

»Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt«

(Ps. 84, 11)

*Friedensstiftung durch symbolisches Handeln*

VON KLAUS SCHREINER

Zeichen und zeichenhafte Handlungen machten das Mittelalter zu einem »Zeitalter der Zeichen«. Als im Gefolge fortschreitender Modernisierung eben diese Zeichen ihre Lesbarkeit einbüßten, habe, so Percy Ernst Schramm, eine neue Zeit ihren Anfang genommen. Fremdheit und Unverständnis gegenüber den im Mittelalter gebrauchten Zeichen sei »ein Symptom für dessen Ende«<sup>1)</sup>. Jacques Le Goff charakterisiert die Gesellschaft des Mittelalters als eine »civilisation du geste«<sup>2)</sup>. Zeichenhaftes Handeln, das den Bestand und die Funktionsfähigkeit der geltenden Rechts- und Sozialordnung sichern sollte, sei ein Strukturmerkmal mittelalterlicher Gesellschaften. Jean-Claude Schmitt spricht von der »ritualisation de la société féodale«<sup>3)</sup>. Er tut das unter Berufung auf Marc Bloch, der in seinen Untersuchungen zur mittelalterlichen Feudalgesellschaft darlegte und begründete, weshalb im Rechts- und Sozialleben des Mittelalters ein mündliches Versprechen oder eine einfache Geste die bindende Kraft einer gesetzlichen Verpflichtung besaßen. Aaron J. Gurjewitsch unterstrich die »große Rolle«, die Rituale im kulturellen und sozialen Leben mittelalterlicher Menschen spielten: »Das Ritual, die symbolische Handlung und das magische Zeremoniell, die von Gesten, Formeln, Zaubersprüchen und Schwüren begleitet waren, durchdringen das gesamte soziale Handeln des mittelalterlichen Menschen, vom obersten Feudalherrn und Kirchenhierarchen bis zum einfachen Bauern«<sup>4)</sup>.

Man »stiftet Gesellschaft«, versichert Umberto Eco, »wenn man Zeichen austauscht«<sup>5)</sup>. Formen der Kommunikation geben Aufschluß darüber, wie sich eine Gesellschaft selber versteht, welchen Werten und Normen sie ihren Zusammenhalt verdankt, wie sie geordnet und geschichtet ist. Das trifft insbesondere für das Mittelalter zu, eine Zeit, in der die

1) Percy Ernst SCHRAMM, Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 1, 1, Stuttgart 1968, S. 23. – Dank schulde ich für kritische Lektüre und ergänzende Hinweise Herrn Ulrich Meier, Bielefeld.

2) Jacques LE GOFF, La civilisation de l'Occident médiéval, Paris 1964, S. 440.

3) Jean-Claude SCHMITT, La raison des gestes dans l'occident médiéval, Paris 1990, S. 15.

4) Aaron GURJEWITSCH, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München 1980, S. 390.

5) Umberto ECO, Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt a. M. 1975, S. 108.

Legitimität, Geltungskraft und Wirkung politischen, sozialen und religiösen Handelns von der Einhaltung formalisierter Gesten, Zeichen und Ritualen abhängig waren. Um Hierarchien und Distanzen einer ständisch geordneten Gesellschaft sichtbar zu machen, bedurfte es der Ritualisierung politischer und sozialer Verhaltensweisen. Mangelnde Alphabetisierung machte symbolische Ordnungen, die mündlich getroffenen Vereinbarungen, sozialen Beziehungen und eingespielten Regeln politischen Verhaltens dauerhafte Geltung zu geben suchten, zur unabdingbaren Notwendigkeit.

Die geregelte Wiederholung von Gesten und Riten wirkte bewußtseinsbildend. Was die zeichenhafte Repräsentation politischer und sozialer Ordnungsstrukturen bedeutete, war durch Brauch und Tradition festgelegt. Alle, die sich in der Öffentlichkeit an rituellen Praktiken beteiligten, wußten, worum es ging. Ritual, Zeremoniell und Herrschaftszeichen verwiesen auf politische Grundüberzeugungen, von deren Akzeptanz »öffentliches Heil« (*salus publica*) und »allgemeiner Nutzen« (*bonum commune*) abhingen. Der von geistlichen und weltlichen Fürsten erhobene Anspruch auf legitime Herrschaft (*legitimum imperium*) artikulierte sich in Zeichen, Riten und Gesten, an denen abgelesen werden konnte, wie in einer Gesellschaft Macht, Ehre und Reichtum verteilt waren. Rituelle Inszenierungen wirkten gleichermaßen trennend und integrierend. Indem sie hierarchische Ordnungen und soziale Distanzen veranschaulichten, geboten sie Fügsamkeit und Reverenz; in anderen Kontexten strahlten sie Botschaften aus, die zu loyalen Verhalten und friedfertiger Gemeinschaftlichkeit aufforderten.

Wenn adlige Große dem König »die Hand geben, verpflichten sie sich damit, ihm künftig treu zu helfen; sein Geschenk belohnt ihren Dienst angemessen. Zwischen Form und Absicht zeremoniösen Verhaltens besteht kein Abstand; jeder meint, was er tut, und wer es nicht tun will, bleibt fern. So stiftet Zeremoniell Gemeinschaft.«<sup>6)</sup> In der Begrifflichkeit von Emile Durkheim ausgedrückt: Riten »bedeuten irgendein menschliches Bedürfnis, irgendeine Seite des individuellen oder sozialen Lebens«<sup>7)</sup>; Riten sind Handlungen, die »soziale Dinge« ausdrücken: »Kollektivgefühle«, »Kollektivvorstellungen«, »Kollektivwirklichkeiten«.

Symbolisches Handeln, das – durch körperhafte Zeichen vermittelt – Emotionen, Normen und Werte zum Ausdruck bringt, zählt zu den epochenspezifischen Merkmalen der sogenannten mittleren Zeit. In dieser begründeten »Handlungen zeichenhaften Charakters«<sup>8)</sup> die Geltung und Dauerhaftigkeit friedensstiftender Maßnahmen. Als Geste freundschaftlichen Einvernehmens garantierte der Friedenskuß das »Unterbleiben von Feindseligkeiten«. Wer einen Gast mit einem Kuß empfing, war gehalten, diesem »Gastfreundschaft im eigenen Haus« zu gewähren<sup>9)</sup>.

6) ARNO BORST, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a. M. – Berlin 1973, S. 485.

7) EMILE DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1981, S. 19.

8) GERD ALTHOFF, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990, S. 185.

9) HEINRICH FICHTENAU, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich*, München 1992, S. 59.

Der Gruß brachte Vertrauen zum Ausdruck und begründete Sicherheit. »Standen sich zwei Ritter oder zwei Parteien in feindlicher Absicht gegenüber, so grüßten sie einander nicht; taten sie es, so hatte für diesen Tag jede Feindseligkeit zu unterbleiben.«<sup>10)</sup> Gruß und Grußerwiderung verpflichteten zu friedfertigem Verhalten; nicht zu grüßen, signalisierte Feindseligkeit. Der bayerische Landfrieden des 13. Jahrhunderts gebot, »daß im Sinne einer spiegelnden Strafe demjenigen die Hand ›abzuschlagen‹ sei, der jemanden beraubt habe, den er ›vor gegrüßet hat.«<sup>11)</sup>

Im Mittelalter besaßen Rituale, Gesten und Gebärden nur deshalb den Charakter von über sich hinausweisenden Handlungen, weil – im Lichte mittelalterlicher Anthropologie betrachtet – zwischen *actus animi* und *actus corporis*, zwischen *homo interior* und *homo exterior* ein wechselseitiger Zusammenhang bestand. Aus der Einheit von Leib und Seele bedingte sich nach Auffassung mittelalterlicher Theologen, Philosophen und Moralisten die Möglichkeit, an Bewegungen des Körpers (*motus corporis*) Bewegungen der Seele (*motus animae*) abzulesen oder aus dem Gesicht (*facies*) einen Spiegel des Herzens (*speculum cordis*) zu machen und in der Haltung des Körpers (*gestus corporis*) ein Zeichen innerer Gesinnung (*signum mentis*) zu erblicken<sup>12)</sup>.

Was in diesem Aufsatz über Friedensstiftung durch symbolisches Handeln nachgelesen werden kann, ist nicht die Quintessenz eines langjährigen Forschungsprojektes; es beruht auf beiläufig gemachten Beobachtungen. Des Defizits an zeitlicher und räumlicher Differenzierung bin ich mir bewußt. Mangelnde Quellendichte mag den Eindruck eines aus heterogenen Materialien zusammengestückten Flickenteppichs entstehen lassen, dessen Vielfalt kein überzeugendes Muster zu erkennen gibt. Eine umfassende, nach Epochen und Regionen gegliederte Bestandsaufnahme ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich und auch gar nicht beabsichtigt. An ausgewählten Fallbeispielen soll gezeigt werden, mit Hilfe welcher Rituale Menschen des Mittelalters ihre Friedensabsichten auszudrücken suchten. Ich möchte auf eine Thematik aufmerksam machen, die meines Erachtens stärkerer Beachtung lohnt. Am religiösen Gehalt und am politischen Anspruch von Herrschaftszeichen und Rechtssymbolen haben sich Generationen von Mediävisten abgearbeitet. Neues zu entdecken gibt es, wenn man zu entschlüsseln sucht, welche Bedeutungen, Botschaften und Interessen symbolische Handlungen ausdrücken und vermitteln wollten.

Ein solches Unterfangen wirft Probleme auf. Deren dringlichstes ist die Quellenfrage. Der Mangel an aussagekräftigen Quellen erschwert die Absicht, in anschaulicher Konkretheit jene

10) Horst FUHRMANN, »Willkommen und Abschied«. Über Begrüßungs- und Abschiedsrituale im Mittelalter, in: Mittelalter. Annäherungen an eine fremde Zeit, hg. v. Wilfried HARTMANN (Schrh. d. Universität Regensburg NF. 19), Regensburg 1994, S. 120.

11) FUHRMANN (wie Anm. 10).

12) Vgl. dazu Klaus SCHREINER, »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes« (*Osculetur me osculo oris sui*, Cant. 1, 1). Metaphorik, kommunikative und herrschaftliche Funktionen einer symbolischen Handlung, in: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen, hg. v. Hedda RAGOTZKY/Horst WENZEL, Tübingen 1990, S. 89.

rituellen Formen der Friedensstiftung wiederherzustellen, die Konflikte beendigen und einträchtiges Zusammenleben gewährleisten sollten. Auffallend viel ist in der Zeit des Mittelalters über ›De bono pacis‹ nachgedacht und geschrieben worden<sup>13)</sup>. An Predigten und Traktaten

13) Der günstigen Quellenlage entspricht ein nachhaltiges und stark ausgeprägtes Forschungsinteresse am Friedensbegriff, an Friedensvorstellungen und an rechtlichen Formen der Friedenssicherung im Mittelalter. Einige Titel, die sich mit dieser Thematik befassen, seien anstelle zahlreicher anderer genannt: Wolfgang JUSTUS, Die frühe Entwicklung des säkularen Friedensbegriffs in der mittelalterlichen Chronistik (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter. 4), Köln-Wien 1975; Thomas RENNA, The idea of peace in the West, 500–1150, in: Journal of Medieval History 6 (1980) S. 143–167; Stephen D. WHITE, Feuding and Peace-Making in the Touraine around the year 1100, in: Traditio 42 (1986) S. 195–263; Patrick J. GEARY, Vivre en conflit dans une France sans État: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050–1200), in: Annales 41,2 (1986) S. 1107–1133; Wolfgang SELLETT, Friedensprogramme und Friedenswahrung im Mittelalter, in: Wege europäischer Rechtsgeschichte, Karl Kroeschell zum 60. Geburtstag, hg. v. Gerhard KÖBLER (Rechtshist. Rh. 60), Bern–New York–Paris 1987, S. 453–467; Klaus ARNOLD, De bono pacis – Friedensvorstellungen in Mittelalter und Renaissance, in: Überlieferung, Frömmigkeit, Bildung als Leitthemen der Geschichtsforschung, hg. v. Jürgen PETERSOHN, Wiesbaden 1987, S. 137–144; Erika UITZ, Zu Friedensbemühungen und Friedensvorstellungen des mittelalterlichen Städtebürgertums, in: Jb. f. Gesch. d. Feudalismus 12 (1988) S. 27–50; Evamaria ENGEL, Friedensvorstellungen im europäischen Mittelalter, in: ZfG 37 (1989) S. 600–607; Michal FRASE, Friede und Königsherrschaft. Quellenkritik und Interpretation der Continuatio Reginonis (Studien zur ottonischen Geschichtsschreibung), Frankfurt a.M.–Bern–New York–Paris 1990; Timothy REUTER, Unruhestiftung, Fehde, Rebellion, Widerstand: Gewalt und Friede in der Politik der Salierzeit, in: Die Salier und das Reich, Bd. 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier, hg. v. Stefan WEINFURTER unter Mitarbeit v. Hubertus SEIBERT, Sigmaringen 1992, S. 297–325. – Zur Verschränkung zwischen Friede und Recht vgl. Rudolf HIS, Gelobter und gebotener Friede im deutschen Mittelalter, in: ZRGermAbt. 33 (1912) S. 139–223; Joachim GERNHUBER, Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Reichslandfrieden von 1235, Bonn 1952; Elmar WADLE, Heinrich IV. und die deutsche Friedensbewegung, in: Investiturstreit und Reichsverfassung, hg. v. Josef FLECKENSTEIN (VuF.17), Konstanz 1973, S. 143–173; DERS., Frühe deutsche Landfrieden, in: Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters, hg. v. Hubert MORDEK, Sigmaringen 1986, S. 71–93; Theodor KÖRNER, Iuramentum und frühe Friedensbewegung (10.–12. Jahrhundert), Berlin 1977; Dietmar WILLOWEIT, Die Sanktionen für Friedensbruch im Kölner Gottesfrieden von 1083. Ein Beitrag zum Sinn der Strafe in der Frühzeit der deutschen Friedensbewegung, in: Recht und Kriminalität. Fschr. für Friedrich-Wilhelm Krause zum 70. Geburtstag, hg. v. Ellen SCHLÜCHTER/Klaus LAUBENTHAL, Köln–Berlin–Bonn–München 1990, S. 37–52. – Als exzellenten Überblick über Quellen und Sekundärliteratur, verbunden mit tiefdringenden Analysen ausgewählter Einzelprobleme, liest sich der Aufsatz von Dietrich KURZE über »Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken«, in: Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Heinz DUCHHARDT, Köln-Wien 1991, S. 1–44. Das Wort *vrīde* und seinen Gebrauch in der mittelalterlichen Literatur untersucht eingehend Albrecht HAGENLOCHER, *Der guote vrīde*. Idealer Friede in deutscher Literatur bis ins frühe 14. Jahrhundert, Berlin–New York 1992. Zur Bedeutung und Funktion des Begriffs in gesellschaftlichen und politisch-rechtlichen Kontexten vgl. Wilhelm JANSSEN, Friede, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto BRUNNER, Werner CONZE u. Reinhart KOSELLECK, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 543–591. – Beiträge zur Verbildlichung der Friedensidee im späten Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit enthält der von Brigitte TOLKEMITT und Rainer WOHLFEIL herausgegebene Sammelband über ›Historische Bildkunde. Probleme–Wege–Beispiele‹ (ZHF Beih. 12), Berlin 1991. Vgl. darin

