form des *opus geminum*, das zur literarischen Würdigung ein und desselben Gegenstands (im Fall der Hagiografie also: einer bestimmten Figur) Prosa und Metrum kombiniert²², wobei indes im Bereich der Offiziendichtung die beiden Ebenen – im Gegensatz zu diesem Modell – in der Regel unterschiedlichen Autoren und dadurch unter Umständen auch verschiedenen Zeitebenen zuzuordnen sind.

21 Zusammenfassend JONSSON, *Historia* (wie Anm. 10), S. 177–183.

22 Ernst WALTER, *Opus geminum. Untersuchungen zu einem Formtyp in der mittellateinischen Literatur*, Diss. phil. Erlangen 1973; jetzt auch Michele Camillo FERRARI, *Opus geminum, in: Dichten als Stoff-Vermittlung. Formen, Ziele, Wirkungen. Beiträge zur Praxis der Versifikation lateinischer Texte im Mittelalter*, hg. von Peter STÖTZ, Zürich 2008, S. 247–264, dort S. 256 eine hilfreiche Übersicht zu den bekanntesten mittelalterlichen Beispielen des Genres, in der die Dominanz der Hagiografie unmittelbar ins Auge sticht.

III.

Der am 25. August 1270 vor Tunis während des siebten Kreuzzugs verstorbene König Ludwig IX. wurde bekanntlich knapp 30 Jahre später, im August 1297, von Papst Bonifaz VIII. heiliggesprochen. Hinter diesem Verfahren steht die Strategie von Ludwigs Enkel Philipp IV. (Philippe le Bel), seinen Großvater zu jener Referenzfigur zu modellieren, die Jacques le Goff mit der Formel »un roi saint plus ›personnel‹ que ses prédécesseurs« charakterisiert hat²³. Die Tradition einer institutionellen Sakralisierung des französischen Königtums mit ihren traditionellen Legitimierungsinstrumenten wie Salbung oder Zuschreibung thaumaturgischer Kraft²⁴ und ihrer alttestamentlichen Unterfütterung²⁵ erfährt somit eine dezidierte Personalisierung, und damit erreicht Philipp nicht nur eine kategoriale Steigerung dieses jahrhundertalten Anspruchs, sondern zugleich eine Aufwertung seiner eigenen Dynastie, des kapetinischen Hauses, und entsprechend auch seines eigenen Status als König.

In den darauf folgenden Jahren entstanden für den jährlichen Gedenktag Ludwigs am 25. August nicht weniger als vier Reimoffizien. Das wichtigste und bald auch am weitesten verbreitete war das von Cecilia Gaposchkin als *royal office* bezeichnete Offizium *Ludovicus decus regnantium*²⁶, als dessen Textdichter wohl der aus Amiens stammende Kleriker Pierre de la Croix namhaft zu machen ist²⁷, wie vor allem der Umstand schließen lässt, dass die Rechnungen der königlichen Kämmerei für Juli und August 1298 namhafte Zahlungen an Pierre und drei weitere Kräfte für die Abfassung eines Offiziums für Ludwig belegen (im Übrigen auch ein Datierungshinweis für dessen Entstehung)²⁸. Auch hier erscheint also Philipp IV. erneut als treibende Kraft. Symptomatisch dafür ist zudem die Herkunft der um 1300 zu datierenden Leithandschrift für die Überlieferung von *Ludovicus decus*, ein heute in der Pariser Bibliothèque nationale de France als ms. lat. 911 aufbewahrter Libellus mit dem

23 LE GOFF, Saint Louis (wie Anm. 1), S. 509. Zum Verfahren selbst siehe jetzt Otfried KRAFT, Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation, Köln 2005, S. 625–666.

24 Dazu noch immer instruktiv und faszinierend die klassische Studie von Marc BLOCH, Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, Paris 1924; deutsche Übersetzung: Marc BLOCH, Die wundertätigen Könige, München 1998.

25 Dazu Joseph STRAYER, France: The Holy Land, the Chosen People »and the Most Christian King«, in: Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Honor of E. H. Harbison, hg. von Theodore K. RABB u. a., Princeton 1969, S. 3–16.

26 Nach der bahnbrechenden Studie von Marcy J. EPSTEIN, »Ludovicus Decus Regnantium«. Perspectives on the Rhymed Office, in: Speculum 53 (1978), S. 283–334 (auch zu den musikalischen Aspekten des Offiziums) ist ein ganzes Bündel von Publikationen von Marianne Cecilia GAPOSCHKIN zu nennen: nebst den in Anm. 2 und 11 bereits genannten Arbeiten sind dies die beiden Aufsätze: »Ludovicus Decus Regnantium«. The Liturgical Office for Saint Louis and the Ideological Program of Philip the Fair, in: Majestas 10 (2002), S. 27–90; Philip the Fair, the Dominicans and the Liturgical Office for Louis IX. New Perspectives on »Ludovicus Decus Regnantium«, in: Plainsong and Medieval Music 13 (2004), S. 33–62; zuletzt Louis IX and Liturgical Memory, in: Memory and Commemoration in Medieval Culture, hg. von Elma BRENNER u. a., Aldershot 2013, S. 261–278. – Zitat aus GAPOSCHKIN, Political Ideas (wie Anm. 11), S. 59.

27 GAPOSCHKIN, The Making (wie Anm. 2), S. 78–81.

28 Ibid., S. 78.

kompletten Material für die liturgische Feier des neuen Heiligen, eine in solchen Zusammenhängen typische Buchform²⁹: Der Codex wurde allem Anschein nach für den Hof selbst, und zwar für die Sainte-Chapelle, angefertigt, diente also dem Kult des heiligen Königs in jenem monumentalen Reliquienschrein, den Ludwig noch zu seinen Lebzeiten für die von ihm 1237 in Konstantinopel erworbene Reliquie der Dornenkrone Christi gestiftet hatte³⁰. Damit nicht genug: Am 17. Mai 1306 erfolgte – wiederum auf Betreiben Philipps – die politisch höchst symbolkräftige Überführung von Ludwigs Haupt, das aus der alten königlichen Grablege in Saint-Denis in die Sainte-Chapelle transferiert wurde³¹. Diese Geste ist von kaum zu überbietender suggestiver Kraft, denn mit der Wahl dieses symbolkräftigen Orts wählt Philipp eine Bühne, die es ihm gestattete, die unterschiedlichen Stränge der faszinierenden Überblendung von sakraler und politischer Programmatik, von Heiligkeit und Königtum, von Christus-Ämulation und dynastischer Selbstvergewisserung zu bündeln. Dazu erneut Cecilia Gaposchkin: »The Sainte-Chapelle was a monument at once to the Passion of Christ and to the cult of kingship, the ideal symbol for which was the Crown of Thorns itself. Themes of Christic royalty and sacral kingship that were embedded in the space and ideology of the chapel fed a royalized interpretation of Louis' own sanctity at court, where he was envisioned as the saint of kings, a model for kings in general and his successors specifically, a patron to the French people as a whole³².«

Die Texte für die liturgische Verehrung Ludwigs sind in ihrer inhaltlichen Ausrichtung ganz dieser Zielrichtung verpflichtet. Gerade im Bereich der Offizientexte manifestiert sich die Verschränkung von Kult und politischer Ideologie in beispielhafter Weise. Speziell für *Ludovicus decus regnantium* hat Gaposchkin dies eindrucksvoll gezeigt; die von ihr herausgearbeiteten Aspekte des Texts können als Katalog der Grundtugenden eines christlichen Idealkönigs gelten. Dezidiert politisch, ja »staatlich« konnotierte Konzepte – das vom König angestrebte und garantierte Gemeinwohl seines Landes, seine Kompetenz als Regent und Gesetzgeber und schließlich die Vorstellung vom König als *caput regni*, als Haupt des mit einem Körper verglichenen Volks³³, verbinden sich eng mit Aspekten religiöser Praxis, insbesondere persönlicher Frömmigkeit und Demut sowie karitativen Handlungsmustern wie Freigebigkeit und Mildtätigkeit des Herrschers und dessen Engagement als Beschützer der Schwachen und Notleidenden. Damit ist die Stoßrichtung der Dichtung von Pierre de la Croix präzise erfasst. Biografische Aspekte, wie sie sonst bei Heiligenoffizien meist im Vordergrund stehen, spielen hingegen eine deutlich nach-

29 EPSTEIN, »Ludovicus Decus Regnantium« (wie Anm. 26), S. 287f. und vor allem GAPOSCHKIN, Philip the Fair (wie Anm. 26), S. 36, 42–46 (mit Abbildung von f. 3r der Handschrift mit dem Beginn des Offiziums auf S. 43).

30 Zusammenfassend zu den Entstehungsumständen der Kapelle siehe LE GOFF, Saint Louis (wie Anm. 1), S. 146–148.

31 Elizabeth A. R. BROWN, Philippe le Bel and the Remains of Saint Louis, in: Gazette des Beaux-Arts 95 (1980), S. 175–182; LE GOFF, Saint Louis, S. 306f. – Für die jährliche liturgische Erinnerung an diese Überführung wurde ein weiteres Offiziums (*Exultemus omnes*) in Auftrag gegeben.

32 GAPOSCHKIN, Political Ideas (wie Anm. 11), S. 60.

33 »The common weal; piety and humility; generosity, alms, patronage; governance and justice; the king as head of the body politic« so die Reihe der Gliederungsüberschriften des Anm. 32 genannten Aufsatzes.

geordnete Rolle: *Ludovicus decus regnantium* ist weniger narrativ ausgerichtet als primär von der Affirmation herausragender Qualitäten und Leistungen des heiligen Herrschers bestimmt.

IV.

Kaum thematisiert wird in den Studien Gaposchkins die Frage, wie die Überblendung der im engeren Sinn politischen Programmatik mit dem Lob der persönlichen Frömmigkeit Ludwigs realisiert wird. Hier sind Ergänzungen und Vertiefungen möglich, ja erforderlich, wie ich im Folgenden anhand zweier exemplarischer Stellen zeigen möchte. Vorauszuschicken ist dabei ein grundsätzliches Monitum: Bei der Analyse von Offiziendichtungen wird zwar in der Regel der Bezug auf den hagiografischen Prätext, d. h. die Vita des Heiligen, selbstverständlich untersucht, vor allem im Hinblick auf die Responsorien (als Elemente einer Antwort, die auf die Lesungen aus der Vita reagiert); bei den Antiphonen hingegen, die zwar sehr oft ebenfalls an die Vita anknüpfen, bleibt vielfach – so auch bei Gaposchkin – ein weiterer intertextueller Aspekt unbeachtet: die zum Teil sehr subtilen Bezüge zu den Psalmen (einschließlich der biblischen Cantica) als Referenztexten, mit denen die neuen, vom Dichter produzierten Texte in rahmenartiger Begleit- und zugleich Aktualisierungsfunktion interagieren³⁴. Eine isolierte Betrachtung der Antiphonen allein (die ja gerade nicht der liturgischen Performanzsituation entspricht) verschenkt hingegen diesen Mehrwert an Interpretationsmöglichkeiten, der im Übrigen nicht nur den Psalmbezug betrifft, sondern darüber hinaus das Mithören jener vielfältigen biblischen und liturgischen Bezüge, die den assoziativen Gesamthintergrund und Resonanzraum gleichsam querständig mitprägen. Eine Offiziendichtung wie die hier untersuchte ist eben mehr als nur eine Folge neuer, in diesem Fall in versifizierter Form gestalteter Antiphonen und Responsorien, wie das durch die Präsentation solcher Ensembles in den Standardausgaben der »*Analecta Hymnica Medii Aevi*« suggeriert wird³⁵, und sie erschließt sich daher einer syntagmatischen Lektüre nur zum Teil – ganz abgesehen davon, dass in diesen Textensembles die vermeintliche Linearität der Abfolge der einzelnen Elemente ohnehin nicht selten durch Momente meditativer Zirkularität oft aufgebrochen, ja sogar aus dem Takt gebracht wird.

Das erste Beispiel einer solchen mehrdimensionalen Analyse betrifft gleich den Anfang des Offiziums, nämlich die erste Antiphon der ersten Vesper, mit der die li-

34 Systematische Untersuchungen fehlen bisher. Für Einzelbefunde vgl. Waltraud GÖTZ, *Drei Heiligenoffizien in Reichenauer Überlieferung*, Darstellungsband, Frankfurt a. M. 2002 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 36, Musikwissenschaft, 222), S. 23–25; Beispiele aus dem Offizium *Laetare Germania* für die hl. Elisabeth: HEINZER, »Königstochter« (wie Anm. 12), S. 217f., ebenso DERS., *Zum Text des Offiziums »In susceptione sanguinis«*, in: *The Nidaros Office of the Holy Blood: Liturgical Music in Medieval Norway*, hg. von GISELA ATTINGER, ANDREAS HAUG, Oslo 2005, S. 27–42, 83–95, hier S. 89f. – Im Zusammenhang mit *Ludovicus decus* hat auch EPSTEIN, »*Ludovicus Decus Regnantium*« (wie Anm. 26), S. 289f. bereits auf dieses Prinzip hingewiesen.

35 *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Bd. 13, Leipzig 1892, Nr. 71, S. 185–188; eine komplette Präsentation (einschließlich der Lesungen sowie der Melodien) auch als Anhang zur Untersuchung von EPSTEIN, »*Ludovicus Decus Regnantium*«.

turgische Feier des Heiligen wie üblich am Vorabend seines eigentlichen Festtags beginnt:

<p><i>Ludovicus decus regnantium</i> <i>Transit felix ad celi solium</i> <i>Cuius prece cetus fidelium</i> <i>Summi regis intret in gaudium</i></p>	<p>»Ludwig, Zierde der Herrscher, ist selig hinübergeschritten zum Himmelsthron; durch sein Gebet möge die Schar der Gläubigen eingehen in die Freude des höchsten Königs.«</p>
--	--