›De pace‹ besteht kein Mangel. Augustin widmete das 19. Buch seines Gottesstaates dem Gedanken des Friedens und seinen verschiedenartigen Ausprägungen: der *pax corporis* und der *pax animae*, der *pax domus* und der *pax civitatis*, der *pax temporalis* und der *pax aeterna*<sup>14</sup>). Scholastiker machten die Frage, was denn Friede sei, zum Gegenstand sozialphilosophischer Reflexionen<sup>15</sup>). Berthold von Regensburg (um 1210–1272), der wortgewaltige Minderbruder, predigte ›Vom vride‹<sup>16</sup>). Über Zeichen des Friedens oder zeichenhafte Handlungen, die Friedenswillen bekunden und bestärken sollen, ist in diesen Schriften selten oder nie die Rede. Das Interesse der Autoren richtete sich auf theologische Grundlagen und ethische Normen. Suchten sie doch ihren Lesern und Hörern einzuschärfen, was Friede eigentlich sei und zu welchen Denk- und Handlungsweisen er verpflichtet. Was Friedenssymbole wie Schwertarm, Waage, Stab und Lilie, die als Ausdrucksformen örtlicher Sonderfrieden oder als Zeichen eines ungestörten Friedens- und Rechtszustandes Verwendung fanden, bedeuten, wurde als bekannt vorausgesetzt<sup>17</sup>). Eingehender Kommentierung bedurften sie nicht.

insbesondere Trudl WOHLFEIL, Friedensvorstellungen im Werk des Petrarca-Meisters, S. 177–190; Hans-Martin KAULBACH, Friedenspersonifikationen in der frühen Neuzeit, S. 191–210; Rainer WOHLFEIL, Pax antwerpiensis. Eine Fallstudie zu Verbildlichungen der Friedensidee im 16. Jahrhundert am Beispiel der Allegorie ›Kuß von Gerechtigkeit und Friede‹, S. 211–258. – Vgl. auch Adriano PRANDI, La pace nei temi iconografici del Trecento, in: La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento (Convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale. 15), Todi 1975, S. 243–259.

14) Joachim LAUFS, Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes De Civitate Dei, Wiesbaden 1973; Stanislaw BUDZIK, Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus (Innsbrucker Theol. Stud. 24), Innsbruck–Wien 1988.

15) Zum Frieden als Thema der Scholastik vgl. HAGENLOCHER, Der *guote vride* (wie Anm. 13), S. 70–75. Symptomatisch für dieses verstärkte Interesse am Frieden und an der Friedenswahrung in der Welt ist der von dem Franziskanertheologen Gilbert von Tournai († 1284) verfaßte ›Tractatus de pace‹, hg. v. Ephrem LONGPRÉ (Bibliotheca Franciscana ascetica medii aevi. 6), Quaracchi 1925. Der Dominikaner Remigius von Florenz (dei Girolami) († 1319), ein dezidiert Thomist, der am studium generale von S. Maria Novella in Florenz tätig war, erörterte in einem ›Tractatus de bono pacis‹ Probleme der Friedensstiftung zwischen verfeindeten Städten. Zur handschriftlichen Überlieferung des Traktats vgl. L. HÖDL, Artikel ›Friede‹, in: Lexikon des Mittelalters 4, Sp. 920f. Der Text wurde ediert v. Charles Till DAVIS, Remigio de' Girolami and Dante: A Comparison of their Conceptions of Peace, in: Studi Danteschi 36 (1959) S. 123–136.

16) Zu Bertholds Predigt ›Von dem fride‹ und der von ihm getroffenen Unterscheidung zwischen wahren und falschem Frieden vgl. HAGENLOCHER, Der *guote vride* (wie Anm. 13), S. 117–122. – Franz von Assisi pries in seinen Predigten ›den Wert des Friedens in der Stadtgemeinde‹: Hans Joachim SCHMIDT, Allegorie und Empirie. Interpretation und Normung sozialer Realität in Predigten des 13. Jahrhunderts, in: Die deutsche Predigt im Mittelalter, hg. v. Volker MERTENS/Hans-Jochen SCHIEWER, Tübingen 1992, S. 306.

17) Über Friedenssymbole, die ihren Betrachtern die Pflicht zur Wahrung der Rechtsordnung einschärfen wollen und auf einen ungestörten Rechtszustand hinweisen, vgl. Gernot KOCHER, Friede und Recht, in: Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Fschr. für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag, hg. v. Karl HAUCK u. a., Berlin–New York 1986, 1, S. 405–415. Zum Stab als Symbol des Friedens (*vridestap*) vgl. auch HAGENLOCHER, Der *guote vride* (wie Anm. 13), S. 143 Anm. 262; 246f.

Städtische Gesellschaften erinnerten sich vornehmlich an gewonnene Schlachten, nicht aber an gelungene Friedensschlüsse, die mörderischen Kriegen und brandschatzendem Vernichtungswillen ein Ende bereitet hatten. Ein offizielles »Friedensfest«, das bis heute den Rang eines staatlich anerkannten Feiertages besitzt, gibt es meines Wissens nur in Augsburg. Es erinnert an die im Westfälischen Frieden verbriefte Parität zwischen Katholiken und Protestanten<sup>18)</sup>. Der jüngst erschienene Sammelband über »Feste und Feiern im Mittelalter«<sup>19)</sup> unterrichtet über das farbenprächtige Panorama geistlicher und weltlicher Festkultur und deren religiöse, politische und soziale Funktionen. Die Verfasser der einzelnen Beiträge breiten eine Unsumme von Informationen über Schlachtengedenken, Hallenfreuden und Hoftage aus. Einen Aufsatz über den feierlichen Abschluß von Friedensverträgen enthält das Buch nicht. Die für die Pflege politischer Kultur geltenden Regeln sahen vor, daß nur Kriegshelden, nicht Friedensstifter festlich gestalteter *memoria* teilhaftig wurden; nur siegreich geschlagene Schlachten hatten im Festkalender städtischer Kommunen ihren festen Platz<sup>20)</sup>.

Indes: Keine Regel ohne Ausnahme. Unter den mit Friedensproblemen befaßten Autoren des Mittelalters bringt Magister Rufinus, Lehrer des Kirchenrechts an der Universität Bologna, später Bischof von Assisi und Erzbischof von Sorrent, mit bemerkenswerter Ausführlichkeit zur Sprache, was Gegenstand dieser Abhandlung ist. In seiner um 1182 verfaßten Schrift »De bono pacis« – so sie denn tatsächlich von ihm stammt – warf er die Frage auf, mit Hilfe welcher Zeichen (*signa*) sich menschlicher und christlich-kirchlicher Friede, die *pax Babylo-nica* und die *pax Ierusalem*, darstellen und erklären lasse<sup>21)</sup>. Er unterscheidet drei Repräsentationsformen: Wörter (*verba*), Sachen (*res*) und Handlungen (*actus*). Zu den ersteren rechnet er Begrüßungsformeln (*salutationes*), Verträge (*pactiones*) und Eide (*iuramenta*). Als symbolträchtige Gegenstände bezeichnet er Zweige des Lorbeerbaumes, der Olive und der Palme. Als Handlungen, die Friedensbereitschaft und Friedenswille bekunden, betrachtet Magister Rufinus das gegenseitige Geben der rechten Hand (*complexio dexterarum*), das Aufschichten von Steinen (*coacervatio lapidum*) und – wie es im alttestamentlichen Gottesvolk üblich war – das Schlachten eines Opfertieres (*ictus sacrificandae victimae*). Der Symbolgehalt der alttestamentlichen Rituale ist nicht mit letzter Sicherheit aufzuhellen. Wiederholt ist in den Schriften des Alten Testaments von »friedensstiftenden Opfertieren« (*pacificae victimae*) die Rede (z. B. 3 Kön. 9,25; Richter 21,4), nicht aber ausdrücklich vom Aufschichten von Steinen. Möglicherweise hat Rufinus Gideon im Auge, dem Gott, indem er *Pax tecum* zu ihm sagte, zu verstehen gab, daß er nicht sterben werde (Richter 6,23). Daraufhin schichtete Gideon einen

18) Vgl. dazu Hugo STEIGER, Geschichte der Stadt Augsburg, München–Berlin 1941, S. 229; BAER, Artikel »Friedensfest«, in: Augsburger Stadtlexikon, Augsburg 1985, S. 117.

19) Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes, hg. v. Detlef ALTENBURG/Jörg JARNUT/Hans-Hugo STEINHOFF, Sigmaringen 1991.

20) Vgl. dazu Matthias LENTZ, Stadtbürgerliche Gedächtniskultur. Schlachtengedenken in Lüneburg im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Bielefeld 1994 (Masch. Staatsexamensarbeit).

21) Magister Rufinus episcopus, De bono pacis, hg. v. A. BRUNACCI/G. CATANZARO, Assisi – Fonteviva 1986, S. 209–211.

Altar auf und nannte diesen *Domini pax* (»Friede des Herrn«; im hebräischen Urtext: »Gott ist Friede«).

Das ausdrucksstärkste Friedenszeichen bildet nach Ansicht des Magisters Rufinus der Kuß – allerdings nicht der Kuß des Fußes und auch nicht der Kuß auf die Stirn oder das Ohr, sondern der Kuß auf den Mund. Dessen Symbolkraft kommt, wie aus den weiteren Darlegungen des Rufinus zu entnehmen ist, am stärksten beim Friedenskuß während der heiligen Messe zum Ausdruck. Wie wir, erläutert der theologisch gebildete Magister, mit Hilfe des Mundes Absicht und Willen des Geistes deutlicher artikulieren und geschärfter zum Ausdruck zu bringen vermögen als durch die Bewegung anderer Glieder, so verhalte es sich auch mit dem Kuß des Mundes. Der Kuß des Mundes bezeichne »angemessener« (*aptius*) als das Küssen anderer Körperteile das hohe Gut des Friedens.

Gegeben werde der »Friedenskuß Jerusalem« (*pacis Ierusalem osculum*) in der heiligen Messe nach der Opferung und vor dem Empfang des eucharistischen Herrenleibes. Vor der Opferung deshalb, weil im Friedenskuß der Christenheit der »Friede Gottes« (*pax Dei*) zuteil werde. Als »Friede der Versöhnung« (*pax reconciliationis*), den der Tod Christi am Kreuz bewirkt habe, werde Gottes Friede von den Amtsträgern der Kirche den Laien verkündet und geschenkt.

Weil es Christus war, der durch seinen Tod diesen Frieden begründete und vollendete, werde bei der Messe der Friedenskuß nach der Opferung gegeben, die an das Sterben Christi erinnere. Um öffentlich die »Eintracht brüderlichen Friedens« (*fraternalis pacis concordia*) zum Ausdruck zu bringen, werde er vor dem Empfang des Sakramentes »den einzelnen mitgeteilt« (*in singulos communicatur*). Der in reiner Gesinnung gegebene Friedenskuß mache das Herz des Menschen zu einer von jedem Haß gereinigten Heimstatt, in welche der in der Eucharistie gegenwärtige Herr eintreten und bleiben könne.

Von überwältigender Gesprächigkeit ist auch Rufinus nicht. Dennoch zeigen seine Erläuterungen zur Friedenssymbolik, daß es kein sach- und quellenfremdes Unterfangen ist, nach den *signa pacis* zu fragen, die sowohl in Wörtern als auch in Sachen und Handlungen bestehen können. Was für Zeitgenossen Gegenstand des Nachdenkens war, mag es auch für historisch interessierte Nachfahren sein, obschon – wie gesagt – es Grenzen der Erkenntnis gibt.

#### FRIEDENSMETAPHORIK IM LICHT DER AUSLEGUNGSGESCHICHTE EINES PSALMVERSES

Im Bild des Kusses, den Gerechtigkeit und Friede austauschen (Ps. 84 (85), 11), verdeutlicht der Psalmist den engen Zusammenhang zwischen Rechts- und Friedensordnung. Menschen des Mittelalters, die sich gegenseitig den Kuß des Friedens gaben, bekundeten ihren Willen zu konfliktfreien Beziehungen. Der körperliche Gestus löst ein, was die Metapher bildhaft zum Ausdruck bringt. Sprachliche Metaphorik und körperliche Gestik verweisen aufeinander. »Unkörperliches« (*incorporea*), schreibt Cassiodor in seinem Psalmenkommentar, habe der Psalmendichter im Bild der »körperlichen Umarmung« (*amplexus corporeus*) anschaulich

machen wollen. Die liebende Umarmung (*amplexus dilectionis*) zwischen Gerechtigkeit und Friede mache deren »wechselseitige Eintracht« (*mutua concordia*) augenfällig. Das pflege auch zu geschehen, wenn sich Menschen nach einer längeren Zeit der Trennung umarmen, um Freude des Wiedersehens zu bekunden. Der *nexus bracciorum* sei ein Zeichen für das *studium charitatis*<sup>22)</sup>.

Durch den Satz *iustitia et pax osculatae sunt* bittet der prophetische Seher Gott, seinem Volk, das sich von ihm verlassen glaubt, Gnade und Heil zu schenken. Zuversicht in Gottes Heils- und Rettungswillen mündet in das Bekenntnis:

»Ja, nah ist sein Heil seinen Frommen,  
daß Herrlichkeit unter uns wohne,  
daß Liebe und Treue sich begegnen,  
Gerechtigkeit und Friede sich küssen.  
Der Erde entsproßt die Treue,  
und Gerechtigkeit blicket vom Himmel.«

Wie wollte der Psalmist selbst sein Bitten und Beten verstanden wissen? Wie haben sich Bibelausleger, Rechtslehrer und politische Moralisten des Mittelalters diesen Text angeeignet? Wie haben sie ihn gedeutet, um ihren Zeitgenossen friedfertiges Verhalten als sittliche und religiöse Pflicht nahezubringen?

Hält man sich an die Weltdeutung altorientalischer Kulte und Kulturen, sind es Naturmächte, die das Leben der Menschen bestimmen. Diese ersetzt der Psalmensänger durch geistige Mächte: durch Liebe und Treue, durch Gerechtigkeit und Frieden. Gerechtigkeit, die vom Himmel herabschaut, verweist auf den Heilswillen Gottes; Treue, die aus der Erde hervorwächst, bezieht sich auf das Denken und Verhalten der Menschen. Israel, das Volk der wahren Gottesanbeter, hat mit Jahwe einen Bund geschlossen und kann deshalb damit rechnen, daß ihm Gott zu Hilfe kommt, wenn es sich an die getroffenen Abmachungen hält. Das Bild des Kusses unterstreicht die unauflöbliche Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit, die von Gott kommt, und Friede, nach dem Menschen sich sehnen. Das Einswerden von Gerechtigkeit und Friede bleibt in der Sicht des Psalmisten Gegenstand der Hoffnung<sup>23)</sup>.