Gebaut ist die Antiphon in akzentrythmischen Versen von zehn Silben mit proparoxythonischem Ausgang, also Betonung auf der vorletzten Silbe. Die zweisilbigen Endreime haben nicht nur phonologische, sondern auch semantische Bedeutung, denn die durch Gleichklang hervorgehobenen Versenden sind, wie auch in vergleichbaren Kontexten oft zu beobachten, mit sinntragenden Wörtern besetzt, die als pointierte Bündelung der textlichen Botschaft fungieren: Die klanglich dicht gefügte Abfolge kann geradezu als Schlagwortkette gelesen bzw. gehört werden, die gezielt den Kern der textlichen Botschaft indiziert: Es geht um Herrschaft, um ideale, religiös sublimierte Herrschaft freilich, deren Referenzpunkte der himmlische Thron und die ewigwährende Freude von Gottes eigener Herrschaft darstellen. In dieser Perspektive versichert sich die Verehrergemeinde im Akt der kultischen Memoria der Fürbitte des Gefeierten. Dabei sind die Reimpaare *regnantium / solium* und *fidelium / gaudium* jeweils von subtilen Spannungsmomenten bestimmt: irdisches Regieren steht himmlischer Herrschaft, die im Diesseits pilgernden Gläubigen dem in die ewige Freude eingetretenen Heiligen gegenüber. Reimwirkung als Gleichheit des Klangs ohne semantische Differenz wäre uninteressant, ja tautologisch, denn, so Juri Michailowitsch Lotman, »die Natur des Reims liegt in der Annäherung des Verschiedenen und in der Aufdeckung des Unterschieds im Ähnlichen«. Der Reim ist also »seiner Natur nach dialektisch«³⁶. Bemerkenswert ist im Übrigen auch die Art und Weise, wie diese Spannung auf textlicher Ebene im Musikalischen aufgenommen wird. Die Reimwirkung in der melodischen Behandlung der Vers-Schlüsse³⁷ zeigt sehr schön die Verbindung eines evidenten, in der spontanen Wahrnehmung dominierenden Moments der Konkordanz mit dem der Differenz, entspricht also genau den im Anschluss an Lotman entwickelten Beobachtungen von Andreas Haug im Zusammenhang mit Überlegungen zu einer »Dialektik des Gleichlauts« im Verhältnis von Text und Musik vor allem des 12. Jahrhunderts³⁸. Analoges gilt auch für *fidelium* und *gaudium*³⁹. Dabei ist als kleine Raffinesse zu notieren, dass in beiden Verspaaren das im textlichen Bereich »Höherwertige« in Gestalt der auf Himmel und Ewigkeit bezogenen Aussagen eine Spiegelung auch in der musikalischen Hierarchisierung erfährt, indem die

36 Juri M. LOTMAN, Vorlesungen zu einer strukturalen Poetik. Einführung, Theorie des Verses, München 1972, S. 186.

37 In den Kadenzten »a ga a« (auf dem Tenor des ersten Modus also) bei *regnantium* und »d c d« (auf der Finalis des Modus) für *solium*.

38 Andreas HAUG, Musikalische Lyrik im Mittelalter, in: Musikalische Lyrik, hg. von Hermann DANUSER, Laaber 2004 (Handbuch der musikalischen Gattungen, 8), S. 59–129, bes. S. 117–119.

39 Kadenzierende Figuren »g a g« (womit ein weiterer wichtiger Strukturton des 1. Modus ins Spiel kommt) und »d e d«, wobei diese Finalkadenz im Sinn einer steigenden Schlusswirkung etwas breiter ausdifferenziert und melismatisch umspielt wird.

entsprechenden Schlüsselworte *solium* und *gaudium* der Hauptstrukturebene des Modus, eben der Finalis, zugeordnet sind.

Die Diskussion solcher Binnen-Aspekte ist allerdings keinesfalls ausreichend für eine adäquate Würdigung textlich-musikalischer Artefakte wie der vorliegenden Antiphon. Dazu bedarf es vielmehr, wie eben schon angedeutet, einer Ausweitung der Perspektive auf die intertextuellen Bezüge zum Psalm, dem die Antiphon zugeordnet ist: Psalm 109, mit dem an Sonn- und Festtagen die Vesper in aller Regel beginnt:

Psalm 109

1 *Dixit Dominus* [Summus Rex] *domino meo* [Ludovico]: *Sede a dextris meis* [super celi solium], *donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.*

2 *Virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion dominare in medio inimicorum tuorum.*

3 *Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te.*

4 *Iuravit Dominus et non paenitebit eum: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.*

5 *Dominus a dextris tuis confregit in die irae suae reges.*

6 *Iudicabit in nationibus implebit ruinas, conquassabit capita in terra multorum.*

7 *De torrente in via bibet propterea exaltabit caput.*

Ant.

Ludovicus decus regnantium

Transit felix ad celi solium

Cuius prece coetus fidelium

Summi regis intret in gaudium

Die Koppelung (hier verdeutlicht durch die in Vers 1 eingefügten Elemente der Antiphon) bringt eine subtil und bemerkenswert politische *relecture* in Gang. Der erste Vers wird im Kontext christlicher Deutung seit jeher trinitarisch gelesen, als ein innergöttliches Sprechen des Vaters zum Sohn also, wofür nebst der neutestamentlichen Tradition selbst⁴⁰ als prägnanter patristischer Beleg eine Augustinusstelle dienen möge: *dixit dominus domino meo, pater scilicet filio*⁴¹ – eine Sicht, die übrigens auch über Jahrhunderte hinweg den bildkünstlerischen Umgang mit dieser Stelle geprägt hat⁴². Nur in ganz vereinzelten Fällen wird diese ikonografische Tradition durchbrochen; einen solchen Ausreißer bietet beispielsweise der um 1330 in England entstandene, in vielerlei Hinsicht höchst originelle Luttrell Psalter (London, British

40 Mt 22, 43–45 (mit Parallelen Mc 12, 36–37 und Lc 20, 42–44) sowie Act. 2, 34–35.

41 Aurelius Augustinus Hipponensis, *Quaestionum in heptateuchum libri VII*: Quaest. Gen. LVI–III, Turnhout 1958 (Corpus Christianorum. Series Latina, 33), S. 23 (Z. 738–740).

42 Die entsprechende Darstellung (Zwei Figuren auf dem Thron mit der Taube zwischen ihnen) kann »als eine der beiden bezeichnenden Bilderfindungen für die Darstellung der Dreifaltigkeit im Abendland angesehen werden«; vgl. Wolfgang BRAUNFELS, Dreifaltigkeit, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 1, Rom u. a. 1968, Sp. 525–537, hier Sp. 533.

Library, Add. MS 42130, f. 203r)⁴³. Die Initial-Miniatur zu *Dixit dominus* inseriert hier nämlich zur Rechten des als Weltenherrscher dargestellten göttlichen Herrn eine nimbenlose Königsfigur, offenbar David als Idealkönig. Noch weiter geht das vermutlich zwischen 1364 und 1370 zu datierende, überwiegend von Jean le Noir ausgestattete Brevier des Valois-Königs Karls V. (Paris, Bibl. nationale de France, ms. lat. 1052, f. 261r)⁴⁴. Der Buchmaler setzt den König selbst in die Initiale, wo er von dem als Schöpferlogos dargestellten Christus zum Sitzen auf dem Thron eingeladen wird: eine kühne Bilderfindung, die vielleicht sogar als Indiz dafür gedeutet werden darf, dass Philipps Intention, über die Kanonisierung Ludwigs eine Sakralisierung des französischen Königtums als Institution zu begründen, nicht ohne Folgen blieb. In der Tat liest sich die Miniatur geradezu als bildkünstlerische Übersetzung dessen, was ein knappes halbes Jahrhundert zuvor im Ludwigsoffizium auf sprachlicher Ebene versucht wurde. Exakt dieselbe Leselenkung trägt nämlich schon die *Ludovicus*-Antiphon an den Psalm heran, indem sie – insbesondere über die Anspielung auf Ludwigs Herantreten an den himmlischen Thron (*Transit felix ad celi solium*) – die Rede des Psalmisten vom *dominus meus* auf den König selbst zu beziehen wagt und damit über den eröffnenden Vers hinaus die Lektüre des gesamten Psalms in diese Richtung steuert.

Auch wenn dieser Kunstgriff sich im Sinn einer konkordanten Lesung auf Eph 2, 5 stützen kann⁴⁵, ist er doch von ausgesprochener Kühnheit, denn *Dixit dominus* erweist sich schon im Neuen Testament und im Anschluss daran in der gesamten Auslegungstradition von Patristik und Mittelalter⁴⁶ als einer der Psalmen mit dem wohl stärksten Potenzial an christologischer Deutbarkeit, und dies nicht nur wegen seines ersten Verses, sondern aufgrund einer ganzen Reihe weiterer entsprechend nutzbarer Metaphern und Hoheitstitel⁴⁷: Christus, so schon Augustin, werde hier als wahr-

43 Eine brillante, wenn auch durchaus kontrovers diskutierte Deutung der Handschrift bei Michael CAMILLE, *Mirror in Parchment. The Luttrell Psalter and the Making of Medieval England*, London 1998.

44 La Librairie de Charles V, hg. von François AVRIL, Paris 1968, Kat. Nr. 173; *Les Fastes du Gothique. Le siècle de Charles V*, hg. von Bruno DONZET, Paris 1981, S. 433. – Digitalisat der Miniatur: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84525491/f531.item> (17.3.2013).

45 [...] *et cum essemus mortui peccatis convivificavit nos Christo gratia estis salvati et conresuscitavit et consedere fecit in caelestibus in Christo Iesu [...]*.

46 Im Übrigen auch noch bis hin zu Martin Luther in seinen »Summarien über die Psalmen und Ursach des Dolmetschens« von 1533. Der Psalm, nach Luthers Zählung Ps. 110, sei »eine Weisung von Christo, wie er ein ewiger König und Priester sein solt, dazu wahrhaftiger Gott, zur rechten Hand Gottes sitzend, verkleret und erkennt werden« (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 38, Weimar 1912, S. 54f.).

47 So das Zionskönigtum (V. 2), die in der Weihnachtsliturgie (im Graduale der ersten Weihnachtsmesse *Iecum principium* und die Antiphon zur 2. Vesper: René-Jean HESBERT, *Antiphonarium Officii*, Bd. 3, Rom 1968, Nr. 5127, S. 504) im gregorianischen Grundstock, also noch in spätantiker Zeit, für Christus in Anspruch genommene Bildrede von der Geburt des Messias (V. 3: *ante luciferum genui te*) oder die schon in Hebr. 7, 21 wörtlich zitierte Verbindung von messianischer Königs- und Priesterschaft in V. 4. Vgl. zum Ganzen u. a. Ferdinand HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1963, S. 127; Martin HENGEL, *Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes*, in: *Anfänge der Christologie. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag*, hg. von Cilliers BREYTENBACH, Henning PAULSEN, Göttingen 1991, S. 43–74, hier S. 43.

rer Priester und König für alle offenkundig verkündet (*apertissime praedicatur*)⁴⁸. Umso bemerkenswerter und kühner muss daher die vom Autor des Versoffiziums unternommene politische Instrumentalisierung gerade dieses Texts erscheinen.

Die Interaktion von Antiphon und Psalm ist indes noch nicht zur Gänze ausgeschöpft. Eine weitere Resonanzdimension ergibt sich aufgrund der Semantik des Raums, in dem *Ludovicus decus* zumindest in seiner ursprünglichen Bestimmung gesungen wird. Damit kehren wir noch einmal zurück zur Sainte-Chapelle und ihrem exzeptionellen Status: Sie werde das Haupt des ganzen Königreichs Frankreich genannt, so Philippe le Bel 1306 in einem Schreiben an Papst Clemens V.; an diesem Ort solle daher auch das Haupt jenes Königs ruhen, der Frankreich so glanzvoll und nutzbringend regiert habe (*Dignum esse decrevimus ut ad capellam eandem quam caput totius regni Francie [...] appellamus, prefati caput gloriosissimi confessoris qui tum laudabiliter profuit et profuit gloriose, sollempniter transferetur*), eine Formulierung, die in der dritten Lectio des Offiziums zur Translatio teilweise wörtlich wieder aufgenommen wird: *ubi caput est totius regni Francie, ibi caput illius qui Francis tam gloriose profuit et profuit*⁴⁹. Diese pointierte Formulierung, die Le Goff erstaunlicherweise als »macabre jeu de mots« bezeichnet⁵⁰, erfasst freilich das Symbolpotenzial dieses Raums nur zum Teil und spricht vielleicht noch nicht einmal seine eigentliche Referenzebene an: Wenn Ludwigs Haupt ein Jahr später in einem kostbaren Kopfreliquiar, einem sogenannten »sprechenden« Reliquiar, das in seiner äußeren Form den enthaltenen Überrest des heiligen Körpers visualisiert, in die vom König selbst erbaute Kapelle überführt wird, rückt es in einen unmittelbaren räumlichen Bezug zum Haupt Christi selbst, das durch die Dornenkrone, die eigentliche funktionale *raison d'être* der Kapelle, repräsentiert wird. Dadurch erfährt auch der durch die Antiphon auf Ludwig hin semantisierte Psalm noch einmal eine exzeptionelle Aufladung, die sich wohl am pointiertesten an der Schlusswendung des Psalms, also in Vers 7, festmachen lässt: *Propterea exaltabit caput* – der Messiaskönig, der vom Bach am Wege trinkt, wird sein Haupt emporheben. Der typologisierende Zugriff des Neuen Testaments wie der patristischen und mittelalterlichen Tradition bezieht die Stelle prophetisch auf Leiden und Tod Christi selbst und seine Auferweckung als Haupt aller Kreatur durch den Vater, wobei die berühmte Kenosis-Stelle aus dem Philipperbrief (2,8–11) eine entscheidende Rolle spielt, wie Augustins Auslegung des Psalms exemplarisch – und wegweisend – zeigt⁵¹.

Diese christologische Dimension schwingt also immer mit, wenn der Psalm gebetet oder gesungen wird, doch wenn er sich am Vorabend des Ludwigsfests mit der

48 Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* 17,17, ed. Bernardus DOMBART, Alphonsus KALB, Turnhout 1955 (Corpus Christianorum. Series Latina, 48), S. 582.