Die mittelalterliche Wirkungsgeschichte dieses Psalmverses in Recht und Politik, in Theologie und Literatur verfolgen und rekonstruieren zu wollen, würde viel, sehr viel Zeit und Platz beanspruchen. Ein solches Unternehmen würde nicht nur die Grenzen eines Aufsatzes sprengen, sondern auch eine Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte vor Augen führen, in der es viel Wiederholung und mehr topische Gebundenheit als gedankliche Innovation gibt. In Predigten »De pace«, in Bibelexegese und politischer Lyrik, in der sozialetischen Traktatliteratur, in Regierungsprogrammen und Beschreibungen eines idealen

22) Cassiodorus, *Expositio in ps.* 84,11, in: *Magni Avrelii Cassiodori expositio psalmodum LXXI-CL*, CCL 98, pars. II,2, Tvrnholti 1958, S. 778.

23) Die Psalmen. Zweiter Teil: Psalm 61–150. Übersetzt und erklärt v. Artur WEISER (Das Alte Testament Deutsch. 15,2), Göttingen 1950, S. 374; 376f.

Herrschers werden Gerechtigkeit und Friede als politisch-soziale Grundtugenden immer wieder angemahnt und eingeschärft. Rechts- und Friedenswahrung rechtfertigte königliche Herrschaft. Um die Ziele ihrer Königsherrschaft zu beschreiben, griffen Könige auf biblische, von dem Psalmvers gespeiste Traditionen zurück. Ludwig der Fromme gelobte 825, er werde dafür Sorge tragen, »daß Frieden und Gerechtigkeit seinem ganzen Volk erhalten bleiben möge« (*ut ... pax et iustitia in omni generalitate populi nostri conservetur*)<sup>24</sup>). Ihre Gesetzgebungstätigkeit wollten karolingische Herrscher als Werk »für den Frieden und die Gerechtigkeit des Volkes und die Ruhe des Reiches« (*pro pace ac iustitia populi et quiete regni*) verstanden wissen<sup>25</sup>). In der Verbindung von *iustitia* und *pax* gab Heinrich III. seinem Herrscherprogramm Ausdruck, das nachweislich in die seit 1043 erlassenen Friedensaufrufe einmündete<sup>26</sup>).

Politische Lyriker des Mittelalters führten Klage, daß Friede und Recht verletzt seien. Fürstenspiegler beschworen den *rex iustus et pacificus*. Kein Friede ohne Gerechtigkeit, proklamierten die Verfasser mittelalterlicher Friedensschriften. Durch die Wahrung von Frieden und Recht suchten die staufischen Herrscher die Ehre und Würde des Reiches wiederherzustellen. *Pax et iustitia*, beteuerte Otto von Freising in seinen »Gesta Frederici«, könnten nunmehr, nachdem der Staufer Friedrich seine Regentschaft angetreten habe, als gesichert gelten. Neben der »Ehre des Reiches« (*honor imperii*) und dem »heiligen Reich« (*sacrum imperium*) gehörten »Friede und Recht« (*pax et iustitia*) zu jenen Leitbegriffen, mit deren Hilfe die staufische Kanzlei öffentlich machen wollte, wie die Staufer ihr Herrscheramt verstanden und zu erfüllen gedachten<sup>27</sup>).

Im Mainzer Reichslandfrieden von 1235 bilden *pax* und *iustitia* Schlüsselbegriffe eines neuen Herrschafts- und Reichsverständnisses. In dem Text ist vom *vinculum pacis et iustitiae*

24) MGH Cap. 1, S. 303 Nr. 150 c. 2. Vgl. Reinhold KAISER, Selbsthilfe und Gewaltmonopol. Königliche Friedenswahrung in Deutschland und Frankreich im Mittelalter, in: FMASSt 17 (1983) S. 58.

25) MGH Cap. 2, S. 334 Nr. 275 c. 3. Vgl. KAISER, Selbsthilfe und Gewaltmonopol (wie Anm. 24), S. 59.

26) KAISER, Selbsthilfe und Gewaltmonopol (wie Anm. 24), S. 67. Vgl. dazu insbesondere Karl SCHNITH, Recht und Friede. Zum Königsgedanken im Umkreis Heinrichs III., in: HJb 81 (1962) S. 22–57. Abt Bern von der Reichenau (um 978–1048) bezeichnete die Brust Heinrichs III. als eine Stätte (*domicilium*), in der sich Barmherzigkeit und Wahrheit begegnen, Gerechtigkeit und Frieden küssen (Ps. 84,11).

27) Anton SCHWOB, *fride unde reht sint sere wunt*. Historiographen und Dichter der Stauferzeit über die Wahrung von Frieden und Recht, in: Sprache und Recht (wie Anm. 17), 2, S. 847; 860. Vgl. auch Heinrich APPELT, Die Kaiseridee Friedrich Barbarossas, in: Friedrich Barbarossa, hg. v. Gunther WOLF (WdF.390), Darmstadt 1975, S. 208–244; Klaus SCHREINER, Friedrich Barbarossa – Herr der Welt, Zeuge der Wahrheit, die Verkörperung nationaler Macht und Herrlichkeit, in: Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Katalog der Ausstellung Stuttgart 1977, hg. v. Reiner HAUSHERR/Christian VÄTERLEIN, Stuttgart 1979, S. 522–525. – Um öffentlich kundzutun, wie er sein Herrscheramt auszuüben gedachte, ließ Friedrich Barbarossa an der Pfalz von Kaiserswerth folgende Inschrift anbringen: »Die Gerechtigkeit will ich festigen, damit überall Frieden herrsche« (*Iustitiam stabilire volens, ut undique pax sit*). Zit. nach H.-J. BECKER, Artikel »Friede«, in: Lexikon des Mittelalters 4, Sp. 919; Hans-Werner GOETZ, Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts (AKG Beih.19), Köln–Wien 1984, S. 297–299.

die Rede, von der *observancia pacis et execucionis iusticie* sowie von *pacis et iusticie moderamen*<sup>28)</sup>. Friedens- und Rechtswahrung sollten der *auctoritas imperantis* eine verlässliche Grundlage geben. Zu übersehen ist allerdings nicht, daß die Paarformel des Psalms umgestellt wurde. Die kaiserlichen Kanzlisten schrieben nicht *iustitia et pax*, sondern *pax et iustitia*. Im Zentrum der biblischen Auslegungstradition hingegen stand der Gedanke, daß die Verwirklichung einer gerechten Rechtsordnung die beste Voraussetzung friedlichen Zusammenlebens sei; in dem kaiserlichen Friedensmanifest bildet Frieden die unabdingbare Voraussetzung einer geordneten Rechtspflege.

Bibelausleger der spätantiken und mittelalterlichen Kirche verknüpften mit dem Psalmvers friedensethische und friedentheologische Überlegungen. In der Enarratio zu Psalm 84 ruft der Kirchenvater Augustinus seinen Hörern zu: »Übe Gerechtigkeit, und du wirst Frieden haben; damit sich Friede und Gerechtigkeit küssen. Wenn du nämlich die Gerechtigkeit nicht liebst, wirst du den Frieden nicht haben: diese zwei lieben sich nämlich, die Gerechtigkeit und der Friede, und sie küssen sich, so daß, wer die Gerechtigkeit tut, den Frieden finden wird ... Willst du zum Frieden kommen? Übe Gerechtigkeit.«<sup>29)</sup>

Der augustinische Friedensgedanke bestimmte maßgebend den mittelalterlichen Friedensbegriff. Friede im Mittelalter war »seinem konkreten Inhalt nach funktionell abhängig von der jeweiligen Rechtsordnung, die er schützte; Friede herrschte dort, wo die Rechtsordnung ungestört blieb«<sup>30)</sup>.

Diese Verknüpfung von *iustitia* und *pax* beruhte auf theologischen und sozialetischen Fundamenten, welche die Kirchenväter und Exegeten des Mittelalters gelegt hatten. Friede und Gerechtigkeit, betonte Beda Venerabilis (673/74–735), seien gleichsam als Schwestern zu betrachten. Eine könne ohne die andere nicht existieren. Wer die Gerechtigkeit verletze, könne keinen Frieden haben. Friede würde sich nicht einstellen, wenn Gerechtigkeit nicht vorausgehe (*non veniet pax, si non praecedat iustitia*). In der Begegnung zwischen Barmherzigkeit (*misericordia*) und Wahrheit (*veritas*) sah Beda die Zusammengehörigkeit zwischen Juden und Heiden ausgedrückt. Die Wahrheit verweise auf die Israel zuteil gewordenen Verheißungen; Barmherzigkeit beziehe sich auf die den Heiden in Christus zuteil gewordene Gnade<sup>31)</sup>.

Wer Gerechtigkeit übe, beteuerte Remigius von Auxerre (nach 841–908), finde Frieden (*qui fecerit iustitiam, inveniat pacem*). Willst du Frieden finden, lautete sein Grundsatz, dann übe Gerechtigkeit (*vis venire ad pacem? fac iustitiam*). Auf den einzelnen Christen bezogen, heiße dies: In dem, was wir denken und tun, könnten sich Gerechtigkeit und Friede nur

28) Hans HATTENHAUER, *Pax et iustitia*, in: Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V., Hamburg Jg. 1 (1982/83) H. 3, Hamburg 1983, S. 39f. – Zu den Paarformeln *iustitia et pax* sowie *fride und rebt* vgl. auch HAGENLOCHER, *Der guote vride* (wie Anm. 13), S. 166–177.

29) BUDZIK, *Doctor pacis*. Theologie des Friedens bei Augustinus (wie Anm. 14), S. 376.

30) JANSSEN, Artikel »Friede« (wie Anm. 13), S. 546.

31) Beda Venerabilis, In psalmorum librum exegesis, in: MPL 93, Sp. 939.

deshalb gegenseitig küssen, weil uns Christus erlöst und gerechtfertigt habe<sup>32</sup>). Bischof Brun von Würzburg († 1045) vertrat die Auffassung, Barmherzigkeit und Wahrheit seien sich deshalb begegnet, weil Christus als der erwartete Messias das Alte Testament erfüllt und mit dem Neuen in Übereinstimmung gebracht habe. Barmherzigkeit sei der Inbegriff der neutestamentlichen Heilsbotschaft; mit Wahrheit sei die von den alttestamentlichen Propheten verkündete Wahrheit gemeint. Der Kuß zwischen Barmherzigkeit und Wahrheit sei Voraussetzung und Ursache dafür, daß sich auch Friede und Gerechtigkeit, die dasselbe bedeuten, hätten küssen können<sup>33</sup>). Die Erlösungstat Christi bildete demnach die Grundvoraussetzung jeder innerweltlichen Rechts- und Friedensordnung.

Der im Psalm beschriebene Kuß zwischen Gerechtigkeit und Frieden sowie dessen Auslegung trugen viel dazu bei, aus Gerechtigkeit und Frieden soziale Grundtugenden zu machen, die ein theologisches Fundament besitzen. Der Verfasser des Haimo von Halberstadt († 853) zugeschriebenen Psalmenkommentars, einer Arbeit des 11. Jahrhunderts, bezeichnete Christus als jene Person, in der sich Wahrheit – die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen – und Barmherzigkeit – der Nachlaß der Sünden – begegneten. Gerechtigkeit und Frieden hätten sich geküßt in allen Menschen, die auf das Kommen Christi warteten. Ohne die Erlösungstat Christi hätte der Mensch weder Gerechtigkeit noch Frieden mit Gott<sup>34</sup>).

Hugo von St. Viktor († 1141) sah in seiner Exegese von Psalm 84, 11 einen Konflikt zwischen den göttlichen Eigenschaften Barmherzigkeit und Wahrheit angedeutet. Gelöst worden sei dieser Konflikt durch die Menschwerdung Christi. Der Text des Psalmisten bezeichne diese durch den Kuß zwischen Gerechtigkeit und Frieden. *Veritas* klage den Menschen wegen seiner Sünde an. Gott, durch Barmherzigkeit bewegt, lasse dem Menschen seine rechtfertigende Gnade zuteil werden. Auf diese Weise entstehe Friede zwischen Gott und den Menschen<sup>35</sup>). Menschen, die Gott mit seinem Frieden beschenkt habe, sollten auch

32) Remigius Autissiodorensis, Enarrationes in psalmos, in: MPL 131, Sp. 591–592. – Vgl. auch HATTENHAUER, Pax et iustitia (wie Anm. 28), S. 14.

33) Bruno Herbipolensis episcopus, Expositio in psalmos, in: MPL 142, Sp. 319. – Der Kartäuser Brun von Köln (um 1030–1101) deutete den Kuß zwischen Friede und Gerechtigkeit als Symbol der Erlösung. Ewige Seligkeit und ewigen Frieden im Himmel könnten Menschen deshalb erlangen, weil sich durch Gottes Barmherzigkeit in den Menschen selber »Gerechtigkeit, das heißt Nachlaß der Sünden« (*iustitia, id est remissio peccatorum*), und »Friede, das ist Gottes- und Nächstenliebe geküßt haben« (*pax, id est dilectio Dei et proximi*). Vgl. Bruno Carthusianus, Expositio in psalmos, in: MPL 152, Sp. 1090. – Bonaventura (1217–1274) deutete den Psalmvers streng christologisch. Der Kuß, den der Psalmist beschreibe, sei ein Zeichen der Liebe und des Friedens (*signum est amoris et pacis*). Dessen Ursprung sei im fleischgewordenen Wort Gottes zu suchen, das die Einheit der höchsten Liebe (*unio summi amoris*) verkörpere und seinem Wesen nach eine Verbindung von zwei Naturen (*commexio duplicis naturae*) sei, »durch welche Gott uns küßt und wir den Herrn küssen« (*per quam Deus nos osculatur et nos dominum deosculamur*). Vgl. Bonaventura, Expositio in Evangelium S. Lucae, in: DERS., Opera omnia, hg. v. A. C. PELTIER, Paris 1864, Tom. 11, S. 16.

34) Ps.-Haymo Halberstatensis episcopus, Explanatio in psalmos, in: MPL 116, Sp. 486–487.

35) Vgl. Eduard Johann MÄDER, Der Streit der »Töchter Gottes«. Zur Geschichte eines allegorischen Motivs, Bern–Frankfurt 1971; HAGENLOCHER, Der *guote vride* (wie Anm. 13), S. 95–100.

unter sich im Frieden leben. Denn, so heißt es in einer Konstanzer Ratsverordnung zu Anfang des 16. Jahrhunderts: *wa der frid ist, da ist gott selbs*<sup>36</sup>). Wer Zwietracht säte und Aufruhr weckte, galt als Werkzeug des Teufels. Psalmenillustratoren, die den Gedanken des Psalmisten ins Bild bringen wollen, zeigen zwei Frauen, die sich gegenseitig umfassen und küssen<sup>37</sup>).

Bemerkenswert bleibt, daß in den Frieden, den Gott durch seinen Sohn mit der Menschheit schloß, auch die Juden eingeschlossen wurden. Der Kirchenvater Hieronymus (347/48–419/20) hat die Begegnung zwischen Barmherzigkeit und Wahrheit sowie den Kuß zwischen Gerechtigkeit und Frieden als metaphorische Aussage für die Zusammengehörigkeit von Juden und Heiden, dem alten und dem neuen Israel, ausgelegt<sup>38</sup>).

Dieser Gedanke fand auch Eingang in die Symbolik des Kusses, den der Priester bei der Feier der heiligen Messe dem Altar und dem Evangeliar gab. Der Altar bedeute, wie es in einer Übersetzung des von Guillelmus Durandus (um 1235–1296) verfaßten ›Rationale divinorum officiorum‹ heißt, *daz judisch volkch. Awer daz pūch dez ewangelii oder daz ewangelii bedewtt daz haidnisch volkch, daz glaubt hat der ler dez ewangelii. Und darumb der pischof oder der priester chust daz ewangelii und den alter [Altar], wenn Christus hat frid gegeben paidem volkche, do er ward ain ekstain und veraind paydew volkch in ainem gelauben*<sup>39</sup>). Christus selbst habe *in dem ewangelii frid gepredigt*<sup>40</sup>). *Christus unser frid* habe Juden und Christen, *czway volch*, miteinander versöhnt<sup>41</sup>).

Die Wirkungsgeschichte des Psalmverses zeigt: Friedensgedanke und Friedensstiftung besaßen im Mittelalter eine religiöse Dimension. Diese sicht-, versteh- und erfahrbar zu machen, ist die Absicht von Bildern, Symbolen und symbolischen Handlungen. Friede unter Menschen setzte voraus, daß diese mit Gott im Frieden lebten und sich dessen Friedensgebot

36) Das Rote Buch, hg. v. Otto FEGER (Konstanzer Gesch.- u. Rechts. Q. 1), Sigmaringen 1949, S. 140. Vgl. auch Gudrun WITTECK, Franziskanische Friedensvorstellungen und Stadtfrieden. Möglichkeiten und Grenzen franziskanischen Friedewirkens in mitteldeutschen Städten im Spätmittelalter, in: Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit, hg. v. Dieter BERG, Werl 1992, S. 156.

37) Vgl. SCHREINER, »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes« (wie Anm. 12), S. 92. Vgl. dazu auch WOHLFEIL, Pax antwerpiensis (wie Anm. 13), S. 211–258. – Die Kunstdenkmäler der Provinz Brandenburg, Bd. 2, 3, Berlin 1912, S. 160, beschreiben einen am Rathaus Brandenburg Neustadt befindlichen Runderker folgendermaßen: Der Runderker sei von »malerischem Schmuke« begleitet gewesen. »Dieser bestand aus einem angehefteten Tafelgemälde und einer Freskomalerei. Die Tafel stellte nach Psalm 85 Vers 11 ›die Glückseligkeit eines wohlbestallten Regiments‹ derart dar, daß ›Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen‹ ...«. Freundlicher Hinweis von Herrn Kollegen Dietrich Kurze, Berlin.

38) Hieronymus, Breviarium in psalmos, in: MPL 26, Sp. 1142: *Justitia et pax deosculatae sunt, hoc est misericordia et veritas amicitiam fecerunt, hoc est, et gentiliū populū et Judaeorum sub uno pastore Christo est*. Vgl. auch HATTENHAUER, Pax et iustitia (wie Anm. 28), S. 11.

39) Durandus' Rationale in spätmittelhochdeutscher Übersetzung. Das vierte Buch nach der Hs. CVP 2765, hg. v. G. H. BUIJSSEN, Assen 1966, S. 61.

40) Durandus (wie Anm. 39), S. 62

41) Durandus (wie Anm. 39).

zu eigen machten. In diesen Vorstellungswelten wurzelten Zeichen und Rituale, die Friedensgesinnung und Friedenspflicht bild- und sinnhaft vergegenwärtigen sollten: der Friedenskuß, die geteilte Eucharistie, der Kruzifixus, die gottesdienstliche Feier, der Eid, das Mahl, der Handschlag, die Begrüßung, die öffentliche Buße, die fußfällige Unterwerfung, die Entblößung des Körpers.

#### FRÜHMITTELALTERLICHE FRIEDENSZEICHEN

Für Parteien, die sich in der Zeit des sogenannten Mittelalters bekämpften und bekriegten, gab es, wenn sie ihren Streit beenden wollten, keinen festen Ordo, der die Modalitäten konfliktlösender Friedensstiftung verbindlich festlegte. Friedenswillige Könige, Adlige und Bürger, die gehalten waren, ihren Friedenswillen öffentlich kundzutun, schöpften aus einem Vorrat an überlieferten symbolischen Formen. Darüber zu entscheiden, welche rituellen Handlungen die getroffenen Vereinbarungen veranschaulichen und bekräftigen sollten, war Sache der jeweils Beteiligten. Auszuwählen war deren Recht und Pflicht; gehörte es doch zur unabdingbaren politischen Kultur des Mittelalters, Versöhnungsakte und Friedensschlüsse in Handlungen einzubetten, deren Zeichenfunktion von Akteuren und Zuschauern verstanden wurde. Offenkundig und allenthalben mit Händen zu greifen ist die Tendenz, es bei Friedensschlüssen nicht bei einer einzigen Geste oder bei einem einzigen Ritual zu belassen, sondern durch eine Sequenz von Riten die rechtliche Verbindlichkeit des vereinbarten Friedens zu unterstreichen. Unterschiede in der Bedeutung und im Gebrauch von Gesten und Riten bestehen dann, wenn Rang und Stellung der friedenschließenden Parteien zum Ausdruck gebracht werden sollen. Auch am jeweils vollzogenen Ritual sollte abgelesen werden können, wie ein Friede zustande gekommen war – ob durch fußfällige *supplicatio* oder durch ein *pactum* zwischen gleichrangigen Partnern. Ausgewählte historische Beispiele mögen das Gemeinte veranschaulichen.

Der Merowingerkönig Chilperich I. (561–584) hatte sich mit seinem Sohn Merovech überworfen, weil Merovech gegen Recht und kirchliche Satzung Königin Brunichilde, die Frau seines Onkels, geehelicht hatte. Als Merovech erfuhr, daß sein Vater die Ehe zu trennen beabsichtigte, suchte er Asyl in der Kirche des hl. Martin von Rouen. Die Versöhnung zwischen Vater und Sohn wurde folgendermaßen inszeniert: Chilperich leistete einen Eid, demzufolge er Merovech und Brunichilde nicht voneinander zu trennen beabsichtige, wenn die eheliche Verbindung dem Willen Gottes entspreche. »Diesen Eid nahmen sie [Merovech und Brunichilde] an und kamen aus der Kirche; er [Chilperich] küßte sie, nahm sie geziemend auf und speiste mit ihnen.«<sup>42)</sup> Die rituellen Elemente des Versöhnungsvorganges sind offen-

42) Gregorius episcopus Turonensis, Libri historiarum V, 2. Übersetzung nach Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten – Gregorii episcopi Turonensis historiarum libri decem, hg. v. Rudolf BUCHNER (Aq.2), Darmstadt 1955, S. 576.

kundig: Der Eid, in dem Sprache und Gestus eine untrennbare Einheit bilden, sowie Kuß und Mahl<sup>43)</sup> erfüllten die Funktion symbolischer Ausdrucksformen, die das zwischen Vater und Sohn wiederhergestellte Einvernehmen publik und stabil machen sollten.

Eid, Kuß und Mahl wurden bisweilen ergänzt durch Geschenke. Über den Vertrag von Andelot, den König Gunthchramn im Jahre 586 mit seinem Neffen Childebert und den Königinnen Brunichilde, Faileuba und Chlodosinda schloß, berichtet Gregor von Tours folgendes: König Gunthchramn schloß mit seinem Neffen und den Königinnen einen Friedensbund (*pacem firmavit*). Nachdem sie Gaben ausgetauscht und die öffentlichen Belange geordnet hatten, hielten sie zusammen Mahl. Das neue, durch die eidlich bekräftigte *pax* geschaffene Verhältnis nahm Gestalt an im Tausch von Gaben und im gemeinsamen Essen. Nach dem gemeinsamen Mahl, so berichtet der Chronist, kehrten die vertragschließenden Partner »in Frieden und Freude« (*cum pace et gaudio*), immer wieder Gott dankend, in ihre Heimatstädte zurück, »nachdem sie die Verträge aufgezeichnet und sich gegenseitig beschenkt und geküßt hatten« (*conscriptis pactionibus, se remunerantes et osculantes*)<sup>44)</sup>.

König Lothar von Westfranken und Kaiser Otto II. trafen sich im Mai 980 in Margut a. d. Chiers (bei Sedan), um ihre Feindseligkeiten beizulegen. Sie gaben sich gegenseitig die rechte Hand, küßten ohne Zögern einander und bekräftigten durch einen Eid, den einer dem anderen schwor, ihre Freundschaft (*datisque dextris, osculum sibi sine aliqua disceptatione benignissime dederunt, amicitiam altrinsecus sacramento stabilierunt*)<sup>45)</sup>. Der Handschlag, ein häufig anzutreffendes Ritual friedentiftender Konfliktbeilegung, bekräftigte den Willen, sich an den gefundenen Konsens zu halten.

43) Zur »rechtsrituellen Handlung des gemeinsamen Mahles«, mit dem »Freundschaft, Bündnis, Genossenschaft und Frieden« geschlossen wurde, vgl. Gerd ALTHOFF, Der frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter, in: Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit, hg. v. Irmgard BRITSCH u. a., Sigmaringen 1987, S. 13–25, hier: S. 24.

44) Gregorius episcopus Turonensis IX, 11 (wie Anm. 42), 2, S. 247. – Zur Bedeutung des Gabentausches vgl. Margret WIEBERS, Zwischenstaatliche Beziehungsformen im frühen Mittelalter (*Pax, Foedus, Amicitia, Fraternitas*), phil. Diss. Münster 1959, S. 79: Der Gabentausch als solcher sei »Rechtsakt«. Er bewirke »konstitutiv« den Abschluß eines Friedens- und Freundschaftsbundes (S. 78). Als Beleg zitiert sie einen Brief Ludwigs des Jüngeren an Ludwig den Stammler, in dem Ludwig erläutert, weswegen er Ludwig dem Stammler habe Geschenke zukommen lassen. Er habe das insbesondere deshalb getan, *ut autem foedus inter nos conditum permaneat firmum* (ebd.). Die zitierte Quelle ist meines Erachtens kein beweiskräftiger Beleg für den von der Verfasserin behaupteten rechtskonstitutiven Charakter des Gabentausches. Sie enthält eine Absichtserklärung, die durch Geschenke bekräftigt wird. Insofern ist eher davon auszugehen, daß der Austausch von Geschenken – gleich dem Eid – promissorischen Charakter besitzt. – Zurückhaltender äußert sich Jürgen HANNIG, *Ars donandi*. Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 37 (1986) S. 153: »Der in feierlichen Formen geregelte rituelle Geschenkaustausch ist neben dem gemeinsamen Mahl, dem Bruderkuß und der gemeinsam besuchten Messe konstitutives Element bei den Herrscherbegegnungen«. Geschenke sind demnach Bestandteile eines Rituals, das verpflichtende soziale Bindungen begründet, nicht eine rechtliche Ordnung herstellt.

45) Yannick CARRÉ, *Le baisier sur la bouche au moyen âge. Rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XI<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles*, Paris 1992, S. 170f.

Mitunter begnügten sich die friedenschließenden Parteien mit einem einfachen Eid. Der zwischen Kaiser Karl dem Großen und dem Dänenkönig Hemming vereinbarte Friede (*pax conducta*) wurde, wie die fränkischen Reichsannalen berichten, 811 an der Eider durch Bauftragte der beiden Herrscher abgeschlossen. An dem Grenzfluß zwischen beiden Reichen trafen sich, nachdem die Frühlingssonne die durch harten Frost geschlossenen Wege wieder freigegeben hatte, zwölf fränkische und zwölf dänische Große. Indem sie sich gegenseitig Eide leisteten, wurde der Friede abgeschlossen und bekräftigt (*datis vicissim secundum ritum ac morem suum sacramentis pax confirmatur*)<sup>46</sup>). Als Christen pflegten die Franken ihre Schwurhand auf Reliquien zu legen. Die Dänen banden sich, nordgermanischer Gepflogenheit folgend, durch einen Waffeneid. Auch ohne Reliquien und Waffen sind Friedensvereinbarungen immer wieder beeidigt worden. König Ludwig der Deutsche, sein Bruder Karl der Kahle und ihr Neffe Lothar trafen sich am 1. Juni 860 in der Burg Koblenz. Dort verhandelten sie, wie die »Annales Bertiniani« überliefern, lange über den Frieden und bekräftigten schließlich durch persönlich geleistete Eide ihre gegenseitige Eintracht und Freundschaft (*de pace inter se diu tractantes, tandem concordiam atque amicitiam ipsi per se iuramento firmant*)<sup>47</sup>).

Auch ein einfacher Handschlag konnte die Funktion einer friedienstiftenden und friedensfestigenden Geste erfüllen. Als Friedensgestus besaß der Handschlag einen eindeutigen, allgemein verständlichen Sinn: Er war, wie es Isidor von Sevilla (um 560–636) gesagt hatte, ein Unterpand des Friedens (*pignus pacis*)<sup>48</sup>). Jordanes († 552) berichtet in seinen »Getica«: Als Hilfstruppen der Römer hätten die Goten gegen die Hunnen kämpfen sollen. Als sich aber die Heere kampfbereit gegenüberstanden, habe man erkannt, daß beide Heere gleich stark seien und keines von beiden weniger tapfer sei als das andere. Diese Einsicht ließ Friedensbereitschaft aufkommen: Sie – das heißt wohl: die Führer der beiden Parteien – gaben sich gegenseitig die rechte Hand und kehrten auf diese Weise zum alten Einvernehmen zurück (*datis dextris in pristina concordia redierunt*)<sup>49</sup>). Als die Böhmen mit Karlmann im

46) Annales regni Francorum ad annum 811. Zitiert nach Annales regni Francorum – Die Reichsannalen, in: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte – Fontes ad historiam regni Francorum aevi Karolini illustrandam, Erster Teil, neubearbeitet v. Reinhold RAU (AQ. 5), Darmstadt 1962, S. 96–99. Vgl. dazu WIELERS, Zwischenstaatliche Beziehungsformen im frühen Mittelalter (wie Anm. 44), S. 13. »Auch 873 schworen die Dänen noch *iuxta ritum gentis suae per arma sua*« (ebd.).