49 GAPOSCHKIN, *Political Ideas* (wie Anm. 11), S. 77 mit Anm. 86 f.

50 LE GOFF, *Saint Louis* (wie Anm. 1), S. 307.

51 Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, Psalmus 109, par. 20, Z. 21–27, ed. Eligius DEKKERS, Jean FRAIPONT, Turnhout 1956 (Corpus Christianorum. Series Latina, 40), S. 1620: *quia ergo de torrente in via bibit, propterea exaltavit caput; id est, quia humilatus est, et factus est subditus usque ad mortem, mortem autem crucis; propterea eum deus exaltavit a mortuis, et donavit ei nomen quod est super omne nomen, ut in nomine iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium, et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia dominus iesus christus in gloria est dei patris (ab et factus est subditus Zitat Phil. 2, 8–11).*

Antiphon *Ludovicus decus regnantium* verbindet, kommt ein zusätzlicher Oberton ins Spiel: der Bezug auf Ludwig, der dadurch zumindest implizit geradezu als ein zweiter Christus inszeniert wird. Pierre de la Croix steht mit dieser Strategie nicht allein: Schon der Dominikaner Geoffroy de Beaulieu, Ludwigs Beichtvater, zielte in seinem in den 1270er Jahren verfassten Augenzeugenbericht über den als Märtyrertod stilisierten Tod des Königs in die gleiche Richtung, wenn er betonte, Ludwig sei vor Tunis zur selben Stunde gestorben, da der Gottessohn sein Leben für das Leben der Welt ausgehaucht habe: *ea scilicet hora qua Dei filius pro mundi vita in cruce moriens exspiravit*⁵². Der Kontext der Sainte-Chapelle jedoch steigert diese Christus-Ämulation seit 1307 um eine Dimension, die überhaupt nur an diesem symbolisch fast überdeterminierten Ort, und zwar jeweils nur im Kontext der alljährlich am 25. August begangenen liturgischen Memoria, für Ludwig performativ realisierbar ist. In dieser exzeptionellen Situation impliziert dann der eben diskutierte Psalmabschluss *exaltabit caput* eine einmalig zu nennende Überblendung. Sie verweist in einer durch Philipps geniale Maßnahme inaugurierten Komplementarität der beiden Reliquien zugleich auf die Dornenkrone, die das Haupt Christi selbst vertritt, und auf das Haupt des christusförmig stilisierten Königs. Die an dessen Fest in der Liturgie aktualisierten Sprachbilder des Offiziums als dichterisch-musikalisches Kunstwerk sind hier – und nur hier: in der singulären Konstellation, die diesen eigentlichen Bestimmungsort des Offiziums prägt – eingebunden in die sakrale und symbolhafte Funktion jenes architektonischen und bildkünstlerischen Riesenschreins, den Cecilia Gaposchkin so treffend als »the most potent symbol of Christian kingship in an age attuned to passion and humility« charakterisiert⁵³.

Zu diesem Referenzrahmen gehört, um ein Einzelelement des Ensembles noch eigens herauszugreifen, auch die Darstellung Ludwigs selbst im Zentrum jenes Fensters der Kapelle, das die Geschichte der Passionsreliquien zeigt und somit als eigentlicher Schlüssel des gesamten Bauwerks gelten darf. Der König selbst trägt hier, wie der Erzbischof von Sens, Gautier Cornu, den feierlichen Akt der Übernahme der Reliquie in Villeneuve-l'Archevêque im August 1239 beschreibt, zusammen mit seinem Bruder Robert in hochsymbolischer Geste die »heilige Last« (*sacrum onus*) der Reliquie, und zwar mit nackten Füßen und nur mit dem Untergewand bekleidet: *nudis pedibus sola tunica indutus*⁵⁴. Eine Differenz ist allerdings auffallend, und sie ist signifikant: Die Glasmalerei zeigt Ludwig als gekrönten König, was dem von Gautier berichteten Demutsgestus diametral widerspricht. Man kann dies als einfaches Verharren in traditionellen Darstellungsmustern von Königsfiguren sehen; möglicherweise aber steht hinter dieser Doppelung der semantisch so disparaten Kronen eine ganz gezielte Programmatik: Christi Dornenkrone als Insignie einer Herrschaft

52 Vita et sancta conversatio Ludovici pie memorie quondam regis Francorum, auctore Gaufrido de Bello loco, in: Recueil des historiens des Gaules et de la France, ed. Martin BOUQUET, Bd. 20, Paris 1840, S. 3–27, hier S. 23.

53 GAPOSCHKIN, The Making (wie Anm. 2), S. 11.

54 Opusculum Galteri Cornuti Archiepiscopi Senonensis de susceptione coronae spineae Jesu Christi, in: Recueil des historiens des Gaules et de la France, ed. Martin BOUQUET, Bd. 22, Paris 1865, S. 26–32, hier S. 31.

unter dem Zeichen von Leiden und Erniedrigung wird zum Modell eines am Ideal der *humilitas* orientierten Herrschertums⁵⁵.

V.

Dies führt unmittelbar zu meinem zweiten Verdeutlichungsbeispiel. Es betrifft das 4. Responsorium der Matutin, *Gloriosus apparuit*, das genau dieses Paradoxon zum Thema hat⁵⁶:

<p><i>Gloriosus apparuit</i> <i>Non cultu praesidentis</i> <i>Sed cum incultis praefuit</i> <i>More David ludentis,</i> <i>Nec ex hoc sibi defuit</i> <i>Auctoritas regentis</i></p>	<p>»Herrlich trat er auf, doch nicht im Aufputz eines Vorstehers, sondern als er die Einfachen anführte wie der tanzende David. Und dennoch fehlt ihm deswegen nicht die Autorität des Herrschers.</p>
---	---

<p>V. <i>Virgam virtutis habuit,</i> <i>In qua malos compescuit</i> <i>Sed sub norma clementis.</i> <i>Nec ex hoc [...].</i></p>	<p>V. Die Rute der Stärke hielt er in seiner Hand, mit der er die Bösen zähmte, freilich stets dem Gesetz der Milde folgend. Und dennoch [...].«</p>
---	---

Direkter Bezugstext ist die vierte Lesung der Matutin⁵⁷, und damit kommt nun anders als im Fall der Vesperantiphon der hagiografische Prätext ins Spiel – eine offenbar anonyme, aber höchst wirkmächtige Vita Ludwigs, die möglicherweise eigens für das Offizium konzipiert wurde (»the structure suggests that the text was originally written for a liturgical celebration with nine lessons«)⁵⁸. Die Lesung, auf die das Responsorium bezogen ist, beschreibt Ludwigs mitleidvolle Haltung gegenüber den *pauperes*: Jeden Samstag wäscht der König selbst an einem von der Öffentlichkeit abgeschirmten Ort mehreren Armen die Füße. Regelmäßig speist er auch eigenhändig 120, an Feiertagen sogar 200 Bedürftige und lässt dabei drei Alte an seiner Seite sitzen und aus seinem Geschirr essen; ja er verzehrt sogar in einer an Franziskus erinnernden Symbolik die von den *pauperes* Christi hinterlassenen Essensreste, »um auf diese Weise Christus in ihnen zu ehren« (*Christum pauperem in suis pauperibus venerando, de quorum reliquiis sic comedere non horrebat*)⁵⁹. Der Text schließt mit der Erwähnung des oft zitierten Verzichts auf prunkvolle Gewänder und Pelze nach

55 Auf die enge Verbindung zwischen den Themen des Offiziums und dem Bildprogramm der Fenster hat auch GAPOSCHKIN, *The Making* (wie Anm. 2), S. 114f. aufmerksam gemacht, allerdings ohne dies an einzelnen Gesangstexten detaillierter zu exemplifizieren.