47) Annales Bertiniani ad annum 860, hg. v. Georg WAITZ (MGH SRG), Hannover 1883, S. 54. – Zum promissorischen Charakter der bei Friedensbündnissen geleisteten Eide vgl. Lothar KOLMER, Promissorische Eide im Mittelalter, Regensburg 1989. Zur religiösen Dimension des Eides – karolingische Theologen bezeichnen ihn als *sacramentum iuris* – vgl. Paolo PRODI, Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte (Schr. d. Hist. Kollegs. Vorträge. 33), München 1992; DERS., Il sacramento del potere. Il giuramento politica nella storia costituzionale dell' Occidente, 1992. – Zur Frage, ob der Eid bei einem *pactum pacis* »für die Geltung des im Landfrieden niedergelegten Rechts konstitutiv oder nur deklaratorisch-bestärkend war«, vgl. WADLE, Frühe deutsche Landfrieden (wie Anm. 13), S. 79f.

48) Isidor von Sevilla, Etymologiarum sive originum libri XX, hg. v. W. M. LINDSAY, Tom. 2, Oxonii 1911, l. XI, 1, 67: *Dextra vocatur a dando, ipsa enim pignus pacis datur.*

49) Jordanes, Getica XXXIV, 177, in: MGH AA 5, S. 104.

Jahre 869 Frieden schließen wollten, baten sie den König, daß er ihnen die Hand reiche. Karlmann erfüllte ihre Bitte (*Behemi dextras sibi a Carlmanno dari petunt et accipiunt*)<sup>50</sup>.

Ein verweigerter Handschlag ließ Frieden nicht zustandekommen. Der sächsische Graf Wichmann der Jüngere, ein Neffe Hermann Billungs, wurde 967 von feindlichen Slawen umzingelt. Sie versprachen ihm, ihn unverletzt ihrem Herrn, Herzog Mieskoz, zu übergeben, falls er die Waffen strecke. Die Vereinbarung bedurfte eines Handschlags. Wichmann hielt es jedoch für unter seiner Würde, slawischen Krieger die Hand zu geben. »Obgleich sich jener [Wichmann]«, berichtet Widukind von Corvey, »in der schlimmsten Notlage befand, vergaß er doch nicht seinen altererbten Adel und seine Tugend und weigerte sich, solchen Leuten die Hand zu geben.« Wichmanns Standesstolz blockierte die von den Slawen angebotene Vereinbarung. Diese kämpften weiter, weil es Wichmann abgelehnt hatte, durch einen Handschlag Friedenswillen zu bekunden; er wurde niedergemacht<sup>51</sup>.

Friedensschlüsse, die mit Hilfe eines einfachen Handschlages zustande kamen, sind bis ins hohe und späte Mittelalter bezeugt. Graf Wilhelm von Ypern führte im August 1127 sein Heer gegen Graf Stephan von Boulogne. Dessen Land überzog er mit Feuer und Schwert. Schließlich aber gingen vertrauenswürdige Unterhändler hin und her. Weil die beiden Grafen miteinander verwandt waren, gaben sie sich gegenseitig ihre rechte Hand. Sie legten die Waffen nieder und beschloßen, für drei Jahre die Waffen ruhen zu lassen (*quia consobrini erant sibi dextras dederunt, treugisue triennialibus datis pacificati sunt*)<sup>52</sup>.

In der St. Patricks-Kathedrale von Dublin gibt es eine Sakristei, die mit einer »Tür der Versöhnung« (Door of Reconciliation) versehen ist. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie ein Loch enthält, das an einen Versöhnungsakt aus dem Jahre 1492 erinnert. Was dieses Loch mit Friedensstiftung zu tun hat, sei kurz erzählt: Zwei Grafen hatten sich in fehdeartige Konflikte verstrickt. Einer davon suchte Zuflucht in der im südlichen Querhaus der St. Patricks-Kathedrale befindlichen Sakristei. Um den beiden Streithähnen die Chance zu geben, ihrem Friedenswillen sinnhaften Ausdruck zu geben, wurde ein Loch in die Tür geschlagen, damit sie zum Beweis ihrer Versöhnung shake hands machen konnten. Als aber das Versöhnungsritual beginnen sollte, machte sich Argwohn breit. Keiner der beiden Kontrahenten wollte als erster die Hand durch das Loch strecken. Derjenige, der sich als der stärkere von beiden dünkte, entschloß sich schließlich, den Anfang zu machen und seine Hand als Zeichen der

50) Annales Fuldenses ad annum 869, in: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte – Fontes ad historiam regni Francorum aevi Karoloni illustrandam, Dritter Teil, neu bearbeitet v. Reinhold RAU (AQ.7), Darmstadt 1960, S. 76.

51) Widukindus monachus Corbeiensis, Rerum gestarum Saxoniorum libri tres III, 69, hg. v. Paul HIRSCH in Verbindung mit Hans-Eberhard LOHMANN (MGH SRG in us. schol. 60), Hannover 1935, S. 145: *Ille, licet in ultima necessitate sit constitutus, non immemor pristinae nobilitatis ac virtutis, dedignatus est talibus manum dare*. Vgl. dazu Karl LEYSER, Ritual, Zeremonie und Gestik: das ottonische Reich, in: FMASt 27 (1993) S. 4f.; FUHRMANN, »Willkommen und Abschied« (wie Anm. 10), S. 123f.

52) The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis, Vol. 6, Books XI, XII, XIII, hg. v. Marjorie CHIBNALL, Oxford 1978, S. 372.

Versöhnung durch das Loch zu bewegen<sup>53</sup>). In einer Zeit, in der Friedensvereinbarungen zunehmend formalisiert und verschriftlicht wurden, mutet der Handschlag durch das Loch einer Kirchentür ausnehmend archaisch an. Daß es ihn in dieser Form als Relikt einer unzeitgemäß gewordenen Rechtstradition immer noch gab, erscheint bemerkens- und erwähnenswert.

Nicht zu übersehen ist auch dies: Gegenseitige Handreichung veranschaulichte ein Verhältnis zwischen gleichrangigen Partnern, die entschlossen waren, sich vertraglich aneinander zu binden. Auch als Unterwerfungsritual fand die Handgebärde Verwendung. Für die Unterwerfungspraxis in der antiken, spätantiken und frühmittelalterlichen Welt galt folgende Regel: »Die Besiegten strecken dem Sieger ihre Hände entgegen oder geben sich in seine Hand.« Weil die Hand als Rechtsterminus Macht (*potestas*) bedeutet, verzichteten die zur Handgebärde entschlossenen Unterlegenen »auf ihre *potestas*, ihre Freiheit, oder geben sich in die *potestas* des Siegers«<sup>54</sup>).

Handgebärde und Handreichung sind auch in Verbindung mit anderen Gesten als Zeichen der Unterwerfung literarisch bezeugt. An folgendem Vorfall, von dem Ordericus Vitalis († nach 1142), der normannische, im Kloster St. Evroul lebende und schreibende Benediktiner, in seiner »*Historia ecclesiastica*« berichtet, ist das mit wünschenswerter Anschaulichkeit zu erkennen. Der normannische Herzog und englische König Wilhelm belagerte mit einem großen Heer 1073 die Stadt Le Mans. Den Einwohnern der Stadt legte er nahe, ihre Stadt, ehe sie erstürmt und verbrannt sowie ehe Blut vergossen wird, »im Frieden« (*cum pace*) zu übergeben. Die Bürger (*cives*) von Le Mans folgten dem Rat. Am nächsten Tag erschienen sie, um Frieden bittend, vor den Toren, händigten dem König die Schlüssel der Stadt aus und legten ihr Geschick in seine Hände. Der König empfing sie mit Güte und Milde. Auch die übrigen Bewohner von Le Mans (*reliqui Cenomannenses*) entschlossen sich, »Friedensboten« (*pacis legati*) zu König Wilhelm zu schicken. Frieden schlossen sie der Not gehorchend. Einerseits fürchteten sie sich vor der Größe und Stärke des kaiserlichen Heeres, andererseits wußten sie, daß auch ihre Freunde vor dem Anblick des überaus tüchtigen Heerführers schwach geworden waren. Um ihre beiderseitige Friedensbereitschaft zu bekräftigen, gaben sich die Gesandten und der König die rechte Hand. Dann stellten die städtischen Abgesandten voll Freude ihre Fahnen zu den königlichen Standarten (*datis ab utrisque dextris ipsi regalibus signis sua vexilla gaudentes associauerunt*)<sup>55</sup>). Von Eiden, Friedensküssen, Geschenken und Gastmählern ist hier nicht die Rede. Das ist kein Zufall. Gesten, Zeichen und symbolische

53) D. A. CHART, *The Story of Dublin*, ND Nendeln/Liechtenstein 1971, S. 53; Victor JACKSON, *St. Patrick's Cathedral Dublin*, Dublin 1991, Abb. 26 (und die dazugehörige Bildbeschreibung).

54) Walter KIENAST, *Die Fränkische Vasallität*. Von den Hausmeiern bis zu Ludwig dem Kind und Karl dem Einfältigen, hg. v. Peter HERDE, Frankfurt a.M. 1990, S. 83. – Kienast unterscheidet zwischen »Handreichung« (*dextras dare*) als Vertragsritual und »Handgebärde« (*manus dare, in manus dare*) als Unterwerfungsgestus (ebd. S. 83f. Anm. 271). – Im hohen Mittelalter ist eine scharfe Grenzziehung mitunter schwierig.

55) Ordericus Vitalis, *Ecclesiastical History* (wie Anm. 52), Vol. 2, Oxford 1969, S. 308.

Handlungen, die das hierarchische Beziehungsverhältnis verwischt und eingeebnet hätten, sollten mit Bedacht vermieden werden. Was den Handschlag der Bürger von Le Mans unzweideutig als Unterwerfungsritual erscheinen läßt, sind insbesondere die symbolischen Begleithandlungen: die Aushändigung der Stadtschlüssel und die Übergabe der Fahnen.

Nicht weniger eindeutig ist die Botschaft von Friedensgesten, in denen sich die Ablehnung von Friedensangeboten ausdrückt. Zurückgewiesene Schenkungen sind ein unmißverständlicher Beweis für mangelnde Bereitschaft zum Frieden. Als die abendländischen Kreuzfahrer bei ihrem ersten Kreuzzug Tripolis belagerten, schickte der König von Tripolis den christlichen Belagerern zehn Pferde, vier Maulesel und einen großen Klumpen Gold. Die Gesandten, die diese Geschenke überbrachten, forderten als Gegenleistung Frieden und Freundschaft (*pax et amicitia*). »Die Anführer der christlichen Truppen aber, die Grafen von der Normandie, von Flandern und Toulouse, schlossen mit dem König von Tripolis keinen Frieden. Die ihnen zugehenden Geschenke (*oblata*) wiesen sie zurück. Beherzt gaben sie zur Antwort: »Das alles, was von Dir kommt, verschmähen wir, bis Du Dich bereit erklärst, Christ zu werden.«<sup>56)</sup>

Abtbischof Salomon III. von Konstanz (890–919) lud, wie Ekkehard IV. (980/990–1056) in seinen »Casus s. Galli« überliefert, zwei Grafen, mit denen er seit langem in Fehde lag, zu einem Friedensmahl ein<sup>57)</sup>. Gemeinsames Essen (*convivium*) und Geschenke (*munera*), die der Bischof den geladenen Edelleuten zu machen gedachte, sollten den Streit aus der Welt schaffen. Während des Mahles ließ der Bischof zwei kostbare Gefäße aus Glas in den Speisesaal bringen – in der Absicht, sie den mit ihm verfeindeten Grafen zu schenken. Diese nahmen die beiden Gläser, die sie zuvor bewundert hatten, zwar als Geschenke an, ließen sie aber vor den Augen des Bischofs auf den Boden fallen. Das war kein Mißgeschick, sondern kalkulierte Absicht. Die über den Boden zerstreuten Scherben lösten bei den beiden Grafen lautes Lachen aus. Das kostbare Geschenk des Bischofs gaben sie so der Lächerlichkeit preis. Innerhalb »eines strengen Potlatschsystems«<sup>58)</sup> wären die beiden Grafen, die mit einer allgemein anerkannten Regel brachen, zweifelsohne Sieger geblieben. Der Bischof wollte die erlittene Kränkung nicht wort- und widerspruchlos hinnehmen und wechselte deshalb die Argumentationsebene, indem er eine christlich-caritative Norm ins Spiel brachte. Die zerstörten Pokale, versichert er, »waren euer Eigentum, darum bieb es euch unbenommen, so kostbare Pokale zu zerbrechen. Allein, für euer Seelenheil hättet ihr viel tun können, wenn ihr sie, statt Geld zu geben, an die Armen geschenkt hättet«<sup>59)</sup>.

Die Grafen aber hatten die Geschenke des Bischofs zerstört, weil sie dem geistlichen Herrn mißtrauten. Dessen Geschenkaktion betrachteten sie als kalkuliertes Manöver, bei dem innere Gesinnung und äußere Handlung nicht zusammenstimmten. Geschenke, die aus einer unehrlichen Gesinnung kommen, besaßen ihrer Auffassung nach keine konfliktlösende Kraft. »Mit

56) Ordericus Vitalis, Ecclesiastical History (wie Anm. 52), Vol. 5, Oxford 1975, S. 146.

57) Vgl. dazu HANNIG, Ars donandi (wie Anm. 44), S. 159f.

58) HANNIG, Ars donandi (wie Anm. 44), S. 159.

59) Ekkehardus IV., Casus S. Galli c. 13. Übersetzung nach: Ekkehard IV., St. Galler Klostergeschichten, hg. und übers. v. Hans F. HAEFELE (AQ. 10), Darmstadt 1980, S. 38ff.

Glas«, beteuerten sie, »soll man gläserne Freunde beschenken. Wir aber haben das Glas zerbrochen, weil wir nicht gläsern sein wollen.«<sup>60</sup>) Durch diese Antwort war der friedlose Zustand, der zuvor das beiderseitige Verhältnis bestimmt hatte, wiederhergestellt. Die Fehde konnte ihren Fortgang nehmen.