56 Zur allegorisierenden Technik des Offiziendichters an dieser Stelle siehe bereits EPSTEIN, »Ludovicus Decus Regnantium« (wie Anm. 26), S. 291.

57 Vgl. *ibid.*, S. 320f. Der für das Offizium neu geschaffene Text folgt im Wesentlichen dem oben in Anm. 52 genannten Bericht Geoffroys von Beaulieu.

58 Dazu GAPOSCHKIN, *The Making* (wie Anm. 2), S. 115–118 (Zitat S. 116).

59 Biblischer Hintergrund dieser Formulierung ist selbstverständlich die bekannte endgerichtliche Rede Jesu Mt 25, 37–40: »Denn ich bin hungrig gewesen, und Ihr habt mich gespeist.«

dem Ägyptenkreuzzug. Als Vorbildfigur dieser herrscherlichen Demut nennt die Lesung gleich zu Beginn den biblischen König David. »Wie ein zweiter David« (*velut alter David*) habe Ludwig sich gerade auf dem Höhepunkt seiner Macht erst recht um ein Leben in Einfachheit und Demut bemüht: *quanto magnus erat, velut alter David, tanto humilior se gerebat*⁶⁰.

Dieser Rekurs auf den biblischen Idealkönig ist wichtig für das Responsorium, wie gleich zu zeigen ist. Doch zunächst ein paar Hinweise zum Hintergrund dieser Aneignungsfigur. David, der auch in den französischen Krönungsordines immer wieder in herausgehobener Rolle erscheint⁶¹, ist für Ansätze zu einer sakralisierenden Fundierung königlicher Herrschaft ohnehin die ideale Referenzfigur. Gerade im 13. Jahrhundert lässt sich dann verstärkt die von Bettelordensfrömmigkeit beeinflusste Tendenz beobachten, David auch für ein mit der Tugend der Demut verbundenes Herrschaftsideal in Anspruch zu nehmen. Dies zeigt sich übrigens nicht nur im Zusammenhang mit Ludwig IX., wie das umfangreiche Dossier der Belege bei Cecilia Gaposchkin demonstriert⁶², sondern in subtilem Spiel mit Genderdifferenzen auch für eine weibliche Figur wie Elisabeth von Thüringen⁶³.

Von besonderem Interesse – nicht zuletzt auch im Hinblick auf unser Responsorium – ist in diesem Zusammenhang ein Blick in den 1259 an Ludwig selbst gerichteten, in drei Briefe gegliederten Fürstenspiegel (»*Eruditio regum et principum*«) des Franziskaners Guibert von Tournai, den Jacques Le Goff ausführlich diskutiert hat⁶⁴. Im zweiten Teil von Brief 1 exponiert Guibert die programmatische Vorstellung eines gottgefälligen Königtums in Deuteronomium 17, 14–20. Kapitel 9 über den Schlussvers dieses Abschnitts (*Nec eleuetur cor eius in superbiam super fratres suos*) propagiert dezidiert die *humilitas* als grundlegende Tugend idealer Herrschaft. Schon das dafür herangezogene Bibelzitat aus Jesus Sirach (*Quanto magnus es, humilia te in omnibus*, Eccl 3, 20)⁶⁵ lässt aufhorchen, erinnert es doch ganz unmittelbar an die eben zitierte Formulierung von Lectio 4 im Ludwigsoffizium (*quanto magnus erat [...] tanto humilior se gerebat*). Die dort vorgenommene Koppelung mit David erfolgt auch bei Guibert, allerdings in der sich unmittelbar anschließenden Aufzählung von *exempla maiorum*⁶⁶: Nach den Beispielen des sagenhaften letzten römischen Königs Tarquinius Superbus und des ersten biblischen Königs Saul, die, wie es schon der emblematische Beiname des Römers signalisiert, Exponenten der *superbia* sind und als Gegenhaltung eine Negativfolie bilden, folgt unmittelbar David als Idealbild der *humilitas*: *David autem in eius oculis factus humilis est acceptus*⁶⁷. Bemerkenswerterweise wird nun auch hier – genau wie in unserem Responsorium – der tanzende Da-

60 EPSTEIN, »Ludovicus Decus Regnantium« (wie Anm. 26), S. 320.

61 GAPOSCHKIN, Ludovicus (wie Anm. 26), S. 45 mit Anm. 42.

62 GAPOSCHKIN, The Making (wie Anm. 2), S. 100–123 (»Royal Sanctity and Sacral Kingship«).

63 HEINZER, »Königstochter« (wie Anm. 12), S. 220.

64 Le traité »*Eruditio regum et principum*« de Guibert de Tournai, ed. Alphonse DE POORTER, Louvain 1914. Vgl. auch den Hinweis bei GAPOSCHKIN, The Making (wie Anm. 2), S. 112. – LE GOFF, Saint Louis (wie Anm. 1), S. 402–431 (zu Guibert und weiteren Fürstenspiegeln der Zeit).

65 Le traité »*Eruditio regum et principum*«, S. 32.

66 Zu den spätantiken Wurzeln dieses rhetorischen Umgangs mit vorbildhaften Erinnerungsfiguren siehe Andreas FELMY, Die Römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike. Zum Umgang lateinischer Autoren des 4. und 5. Jahrhunderts v. Chr. mit den »*exempla maiorum*«, Berlin 2001.

67 Le traité »*Eruditio regum et principum*« (wie Anm. 64), S. 33.

vid als Inbegriff der *humilitas* präsentiert, der beim Empfang der Bundeslade königliche Haltung und Kleidung abstreift, um wie ein Gaukler halb nackt vor der Bundeslade zu tanzen⁶⁸. Schon die Bibelstelle selbst, die diesen »Sponti«-Akt als eine Provokation beschreibt, die ihm unversöhnliche Verachtung seiner Frau Michol einbringt (2 Reg 6, 16–23), sieht darin einen Ausdruck von Demut: *ludam et vilior fiam plus quam factus sum et ero humilis in oculis meis et cum ancillis de quibus locuta es gloriosior apparebo* (6, 22). Guibert zitiert nur die erste Hälfte dieses Verses (bis *oculis meis*) und verknüpft sie dann mit Vers 21 (*qui elegit me potius quam patrem tuum*), um eine Überbietungswirkung gegenüber Davids Schwiegervater Saul zu erzielen. Der Offiziendichter, Pierre de la Croix also, bleibt hingegen bei Vers 22, aus dem er dann ganz gezielt auch den Anfang seines Responsoriums bezieht, denn seine Formulierung *Gloriosus apparebo* ist offenkundig ein nahezu wörtliches Zitat des Bibeltexts (*gloriosior apparebo*), was sich allerdings erst dann erschließt, wenn man sich über die Allusion an den »spielenden König« (*more David ludentis*) auf die Tanzstelle hinführen lässt. Aus der Lectio ergibt sich dieser Rekurs auf Davids Tanz übrigens nicht automatisch, denn die Bibelstelle spielt dort keine Rolle. War hier Pierre de la Croix also von Guibert beeinflusst⁶⁹? Ein zusätzliches Raffinement des Offiziendichters läge dann allerdings darin, dass es ihm durch die Bezugnahme auf die biblische Tanzstelle im Responsorium (*more David ludentis*) gelingt, ein subtiles Echo auf die in der Lesung thematisierte Verweigerungshaltung Ludwigs gegenüber dem Luxus königlicher Kleidung zu konstruieren, sodass David auch für diesen Aspekt der Lebensführung Ludwigs als Modell in Anspruch genommen werden kann.