Auch das Mahl konnte nicht seine frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende Funktion erfüllen, wenn gegen eingespielte Regeln verstoßen wurde. Die Art des Essens signalisierte friedliche oder unfriedliche Gesinnung. Zum Beweis dessen hat Gerd Althoff einen Vorgang in Erinnerung gebracht, an dem abgelesen werden kann, daß Friedensrituale dysfunktional wirkten, wenn der ihnen innewohnende Anspruch nicht angenommen und erfüllt wurde: die Begegnung zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. auf der Burg Canossa im Januar 1077<sup>61</sup>). Als der Papst und der deutsche Herrscher Mahl hielten, habe, wie Bischof Anselm von Lucca berichtet, Heinrich IV. geschwiegen, keine Speisen angerührt und mit seinem Fingernagel auf der Tischplatte herumgekratzt. Dem Berichterstatter kam es nicht darauf an, den deutschen Herrscher als einen Mann mit schlechten Manieren zu brandmarken. Er wollte vielmehr zum Ausdruck bringen, daß Heinrich IV. gar nicht ernsthaft daran interessiert war, mit dem Papst Frieden zu schließen. Des Königs Verhalten widersprach dem Sinn gemeinsamen Essens, das Frieden bilden, festigen und erhalten sollte.

Es mag zutreffen, daß seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert das Mahl beim Abschluß politischer Bündnisse stark zurückging und auch beim Abschluß von Friedensverhandlungen keine wichtige Rolle mehr spielte<sup>62</sup>). Andererseits ist auch mit Traditionsüberhängen zu rechnen. Zu den friedenstiftenden Ritualen, die in spätmittelalterlichen Städten gepflegt wurden, gehörte immer noch das Trinkgelage, das »die feierliche Sühne beschloß«, und »als der Zeitpunkt der endgültigen Versöhnung« angesehen wurde<sup>63</sup>).

Friedenstreffen scheiterten gleichfalls, wenn einer der Partner, der auf Gleichrangigkeit pochte, sich durch die Art und Weise der Begrüßung in seinem Status unterschätzt und deshalb in seiner Ehre gekränkt fühlte. Als König Friedrich der Schöne (1289–1330) einsah, daß weitere Kriegführung seinem Lande nur zum Schaden gereiche, strebte er mit Johann von Luxemburg (1296–1346), dem böhmischen König, eine *concordia* an. Als sich die beiden Regenten trafen, zog Johann den Hut, um dem entgegenkommenden Friedrich Ehre zu erweisen. Friedrich seinerseits, der die Bedeutung der Begegnung anscheinend verkannte, lüftete seinen Hut nur ein wenig. Um im Falle Johanns das korrekte Abnehmen des Hutes zu charakterisieren, spricht der Chronist vom gezogenen, abgenommenen Hut (*detractus capu-*

60) Ekkehardus IV., Casus (wie Anm. 59). – »Glas« und »gläsern« haben hier eine eindeutig negative Bedeutung, die durch Vergleichsbeispiele noch zu präzisieren wäre. Ist gläsern mit zerbrechlich im Sinne von unzuverlässig und untreu, von hinterhältig und verschlagen gleichzusetzen? Im hohen und späten Mittelalter wurde das lichtdurchlässige weiße Glas häufig als Symbol für die Jungfräulichkeit Marias benutzt.

61) ALTHOFF, Frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftender Charakter des Mahls (wie Anm. 43), S. 13.

62) ALTHOFF, Frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftender Charakter des Mahls (wie Anm. 43), S. 25.

63) HIS, Gelobter und gebotener Friede (wie Anm. 13), S. 193.

*cius*); im Falle Friedrichs nur vom *pileus ad modicum elevatus*. Weil Friedrich seinen Hut kaum gehoben hatte, fühlte sich Johannes verachtet (*arbitrans se contemptum*) und kündigte den vereinbarten Versöhnungstermin auf (*placiti diem solvit*)<sup>64</sup>.

Auch Abschiedszeremonien hatten es in sich. An der Art der Verabschiedung war erkennbar, ob Friedensverhandlungen zum Erfolg geführt hatten oder nicht. War keine Einigung erreicht worden, gingen die Unterhändler, wie Otto von Freising in seinen ›Gesta Friderici‹ an einem Beispiel zeigt, *insalutati*, ohne sich zu grüßen, auseinander. Sie gaben sich zum Abschied weder den Friedenskuß noch die rechte Hand<sup>65</sup>. Innere Gesinnung und körperliches Ausdrucksverhalten sollten zusammenstimmen.

Körper sollten nicht lügen. Im 20. Jahrhundert gehören Widersprüche zwischen innen und außen zum diplomatischen Stil der großen Politik. Sozialistische Bruderküsse hindern nicht daran, politische Homogenität durch Waffengewalt zu erzwingen (wie im Fall der Tschechoslowakei im August 1968). Händedruck gibt keine Gewähr, daß nicht einige Tage später kriegerische Auseinandersetzungen ihren Anfang nehmen (wie im Golfkrieg). Den Bruderkuß, den Honecker und Gorbatschow im Oktober 1989 austauschten, hat der niederländische Schriftsteller Cees Nooteboom folgendermaßen kommentiert: »Den Kuß führen Menschen aus, aber was sich dort küßt, das sind Strategien, politische Philosophien. Das Land, das ohne die Sowjetunion undenkbar war, wird von dem Land geküßt, das den Untergang der DDR, so wie sie ist, denkbar macht. Die von Lenin und Stalin geerbte Orthodoxie wird von der Häresie geküßt. Die Philosophie, die alles in Gang gesetzt hat, küßt die Philosophie, die am alten festhält. Das gemeinsame Haus küßt das getrennte Haus. Der eine Mann verkörpert eines der größten Abenteuer der Geschichte, eine Revolution, das der andere nun just als Verrat der Revolution empfindet. Unsichtbar auf dem Foto sind die anderen, jene, um die es geht«<sup>66</sup>.

64) Johannes Victoriensis und andere Geschichtsquellen Deutschlands im vierzehnten Jahrhundert, hg. v. Joh. Friedrich BOEHMER (Fontes rerum Germanicarum – Geschichtsquellen Deutschlands. 1), Stuttgart 1843, S. 405.

65) Bischof Otto von Freising und Rahewin, Die Taten Friedrichs oder richtiger Chronica – Gesta Friderici seu rectius Cronica (AQ. 17), Darmstadt 1965, S. 372. – Zu verweigern war der Friedenskuß auch Exkommunizierten. »Als Kaiser Friedrich II., wegen seines immer wieder aufgeschobenen Kreuzzugs mit dem Kirchenbann belegt, 1228 endlich ins Heilige Land zog, empfing ihn in Akkon Klerus und Volk ›mit großer Ehre, wie es einem solchen Manne geziemt‹. Aber als einem Gebannten verweigerten sie dem Kaiser Friedenskuß und Tischgemeinschaft« (FUHRMANN, Willkommen und Abschied [wie Anm. 10], S. 118).

66) Zitiert nach Joachim SARTORIUS, Ich roch den Mondstaub zu meinen Füßen. Cees Nooteboom – Ein Schriftsteller aus Holland erzählt den Deutschen ihre Geschichte, in: ›Frankfurter Allgemeine‹ v. 18. 2. 1992 (Sonderbeilage ›Bilder und Zeiten‹). Vgl. auch die Glosse über den öffentlichen Austausch von Zärtlichkeiten, die Wolf Jobst SIEDLER unter dem Titel ›Liebe Politik. Große Männer: Sie küssen und sie streiten sich‹ in der ›Frankfurter Allgemeinen Zeitung‹ vom 3. Nov. 1994, Nr. 256, S. 35, veröffentlicht hat. Siedler schrieb: »Gestern noch sahen wir staunend, wie Honecker seinen Mund spitzte, um erst Breschnew, dann Gorbatschow zu küssen. Aber damit geben die Staats- und Parteiführer zu erkennen, daß sie dem gleichen Weltlager der verschworenen Friedensfreunde angehörten. Tito küßte Ulbricht, und Ceausescu küßte Egon Krenz. Die Gemeinschaft des Friedenslagers bekräftigte ihre Zusammengehörig-

FRIEDE AUF GEHEISS UND IM NAMEN GOTTES:  
RELIGIÖSE AUSPRÄGUNGEN MITTELALTERLICHER FRIEDENSSUCHE

Ademar von Chabannes (um 988–1034) beschreibt in seiner ›Chronik der Franken‹ eine von den Bischöfen Aquitaniens einberufene Synode, die zur Befestigung des Friedens (*ad corroborandam pacis stabilitatem*) im November 994 in Limoges stattfand<sup>67</sup>. Drei Tage lang, so der Bericht des Chronisten, wurde gefastet; dann wurden die sterblichen Überreste des hl. Martial an die Stätte des Friedenskonzils gebracht. Verständigt haben sich die Teilnehmer der Synode von Limoges über ein *pactum pacis*, demgemäß Streitigkeiten fürderhin von *legis docti* entschieden werden sollten. Zuwiderhandelnde mußten mit dem Ausschluß aus der Kirche rechnen.

Die Sorge um Frieden erschöpfte sich aber nicht allein im Erlaß von Regelungsmechanismen, die friedliche Verhältnisse zu versprechen schienen. Friedenssuche nahm quasi-liturgische Züge an, als der Bischof nach dem Friedensgebet und dem Segen anfang, den versammelten Laienchristen den Friedenskuß zu geben, und diese sich zum Zeichen des Friedens gegenseitig umarmten und küßten. Das Ritual sollte Gewähr dafür geben, daß Priester und Laien in friedfertiger Eintracht miteinander leben und über ihrem Land der Friede Christi ruht. Die *gens Aquitaniae*, so die Deutung Ademars, habe sich durch die Beschlüsse und Handlungen des Konzils in eine *filia pacis* verwandelt. Der Friede, den die 994 in Limoges versammelten Bischöfe verkündeten, wurde mit jener Friedensbotschaft gleichgesetzt, die Jesus seinen Jüngern anvertraut hatte. Erfahrungen des Unfriedens, der Gewalt und Unterdrückung weckten Friedenssehnsüchte, die sich in religiösen Formen ausdrückten und mit Gottes Hilfe ihre Erfüllung finden sollten.

Rodulfus Glaber berichtet von einem Friedenskonzil (*concilium de pace*), das 1033 in Auxerre abgehalten wurde<sup>68</sup>. Die dort Versammelten verständigten sich nicht allein über rechtliche Maßnahmen zur Sicherung des Friedens; sie verschärften überdies die bis dahin bestehenden Fastengebote. Strengeres Fasten beleuchtet auf seine Weise den religiösen Charakter der propagierten *pax*. Die herbeigeschafften Reliquien bewirkten Wunder. »Dadurch wurden«, fährt Rodulfus Glaber fort, »alle von solchem Feuer ergriffen, daß sie durch die Hände der Bischöfe den (Bischofs)Stab himmelwärts streckten, die Hände zu Gott erhoben und einmütig ›Friede! Friede! Friede!‹ (*Pax! pax! pax!*) riefen. Das sollte das Zeichen eines

keit durch Zärtlichkeiten«. Dem fügte er hinzu: »Es haben sich die Umgangsformen gewandelt, nicht aber das harte Diktat der Interessen. Aber liebt denn jedermann jeden, den er auf einer Party mit einem Kuß begrüßt?«

67) Vgl. dazu und zum Folgenden Hartmut HOFFMANN, Gottesfriede und Treuga Dei (MGH Schr. 20), Stuttgart 1964, S. 30f.; Theodor KÖRNER, Iuramentum und frühe Friedensbewegung (10.–12. Jahrhundert), Berlin 1977, S. 84–86. Richard LANDES, Between Aristocracy and Heresy: Popular Participation in the Limousin Peace of God, 994–1033, in: The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000, hg. v. Thomas HEAD/Richard LANDES, Ithaca and London 1992, S. 186–198. 68) Vgl. dazu HOFFMANN, Gottesfriede (wie Anm. 67), S. 54–56.

ewigen Bundes sein, den sie mit Gott geschlossen hatten.«<sup>69)</sup> Die neue Friedens-Institution bezeichnet Rodulfus Glaber als ein *pactum pacis*. Diese Friedenseinung deutet er nicht als Vertrag unter Menschen, sondern wertet ihn vor allem als ein Bündnis mit Gott<sup>70)</sup>. »Alle Sonderinteressen wurden überlagert durch die gemeinsame Willensbildung, die durch die Bischöfe herbeigeführt und symbolisch ausgedrückt wurde. Es war eine Art Massenschwur, den der Chronist in die Nähe des biblischen Bundes zwischen Gott und Gottesvolk stellt.«<sup>71)</sup> Der Verfasser der ›Gesta episcoporum Cameracensium‹ will wissen, »ein Dekret vom Himmel habe die Menschen ermahnt, den Frieden zu erneuern«<sup>72)</sup>. Der Bischofsstab, den die in Auxerre versammelten Friedensfreunde zum Himmel hin erhoben, erfüllte »die Rolle des Trägers einer Willenserklärung. Daß die erhobenen Hände, die antike Gebetsgeste, zugleich wieder den ursprünglichen Sinn erhielten, Waffenlosigkeit und friedliche Gesinnung anzudeuten, wird den Beteiligten vielleicht bewußt gewesen sein.«<sup>73)</sup> Der Rekurs auf einen ›Himmelsbrief‹ sollte in der Überzeugung bestärken, daß der Text der Friedensschlüsse einer göttlichen Botschaft gleichkomme.

Von solchen Überzeugungen, Stimmungen und Intentionen sollte ein »gewisser moralischer Druck auf die Mächtigen ausgehen«, der allerdings nicht genügte, »die unrechte Gewalt auf gewaltlosem Wege zu beseitigen«. Habe man doch »begeistertes Volk gegen kriegsgeübte Mittelschichten eingesetzt, zum Teil mit katastrophalen Folgen«<sup>74)</sup>. Die von der hohen Geistlichkeit geschürte »Erregung und Steuerung von Emotionen der Masse« erwies sich, wie Heinrich Fichtenau skeptisch bemerkt, langfristig als untaugliches Mittel der Friedenssicherung. »Auch die Friedensbewegung [des früheren Mittelalters] konnte nicht die Antinomien aufheben, die einen Teil der Epoche bildeten.«<sup>75)</sup> In einer solchen Sichtweise verschmelzen Vergangenheitsbilder und Gegenwartserfahrungen. Dennoch räumt Fichtenau ein: »Die Bewegung wirkte trotz ihrer Unvollkommenheit weiter. An ihren Prinzipien hat sich hier und dort das Landrecht späterer Zeiten orientiert, vor allem finden sich Spuren in städtischen Rechtssatzungen Frankreichs.«<sup>76)</sup>

Die Vorgänge von Limoges und Auxerre finden ihre Parallele in Vorgängen der oberitalienischen Kommunebewegung im ausgehenden 11. Jahrhundert. Nach erbitterten Kämpfen

69) Rodulfus Glaber, *Historiarum libri quinque; eiusdem auctoris vita domni Willelmi abbatis*, hg. v. John FRANCE/NEITHARD BULST, Oxford 1989, I. IV, 16, S. 196: *Quibus uniuersi tanto ardore accensi ut per manus episcoporum baculum ad celum eleuarent, ipsique palmis extensis ad Deum: ›Pax! pax! pax! unanimiter clamarent, ut esset uidelicet signum perpetui pacti de hoc quod sponderant inter se et Deum.* Vgl. FICHTENAU, *Lebensordnungen* (wie Anm. 9), S. 565.