Im zeitgenössischen Allegoresediskurs kann die alttestamentliche Tanz-Stelle auch christologisch gelesen werden, wie dies exemplarisch die um 1220/30 wohl am französischen Hof, also im unmittelbaren Umfeld Ludwigs entstandene »Bible moralisée« zeigt⁷⁰: »David, der vor der Lade tanzt, bedeutet Jesus Christus« (*David qui bala devant l'arche senefie iesu crist*), und zwar mit doppelter Bedeutungsentfaltung, nämlich erstens im Hinblick auf Christi überschwängliche Freude über die in der Bundeslade symbolisierte Kirche und zweitens bezüglich seiner Zuwendung zu den Armen und Einfachen. Der ekklesiologische Aspekt spielt in *Gloriosus apparuit* keine Rolle, umso relevanter ist aber das Verhältnis zu den *paupres et simples*, das der Offiziendichter an dieser Stelle des Offiziums ja, wie deutlich geworden ist, als besondere Qualität des Königs herausstellen möchte. So gesehen wird auch hier ein Potenzial christusförmiger Stilisierung greifbar, das im Ludwigsoffizium grundsätzlich mitzudenken ist.

Eine letzte Beobachtung zum *Gloriosus apparuit*: Das Responsorium erhebt den Anspruch, Ludwigs *humilitas* hervorzuheben, ohne deswegen die dem König kraft

68 Ibid.: *Saltans igitur ante archam Domini ait: Ludam et vilior fiam plus quam factus sum, et ero humilis in oculis meis ante Deum qui elegit me.*

69 Dafür würde auch die Verwendung des Epitheton *praesidens* für den König im Responsorium (*non cultu praesidentis*) sprechen; denn es ist bei Guibert ebenfalls in diesem Zusammenhang zu finden, und zwar unmittelbar vor dem Sirach-Zitat (siehe oben bei Anm. 65): *in animo praesidentis*; ähnlich auch *Le traité* »Eruditio regum et principum« (wie Anm. 64), S. 75.

70 Hier zitiert nach der Wiener Handschrift: *Bible moralisée. Codex Vindobonensis 2554 der Österreichischen Nationalbibliothek. Faksimile in verkleinerter Form*, hg. von Reiner HAUSHERR. Übersetzung der französischen Bibeltexte von Hans-Walter STORK, Graz 1999, S. 128.

seines Amtes zustehende herrscherliche Autorität in Frage zu stellen, wie in der *Repetenda* sehr deutlich wird: *Nec ex hoc sibi defuit Auctoritas regentis* – eine Spannung, die auch den Versus mit seiner erneut adversativ (*sed*) vermittelten Dialektik von Stärke und Milde (*virtus* vs. *clementia*) bestimmt. Gerade hier nutzt der Dichter übrigens wieder intertextuelle Bezüge, indem er zum einen erneut eine Koppelung mit Psalm 109 herstellt, und zwar mit dessen zweitem Vers (*Virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion*, siehe oben S. 83), und zum andern auch auf einen wichtigen rituellen Text anspielt, nämlich den um etwa 1250, also während Ludwigs Regierungszeit, redigierten Salbungs- und Krönungsordo der französischen Könige⁷¹. Bei der Überreichung von Szepter und Stab an den König soll der Reimser Erzbischof (in der Rubrik als *ordinator* bezeichnet) sprechen: *Accipe virgam virtutis atque equitatis qua intelligas mulcere pios et terrere reprobos*. Die Verbindung zum Responsorium ist unmittelbar evident, insbesondere im Blick auf die Doppelfunktion der *virga virtutis* als Werkzeug, um die Bösen zu schrecken (*terrere reprobos*), aber auch als milder Hirtenstab, um die Guten sanft zu führen, ja zu streicheln (*mulcere pios*) – im Responsorium entsprechend: *malos comescuit, sed sub norma clementis* (siehe oben S. 87).

Vielleicht berühren wir gerade in dieser Dialektik, die durch die Wiederholung der *Repetenda* (*nec ex hoc*) zusätzliches Gewicht erhält, sogar den eigentlichen Kern der Ideologie, die das Offizium bestimmt. Denn wenn für Ludwigs Profilierung als Heiliger Demutsgesten wie Armenspeisung, physischer Kontakt mit Kranken und Leprosen und der Verzicht auf aufwendige Kleidung – übrigens ganz analog zur mehrfach genannten Elisabeth von Thüringen – als Hauptleistungen christusförmiger Lebensführung betont werden, so steht dieser ausgeprägt »mendikant« bestimmten Religiosität gerade im Fall des französischen Königs ja die zumindest aus Sicht Philipps IV. und seiner Entourage genauso wichtige »royalisierende« Programmatik gegenüber. Gerade die Verbindung zum Krönungs- und Salbungsordo erscheint mir dafür symptomatisch, kommt hier doch eine Textsorte ins Spiel, die in ihrer Verbindung von Sakralität und machtpolitischem Anspruch gerade nicht Aspekte persönlicher Frömmigkeit aufruft, sondern dezidiert institutionell ausgerichtet ist. Mag die Montagetechnik, die Pierre de la Croix in seinem virtuosen Umgang mit unterschiedlichen Subtexten demonstriert, im Ganzen eher von Routine als von Originalität zeugen, so ist der zuletzt diskutierte Ausgriff in den Bereich des Herrscherrituals durchaus als bemerkenswerter Kunstgriff zu würdigen.

71 *Ordines Coronationis Franciae. Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, ed. Richard A. JACKSON, Bd. 2, Philadelphia 2000, S. 399f. Die Formel ist im Übrigen auch östlich des Rheins, und zwar schon deutlich früher, belegt; vgl. Georg WAITZ, *Die Formeln der deutschen Königs- und der römischen Kaiserkrönung vom 10. bis zum 12. Jahrhundert*, in: *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen*, Bd. 18, Göttingen 1873, S. 3–92, hier S. 25, 41, sowie *Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin*, ed. Reinhard ELZE, Hannover 1960 (MGH. *Fontes iuris*, 9), S. 27, 44, 50, 60, 173.

VI.

Mittelalterliche Hagiografik, genauer noch: die Umsetzung hagiografischer Narrative in Texte der liturgischen Memoria, hat, wie die hier diskutierten Zeugnisse exemplarisch zeigen sollten, elaborierte Strategien im Dienste dessen entwickelt, was mit Jacques Le Goff im Zusammenhang der Verehrung Ludwigs des Heiligen als *production de mémoire* oder im Assmanschen Sinne als Konstruktion kultureller Erinnerung⁷² bezeichnet werden kann. Das Verhältnis der Offziendichtungen zu ihren narrativen Subtexten scheint mir dabei – das ist als erste, durchaus vorläufige Einschätzung zu sehen – teilweise dem bildkünstlerischen Umgang mit Heiligenviten vergleichbar. Ich denke dabei insbesondere an hagiografische Bildzyklen, etwa in Stundenbüchern⁷³, die Schlüsselszenen aus dem Text der Vita herauslösen und in einer Art Statuarisierung für die von ihnen oder ihren Auftraggebern intendierte Profilierung des Heiligen nutzen. Auch der Offziedichter bricht in bewusst selektierendem Zugriff prägnante und programmatisch besonders nutzbare Elemente aus dem Kontinuum des hagiografischen Narrativs heraus und fügt sie zu einem Gefüge von Einzeltexten bzw. Einzelgesängen zusammen, das zwar als zyklusartiges Gebilde funktioniert, dessen Elemente aber durchaus, und auch darin den Bildern vergleichbar, eine gewisse Eigenständigkeit beanspruchen können. Eine wichtige Differenz ist dabei aber nicht zu übersehen, und sie impliziert zum Abschluss dieser Beobachtungen und Überlegungen noch einmal eine sehr grundsätzliche Frage. Sie betrifft das Problem der Sichtbarkeit und damit der Öffentlichkeit dieser spezifischen Form von Erinnerungssicherung – einen Aspekt also, der gerade dann, wenn auch politische Programmatik zur Debatte steht, von besonderer Brisanz ist.

Wer sich wie Philipp IV. der Liturgie, speziell der liturgischen Dichtung, bedienen will, um sein Legitimierungsprogramm voranzutreiben, muss sich ein Stück weit den Spielregeln dieser spezifischen Kultur unterwerfen. Das aber bleibt nicht ohne Folgen für den Grad der Publicity, mit dem er rechnen darf. Während Bilder, besonders natürlich Standbilder sowie Erzeugnisse der Wandmalerei und möglicherweise auch der Glasmalerei, insgesamt stärker auf breite öffentliche Wahrnehmung zielen, hat ein Genre wie die Offziedichtung a priori deutlich weniger öffentliche Resonanz. Das ist nicht nur eine Frage des Publikums, das sich gerade im Bereich des Offziums auf jene relativ kleine, durchaus elitäre Gruppe beschränkt, die als Akteure der liturgischen Feier anzusprechen sind. Ein weiteres, möglicherweise noch gewichtigeres Problem liegt zudem darin, dass gerade im Fall gesungener Texte – und mit solchen haben wir es hier fast ausschließlich zu tun – die sprachlichen Feinheiten sowohl der Texte selbst und vielleicht noch mehr ihrer intertextuellen Verstrebungen, die vielfach impliziten und alludierenden Charakter haben, tendenziell von den musikalischen Verläufen so sehr überlagert werden, dass sie zumindest beim unmittelbaren Hören kaum mehr wahrnehmbar sind. Bleiben die sprachlichen Inhalte solcher Artefakte unter solchen Voraussetzungen also eine Botschaft ohne Öffentlichkeit und mithin auch ohne Publikum?

72 Jan ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992; Aleida ASSMANN, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999.

73 Dazu zahlreiche Hinweise bei GAPOSCHKIN, The Making (wie Anm. 2), S. 206–229.

Liturgische Dichtung als Teilaspekt kultureller Erinnerung und damit als Element der Konstruktion eines (in diesem Fall hochpolitischen) Heiligen konnte nicht im Sinne unmittelbarer und breit angelegter Propaganda funktionieren; dafür blieb sie in der Tat zu exklusiv. Ihre Funktion liegt vielmehr darin, dass sie als ein unabdingbares Element der liturgischen Verehrung den Kult des Heiligen mit konstituierte: jene sakrale Dimension also, die Philipp IV., um bei unserem Fallbeispiel zu bleiben, so unabdingbar wichtig war für die religiöse Unterfütterung seiner dynastischen Ansprüche. Die Texte von *Ludovicus decus regnantium* wie auch von anderen Zeugnissen liturgischer Dichtung in diesem strategischen Kontext sind also mithin in dieser Dienstfunktion zu sehen. Darin aber sind sie eminent politisch, auch wenn sie – durchaus den Bildern in liturgischen Büchern oder den großen Bildprogrammen in Wand- und Glasmalerei (mit der Sainte-Chapelle als Paradebeispiel) vergleichbar – in ihrer Wirkung nicht über die direkte Funktionalität des Gesehen- bzw. Gehört-Werdens, sondern primär über die Kategorie der Präsenz zu fassen sind⁷⁴. So gesehen sind sie dann eben doch Teil jener sakralisierenden Heroisierung, von der eingangs die Rede war, und zwar mitten im Zentrum dieser Dynamik: dem liturgischen Kult eben.

In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass gerade das hier behandelte Offizium für Ludwig den Heiligen bis ins frühe 16. Jahrhundert in Handschriften überliefert wurde und teilweise auch in frühe gedruckte Ausgaben liturgischer Bücher einging⁷⁵. Mehr noch: Sein Incipit (eben *Ludovicus decus regnantium*) wurde zumindest an einer Stelle dann doch zu weithin sichtbarer Öffentlichkeit promoviert. Denn es fand Verwendung als Inschrift auf dem Sockel einer heute nicht mehr erhaltenen Statue Ludwigs vor dem Eingang der Kapelle des Collège de Navarre, die der Pariser Antiquar und Drucker Gilles Corrozet im 16. Jahrhundert noch gesehen hat und in seinen »Antiquitez« wie folgt beschreibt⁷⁶: »Au portail de l'Eglise ou chapelle dudit collège, sont trois images de pierre, peintes d'or & d'azur: l'une au milieu entre deux portes, represente S. Loys, et dessous est escrit *Ludovicus decus regnantium*.«

Corrozet dürfte kaum mehr gewusst haben, welchem textlichen Zusammenhang diese Inschrift entstammte, und wohl erst recht nicht, in welcher unmittelbarer Nachbarschaft dieser Text noch immer präsent war: Das Collège de Navarre, jene 1304 von Philipp dem Schönen und seiner Gemahlin Johanna I. von Navarra gegründete Stiftung, die zu einem der zentralen Brennpunkte der Erinnerung an den »roi idéal et unique« werden sollte⁷⁷, war über Jahrhunderte hinweg auch der Ort, an dem der wichtigste Textzeuge von *Ludovicus decus*, der oben (S. 80) erwähnte Libellus nämlich, aufbewahrt und gehütet wurde, bevor er im 17. Jahrhundert in den Besitz Jean-Baptiste Colberts und mit dessen Sammlung 1732 in die heutige Bibliothèque nationale de France gelangte.

74 Näheres zu diesem wichtigen Aspekt – im Anschluss an Überlegungen von Éric Palazzo – bei HEINZER, Der besungene Heilige (wie Anm. 12), S. 251.

75 Vgl. die Liste der Textzeugen in *Analecta Hymnica* (wie Anm. 35), Nr. 71, S. 185–188 sowie EPSTEIN, »Ludovicus Decus Regnantium« (wie Anm. 26), S. 288.

76 Gilles CORROZET, *Les antiquitez, chroniques et singularitez de Paris [...] avec les fondations et bastimens des lieux, les sépulchres et épitaphes des princes [...]*, Paris 1581, S. 147v.

77 GAPOSCHKIN, *The Making* (wie Anm. 2), S. 79f.