70) HOFFMANN, *Gottesfriede* (wie Anm. 67), S. 56.

71) FICHTENAU, *Lebensordnungen* (wie Anm. 9), S. 565.

72) Hans-Werner GOETZ, *Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform: Zu den Zielen und zum Charakter der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich*, in: *Francia* 11 (1983) S. 236.

73) FICHTENAU, *Lebensordnungen* (wie Anm. 9), S. 52.

74) FICHTENAU, *Lebensordnungen* (wie Anm. 9), S. 565.

75) FICHTENAU, *Lebensordnungen* (wie Anm. 9), S. 565.

76) FICHTENAU, *Lebensordnungen* (wie Anm. 9), S. 565 f.

zwischen *militēs* und *populus* der Stadt Piacenza, berichten die *Annales Placentini* zum Jahre 1090, geschah es, »daß ›durch Urteil Gottes und nach dem Willen Jesu Christi‹ die *militēs* ihre Irrtümer erkannten und nunmehr, von Barmherzigkeit erfüllt, in den Ruf ›Pax, pax‹ ausbrachen«<sup>77</sup>). Dieselbe Friedensbegeisterung erfaßte auch die *populares*. Friedensküsse wurden zwischen den zuvor verfeindeten Gruppen ausgetauscht. Adel und Bürgerschaft zogen, erfreut über die *pax et concordia firmata*, gemeinsam in die Stadt ein.

In derselben Zeit hatten auch Adel und Bürgerschaft von Mailand unter dem Eindruck des Kreuzzugsgedankens eine Friedenseinung geschlossen. Die bis dahin verfeindeten Parteien vergaben sich gegenseitig ihre Unrechtstaten. Ehemalige Todfeinde tauschten auf Straßen und Plätzen Küsse aus (*per vias et plateas oscula dabant inter se inimici mortales*)<sup>78</sup>).

Dieselben Ausdrucksformen religiös motivierter Friedenssehnsucht begegnen in Buß- und Friedensbewegungen Oberitaliens. Dort kam es im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts zu einer engen Verschmelzung zwischen der Friedensbotschaft der Mendikanten und dem Friedensverlangen breiter Bevölkerungsschichten. Friedenspredigt und friedentiftende Symbolik, deren sich Friedensprediger und Friedensschließende bedienten, hatten theologische Wurzeln. Franziskus, der von Bonaventura als »Engel des wahren Friedens« (*angelus verae pacis*) gefeierte Ordensgründer, und seine Gefährten betrachteten den Frieden als Inbegriff der von Gott gewollten Ordnung menschlichen Zusammenlebens. Die junge franziskanische Bewegung verstand sich als *pacis legatio*. In der Wahrung der *pacis hereditaria*, einer Hinterlassenschaft ihres Gründers, erblickte sie einen wichtigen Auftrag. Dessen Erfüllung machten die Jünger des hl. Franziskus zu einem Kriterium ihrer Identität. Das Beispiel des Franziskus verpflichtete. Viele Menschen hatte er durch seine Predigt in *filiū pacis et aemulū salutis aeternae* verwandelt<sup>79</sup>). Gesellschaftlich wirksame Friedensstiftung hatte er dadurch unter Beweis gestellt, daß er verfeindete Bürger und zerstrittene Bürgerkriegsparteien miteinander versöhnte. Als Franziskus in Bologna predigte, sei, wie ein zeitgenössischer Beobachter

77) Gerhard DILCHER, Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (Unters. z. dt. Rechtsgesch. 7), Aalen 1967, S. 136.

78) Dilcher, Entstehung (wie Anm. 77), S. 137. – Nach Hagen KELLER, Die soziale und politische Verfassung Mailands in den Anfängen des kommunalen Lebens, in: HZ 211 (1970) S. 51, haben sich die Mailänder Friedenseinigungen des 11. Jahrhunderts folgendermaßen abgespielt: »1. Den Rahmen gab eine Versammlung der Einwohnerschaft mit Gottesdienst bei der Kirche des heiligen Ambrosius, des Stadtpatrons, vor den Mauern. 2. Am Anfang stand ein gegenseitiges öffentliches Bekenntnis der eigenen Schuld und das Gelöbniß eines anderen Verhaltens in der Zukunft. 3. Es folgte eine Festlegung und Garantie der gegenseitigen Rechte, die 1067 sogar schriftlich fixiert wurde mit Strafkanon für Rechtsverletzungen; dabei konnte auch neues Recht gesetzt werden. 4. Darauf beschworen alle die neue Friedenseinung und eine Amnestie für alle von dieser Einung begangenen Taten«.

79) Vgl. dazu grundlegend Dieter BERG, Gesellschaftspolitische Implikationen der *vita minorum*, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert, in: *Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom »finsternen Mittelalter«*. Festschr. für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag, hg. v. Manfred GERWING/GODEHARD RUPPERT, Münster 1985, S. 181–194. Zu Franziskus als »ein ›Engel des wahren Friedens‹, der den Menschen Frieden und Heil verkündet und durch seine Friedenspredigt zahlreiche Menschen zum Heil geführt hatte« (S. 186).

berichtet, von seinen Worten eine solche Kraft ausgegangen, »daß er viele unter den Vornehmen, die zuvor unversöhnlich in maßlosem Blutvergießen geschwelgt hatten, zu Frieden und Eintracht bekehrte«<sup>80</sup>). Von einem Aussätzigen den Friedenskuß zu erhalten, hatte Franziskus als Auszeichnung empfunden<sup>81</sup>). Der Kuß des Friedens überbrückte gesellschaftliche Barrieren.

Symbolgeschichtlich bedeutsam ist insbesondere der von Franziskus eingeführte Friedensgruß »Der Herr gebe dir den Frieden«. Gott selber, beteuerte der Poverello, habe ihm diese Grußformel geoffenbart, die alle Brüder benutzen sollten, wenn sie ein Haus betreten und jemanden begrüßen. »Mit der Formel ›Dominus det tibi pacem‹ (Test. 440) verdeutlichte der Heilige für sich den Kern der christlichen Heilsbotschaft: den Frieden (Eph. 6, 15).«<sup>82</sup>) Als »Mann des Friedens«, betonte Bonaventura im Prolog zu seinem ›Itinerarium mentis ad Deum‹, Friedensbotschaft, Friedenssehnsucht und Friedenswirken des heiligen Ordensstifters zusammenfassend, sei Franziskus in seiner Verkündigung zu einem *repetitor* des Friedens-evangeliums Jesu Christi geworden. Am Anfang und Ende einer jeden Predigt habe Franziskus, »unser Vater« (*pater noster*), Frieden verkündet; in jeder Begrüßung habe er dem Begrüßten Frieden gewünscht; in jeder Betrachtung habe er sich nach einer *ecstatica pax* gesehnt, gleichsam als »Bürger« jenes himmlischen Jerusalem, in dem vollkommener, ewiger Friede herrscht<sup>83</sup>).

Einen Höhepunkt franziskanischen und dominikanischen Friedenswirkens bildete die Alleluja-Bewegung des Jahres 1233<sup>84</sup>). Ihren Namen verdankt diese Bewegung Prozessionen, bei denen die Beteiligten ihrem Friedensenthusiasmus dadurch Ausdruck gaben, daß sie in stürmische Alleluja-Rufe ausbrachen. Die Zeit, die man später das »Alleluja« nannte, charakterisierte der erzählfreudige, neugierige und weit herumgekommene Fra Salimbene aus Parma († nach 1288) als »Zeit der Ruhe und des Friedens« (*tempus quietis et pacis*), während welcher

80) Carl SUTTER, Johann von Vicenza und die italienische Friedensbewegung im Jahre 1233, Freiburg i. Br. 1891, S. 14.

81) Klaus SCHREINER, »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes« (wie Anm. 12), S. 102f.

82) BERG, Franziskanischer Friedensgedanke (wie Anm. 79), S. 183. Vgl. auch Lothar HARDICK, Als Gruß, so hat mir der Herr geoffenbart, sollt ihr sagen: ›Der Herr gebe dir den Frieden‹, in: Fst 60 (1978) S. 328ff. – In der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters wurde der aus der Bibel stammende Friedensgruß *pax vobis* (Joh. 20, 19ff.) in folgender Weise abgewandelt: *der ware frid sei mit dir*. Vgl. HAGENLOCHER, Der *guote vride* (wie Anm. 13), S. 121.

83) Bonaventura, *Itinerarium mentis ad Deum*, Prol. 1, in: S. Bonaventurae opera omnia, edita studio et cura PP. collegii a S. Bonaventura, Tom. 5, Quaracchi 1891, S. 293.

84) Vgl. dazu André VAUCHEZ, Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des ordres mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix, in: MAH 78 (1966) S. 522; Vito FUMAGALLI, In margine all' »Alleluia« del 1233, in: BISI 80 (1968) S. 257–272; Harald DICKERHOF, Friede als Herrschaftslegitimation in der italienischen Politik des dreizehnten Jahrhunderts, in: AKG 59 (1977) S. 366–389, hier: S. 370–372; Daniel BROWN, The Alleluia. A Thirteenth Century Peace Movement, in: Archivum Franciscanum Historicum 81 (1988) S. 3–16. Augustine THOMPSON, Revival Preachers and Politics in Thirteenth-Century Italy. The Great Devotion of 1233, Oxford 1992.

die Waffen ruhten. Er nennt sie »eine Zeit der Heiterkeit und Freude, der Wonne, Begeisterung, des Lobpreises und des Jubels«. Denn »es sangen Lieder zu Gottes Lob die Ritter und Soldaten zu Fuß, die Bürger und Bauern, Jünglinge und Jungfrauen, Greise und jüngeren Leute. In allen Städten Italiens war diese Andacht.« Große Prozessionen, denen Fahnen und Kreuze vorangetragen wurden, zogen vom Land in die Städte, um die Friedensprediger zu hören. Die Prozessionsteilnehmer hatten brennende Kerzen (*cerei accensi*; *candelae accensae*) und Baumzweige (*rami arborum*) in ihren Händen. Wenn sie in Kirchen und auf Plätzen Station machten, erhoben sie ihre Hände zu Gott. Trunken von göttlicher Liebe (*inebriati amore divino*) konnten sie nicht aufhören, Gott zu lobpreisen<sup>85</sup>).

Unverwechselbarkeit besaß die Bewegung durch die Verbindung von Predigt, Friedensstiftung und Buße. Die Bußgesinnung der Beteiligten ist nicht zuletzt daran abzulesen, daß sie sich unbeschuht (*discalciati*) und barfuß (*nudis pedibus*) auf den Weg machten, um an den Predigten franziskanischer und dominikanischer Friedensapostel teilzunehmen. Auch durch das Tragen von Kerzen sollte offenkundig Bußgesinnung zum Ausdruck gebracht werden. In spätmittelalterlichen Ablaßurkunden wird Christen, die gebeichtet haben, Ablaß gewährt unter der Voraussetzung, daß sie bei der Fronleichnamsprozession *parfus oder mit kerzen erwardlich* dem heiligen Leichnam folgen<sup>86</sup>).

Ihr soziales Gepräge verdankte die aus religiösen Motiven gespeiste Friedensbewegung der Tatsache, daß sich alle Gesellschaftsschichten an ihr beteiligten; politisch-rechtliche Funktionen erfüllte sie darin, daß Ordensmänner in Rechtsstreitigkeiten die Rolle von Schlichtern spielten und – mit den Vollmachten eines Podestà, eines *dux* und *rector* ausgestattet – städtische Statuten ergänzten und erneuerten.

Als Prediger, Schlichter und Reformers städtischer Statuten suchten wortgewaltige Mendikanten für den Frieden zu wirken<sup>87</sup>. Durch ihre spirituellen, rechtlichen und politischen Aktivitäten wollten sie aus Städten wieder das machen, was diese ihrer ursprünglichen Bestimmung nach hatten sein wollen: Gemeinschaften zur Wahrung des Rechts und zur Sicherung des Friedens. Um die Ursachen des Unfriedens zu beseitigen, predigten Mendikanten gegen den Luxus der Moden, bekämpften den Wucher, setzten sich für die Freilassung von Gefangenen ein, garantierten Verbannten Amnestie, verfluchten Friedensbrecher, prangerten Ketzer an, waren auf eine rechtliche Verankerung kirchlicher Freiheitsansprüche bedacht, mahnten zur Eintracht und geboten Verzicht auf Rache. »Zwanzig Ritter und zwanzig vom

85) Salimbene de Adam, *Cronica*, hg. v. Oswald HOLDER-EGGER, MGH SS 32, S. 70. Bei den »Baumzweigen« handelt es sich vermutlich um Palm- oder Olivenzweige, die damals »as a typological and physical sign of the return of peace to the earth« betrachtet wurden (Amy G. REMENSNYDER, *Pollution, Purity and Peace: An Aspect of Social Reform between the Late Tenth Century and 1076*, in: *The peace of God* (wie Anm. 67), S. 299).

86) Stadtarchiv Nürnberg D 2/II, Nr. 15 (Ablaßbuch). Freundlicher Hinweis von Frau Andrea Löther.

87) DICKERHOF, *Friede als Herrschaftslegitimation* (wie Anm. 84), S. 370: »Der Bettelmönch – gleich ob Prediger oder Minorit – war so stets Vermittler und Friedensstifter: er bewegte Feinde zur Verzeihung und zur Wiedergutmachung, nach gemeinsamem Sakramentenempfang ließ er die alten Gegner den Friedenskuß tauschen und stiftete zur Besiegelung des Ausgleichs Friedensehen«.

Volke mußten einander auf dem Domplatz [von Piacenza] den Friedenskuß geben«<sup>88)</sup>, um den Frieden zu bekräftigen, den Bruder Leo, ein charismatisch begabter Franziskaner, im Mai 1233 zwischen den streitenden Parteien vermittelt hatte.

Den Aufzug und das Auftreten Bruder Benedikts, der in der Zeit des großen ›Alleluja‹ in Parma predigte, beschreibt Salimbene folgendermaßen: »Ein langer, schwarzer Bart fiel über Kinn und Brust herab, auf seinem Kopfe saß eine armenische Mütze. Den Körper umhüllte ein langes, faltiges Gewand, von dessen schwarzer Farbe das riesige rote Kreuz, das er sich auf Brust und Rücken geheftet, möglichst grell abstach. Das Merkwürdigste war aber ein kleines, metallenes Blasinstrument (*tuba parvula aenea sive de oricalco*). Das trug er stets bei sich und entlockte ihm bald furchtbare, bald liebliche Töne. So zog er predigend von Kirche zu Kirche, von Platz zu Platz; es begleitete ihn eine grosse Schar von Knaben mit Baumzweigen und brennenden Kerzen.« Der Wanderprediger, ein Freund der Minoriten, machte auf die städtische Bevölkerung offenkundig Eindruck. »Jede ›Vicinia‹ der Stadt wollte mit ihrer eigenen Fahne bei den Prozessionen paradieren, und auf jeder Fahne sollte das Martyrium des betreffenden Schutzheiligen abconterfeit sein.«<sup>89)</sup>

Als un- und außergewöhnlich rühmten Chronisten die Anziehungs- und Überzeugungskraft des Dominikaners Johannes von Vicenza. Seit den Tagen Jesu Christi sei es keinem anderen Prediger so oft gelungen, »des Friedens wegen« (*sub occasione pacis*) so viele Menschen um sich zu versammeln<sup>90)</sup>. Von einem Fahnenwagen aus predigte er im Sommer 1233 in Padua, um in der Lombardei, in der Mark und in der Romagna mit Gottes Hilfe zwischen den Städten und zwischen mächtigen Männern des Adels Frieden zu stiften. Bürger der Stadt, die im Streit miteinander lagen, unterwarfen sich seinem schiedsrichterlichen Urteil. In Paquara, vier Meilen von Verona entfernt, berief er im August desselben Jahres eine Friedensversammlung ein, bei der alle Fürsten und Barone der Lombardei, alle Rektoren, Amtsträger und Gemeinden der Städte erscheinen sollten. Vor einer riesigen Zuhörerschaft, zu der nicht nur hohe und niedere Kleriker, sondern auch der Markgraf von Este, Ritter und einfache Leute aus dem Volk, vor allem aber die Bürgerschaften zahlreicher Städte nebst deren Amtleuten zählten, predigte er über das Johanneswort »Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden hinterlasse ich euch« (Joh. 11,27). Allen Bewohnern der Lombardei gebot er Frieden. Friedensbrechern drohte er den Bann an. Die Äcker, Weinberge, Bäume, Tiere und alle sonstigen Besitzungen von Unruhestiftern verfluchte er. Den Friedenswahrern verhiess er Gottes Gnade und Segen.

Die meisten, die die Friedensbotschaft des Johannes von Vicenza hören wollten, waren ohne Schuhe gekommen (*discalciati*). Manche Stadt hatte ihren Fahnenwagen (*carroccium*)

88) Zitiert nach SUTTER, Johann von Vicenza (wie Anm. 80), S. 27.

89) SUTTER, Johann von Vicenza (wie Anm. 80), S. 30f.

90) Vgl. dazu und zum Folgenden Gerardus Maurisius, *Historia*, hg. Muratori 8, Sp. 37–39. Vgl. auch H. HEFELE, *Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im XIII. Jahrhundert* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 9), Leipzig–Berlin 1910, S. 122–125.

mitgebracht. Die hinreißende Predigt des Ordensmannes motivierte viele, »aus eigenem Antrieb« mit ihren Feinden Frieden zu schließen. Um ihre Friedensabsicht zu besiegeln, gaben sie sich einen Kuß<sup>91)</sup>.

Es war keinesfalls die Regel, daß ein Friedensprediger, mit der Vollmacht eines *dux*, *rector* oder *comes civitatis* ausgestattet, die Reform städtischer Statuten vornahm. Von größerer Breitenwirkung waren die Schlichtungsverfahren, die Friedensprediger leiteten und in eigener Verantwortung entschieden. Die Versöhnung, die ein mit Friedensaufgaben befaßter Ordensmann als *arbiter*, *arbitrator* oder *amicabilis compositor* zustandebrachte, wurde in einem Friedensinstrument (*instrumentum pacis*) schriftlich festgehalten. Dieses mußte in Anwesenheit der beiden Parteien, vor Zeugen und einem größeren Publikum verlesen werden. Die beiden Parteien, die ihren Streit beendet hatten und fürderhin in Frieden miteinander leben wollten, waren gehalten, sich nach der Verlesung des Friedensinstrumentes vor aller Augen den Friedenskuß zu geben.

Öffentlichkeit, Verschriftlichung und Zeichenhaftigkeit sollten dem geschlossenen Frieden Dauer geben. Aus zeitgenössischen Statuten oberitalienischer Kommunen geht hervor, daß mit dem Austausch der Friedensküsse der bestehende Streit zwischen zwei Parteien endgültig begraben war und die erreichte Aussöhnung rechtswirksam wurde. »The ›giving of the peace‹ [*pax = osculum*] was a dramatic gesture and by nature more striking than the notarization of the instrument. It signalled the conclusion of the reconciliation, not its beginning ... The kiss in public: that was the definitive, legal, end of the feud.«<sup>92)</sup> In der Tat: »The events of 1233 demonstrated, as did the example of Saint Francis and Dominic and their followers – lay and religious – that religious fervor can have a powerful impact on all of society.«<sup>93)</sup>

Die Geißlerzüge, von denen seit dem Jahre 1260 die Städte Ober- und Mittelitaliens heimgesucht wurden, wollten Frieden durch Buße. Die Gefühls- und Gedankenwelt dieser Bußbewegung nährte sich zum einen aus tiefem Schuldgefühl, zum anderen aus machtvoller Sehnsucht nach Frieden. Ihre Friedensbotschaft propagierten die bußbeflissenen Friedensapostel in einer Welt allgegenwärtiger Gewalt. Überall, wo die büßenden Flagellanten auftauchten, kam es zu spektakulären Versöhnungen (*pacificazioni*). An der Spitze der Geißlerzüge schritten Kreuz- und Fahnenräger. Ihren Oberkörper hatten die öffentlichen Büsser bis zum Gürtel entblößt. In ihren Händen trugen sie Geißeln, mit denen sie sich bis aufs Blut peinigten. Auf ihren Hüten hatten sie ein rotes Kreuz angebracht. In den Städten, die sie

91) Maurisius, *Historia* (wie Anm. 90), Sp. 38: *Multi enim mortales inimici, proprio motu pacem faciendo, osculabantur ad invicem, praedicatione ipsius [Johannes Vicentini] ad hoc inspirati.*

92) THOMPSON, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth-Century Italy* (wie Anm. 84), S. 172. Zur Begründung seiner Auffassung zitiert Thompson ein Statut von Bologna aus dem Jahre 1252, in dem es heißt: *Pacem autem intelligimus ab osculo interveniente per principales personas et procuratorem eius.* Dazu Thompson: »Here, when a party exiled for violence made peace with the victim and his family through an agent, the peace took effect from the exchange of their kiss. Accords contracted directly by the parties also commenced with the giving of the kiss« (ebd.)

93) BROWN, *Alleluja* (wie Anm. 84), S. 14f.

betraten, zogen sie von Kirche zu Kirche, stimmten Bußgesänge an und schickten Bittrufe und Stoßgebete zum Himmel, indem sie riefen: »Maria, unsere Frau, nehmt uns Sünder auf und bittet Jesum Christum, daß er uns verschone!« »Friede! Friede!« »Barmherzigkeit.«<sup>94)</sup>

Die Bewegung der Geißler ist ein Beleg für die gemeinschaftsbildende Kraft des mittelalterlichen Bußgedankens. Bußideale ließen im Verlauf des 13. und 14. Jahrhunderts außerdem Bußbruderschaften (*disciplinati*) entstehen, die allabendlich für den Frieden beteten. Wille zur Buße löste auch jene Welle von Bußprozessionen aus, die sich im Jahre 1399 über Nord- und Mittelitalien ergoß. Durch Bußübungen wollten die weißgekleideten Büsser (*bianchi*) Gottes Erbarmen auf die sündhafte Welt herabflehen. Den Menschen in Stadt und Land, die Unfriede, Haß und Feindschaft voneinander trennten, wollten sie Frieden bringen. Ihre diesbezügliche Parole lautete: *paci e concordie per la città e contado*<sup>95)</sup>. Deshalb riefen sie auch *pace*, wenn sie über Land und durch die Städte zogen. In der Tat: »Everywhere the *bianchi* went peace-making was their major function, and the miracles worked by the crucifixes they carried before them were as often as not stimulated by the refusal of the stubborn to make peace.«<sup>96)</sup>

Ihre friedentiftende Mission führten die *bianchi* auf einen unmittelbaren Auftrag Christi zurück. Um diesen geschichtlich zu beglaubigen, erzählten sie, »daß Christus selbst einem hungernden Bauern auf dem Feld erschienen sei, dessen Sack mit Brot gefüllt und ihm offenbart habe, daß der Friede nicht von Reichen oder Mächtigen auf die Erde zurückgebracht werden würde, sondern von den Armen«<sup>97)</sup>. Gott wolle nämlich die Macht seiner Barmherzigkeit durch einfache, ungebildete Männer aus dem Volk sichtbar machen, da sich weder die Gelehrten noch weltliche und kirchliche Würdenträger aufraffen würden, um Gewalt und Unfrieden auf der Welt zu beseitigen.

Der toskanische Kaufmann Francesco di Marco Datini beteiligte sich an einer solchen Buß- und Friedensprozession. Eingehend berichtet er davon. Kraft »der Eingebung Gottes und seiner Mutter, Unserer Lieben Frau«, notierte er am 28. August des Jahres 1399 in sein Tagebuch, habe er beschlossen, »auf Pilgerfahrt zu gehen, ganz in weißes Leinen gekleidet und barfüßig«, wie es »zu dieser Zeit für die meisten Leute, Männer und Frauen, der Stadt Florenz und des umliegenden Landes Brauch« gewesen sei. »Denn«, fährt er fort, »in dieser Zeit fühlten alle Menschen, zumindest der größte Teil der Christenheit, sich dazu getrieben, auf Pilgerschaft durch die ganze Welt zu gehen, um Gottes Lohn, von Kopf bis Fuß in weißes Leinen gehüllt ... Und an besagtem Tag machte ich mich auf mit meiner Gesellschaft von

94) HEFELE, Bettelorden (wie Anm. 90), S. 130.

95) Diana M. WEBB, Penitence and Peace-Making in City and Contado: The Bianchi of 1399, in: The Church in Town and Countryside, hg. v. Derek BAKER, Oxford 1979, S. 260. Vgl. jetzt auch: Daniel E. BORNSTEIN, The Bianchi of 1399, Popular Devotion in Late Medieval Italy, Ithaca, New York 1993. Zur Rolle der Bianchi als »peacemakers« vgl. ebd. S. 47–51, 56–58, 74–75, 196–198, 205–207.

96) WEBB, Penitence (wie Anm. 95), S. 260.

97) Iris ORIGO, Der Heilige der Toskana. Leben und Zeit des Bernardino von Siena, München 1989, S. 119f. Ausführlicher behandelt diese Erscheinung, auf welche die Bianchi ihren Ursprung zurückführen, BORNSTEIN, Bianchi (wie Anm. 95), S. 43–47.

meinem Haus an der Piazza de'Tornaquinci aus, früh am Morgen; und wir gingen von dort nach Santa Maria Novella, alle barfüßig, und nahmen dort andächtig den Leib unseres Herrn Jesu Christi in der Kommunion: darauf gingen wir andächtig zum Stadttor von San Gallo hinaus, wo das Kruzifix des Viertels von Santa Maria Novella und das Kruzifix des Viertels von Santa Croce bereit standen ... alle barfüßig mit einer Geißel in der Hand, mit der wir uns selbst schlugen, und wir beschuldigten uns vor dem Herrn Jesus Christus unserer Sünden, andächtig und von ganzem Herzen, wie es jeder gläubige Christ tun sollte ...«<sup>98)</sup>

Wo immer diese *bianchi*, die in weiße Gewänder gekleideten Pilger, hinkamen, war ihre erste Aufgabe »Frieden zu stiften«, das heißt eine Aussöhnung zu erreichen zwischen Leuten, die miteinander verfeindet waren und die Konflikte, Feindschaft und Fehde gegenseitig entfremdet hatten. Kam die Aussöhnung zustande, umarmten sich die Gegner und gaben sich zum Zeichen des Friedens einen Bruderkuß. Den Friedensstiftern machten sie aus Dankbarkeit Geschenke. Zeitgenossen berichten von aufsehenerregenden Versöhnungen (*paci*), bei denen, um dem Friedenswillen sichtbar Ausdruck zu geben, Küsse ausgetauscht wurden. »Männer, die sich ihr ganzes Leben lang befehdet oder sich Blutrache geschworen hatten, besiegelten ihre Versöhnung in aller Öffentlichkeit spontan mit einem Bruderkuß.«<sup>99)</sup>

Kleriker äußerten Skepsis, ob ein Frieden, der durch Aufwallungen des Gefühls zustande gekommen sei, langfristige Bestand habe. Die Praxis mochte ihnen Recht geben. Waren die weißen Büsser außer Reichweite, loderten Streit, Blutrache und Bürgerkrieg wieder auf. Das braucht nicht zu verwundern. Von charismatischen Energien gespeiste Bewegungen vermögen momentane Begeisterungstürme zu entfachen. Um Affekte und Aggressionen zu bändigen, bedarf es kontinuierlicher Anstrengung. Diese ist nur dann zu erwarten, wenn Konfliktpotentiale durch kontinuierliche Friedenssorge und rechtliche Institutionen der Friedenssicherung abgebaut werden. Prediger, die kommen und gehen, sind einer solchen Herausforderung nicht gewachsen.

#### FRIEDE DURCH BUSSE UND UNTERWERFUNG

Friedensschlüsse, die nicht von gleichrangigen Partnern ausgehandelt wurden, sondern die Sieger ihren Unterworfenen diktierten, nahmen Schuldzuschreibungen vor. Schuld gebot Buße. Einseitig aufoktroierte Friedensbedingungen verlangten, daß sich schuldig gewordene Rechts- und Friedensbrecher zu ihrer Schuld bekannten. Friedensbildung setzte voraus, daß Schuld (*culpa*) durch Vergebung (*remissio*) aufgehoben, sündiges Verhalten (*peccatum*) durch Erbarmen (*misericordia*; *indulgentia*) getilgt wurde. Es gab Friedensverträge, die das Einge-

98) Iris ORIGO, »Im Namen Gottes und des Geschäfts«. Lebensbild eines toskanischen Kaufmanns der Frührenaissance. Francesco di Marco Datini 1335–1410, München 1985, S. 290.

99) ORIGO, Der Heilige der Toskana (wie Anm. 97), S. 120. – Bemerkenswert bleibt außerdem, daß der Friedensgedanke der *bianchi* in allen Schichten der mittelalterlichen Gesellschaft Wurzeln schlug. The spirituality of the Bianchi was part of the common currency of religious belief that circulated throughout all levels of late medieval society (BORNSTEIN, Bianchi [wie Anm. 95], S. 161).

ständnis der Schuld zu einer kollektiven Pflicht der Unterworfenen machten. Der zwischen der Stadt Gent und Philipp dem Guten 1454 geschlossene Friedensvertrag sah vor, daß nicht weniger als zweitausend Bürger der Stadt Gent dem burgundischen Herzog auf den Knien und bloßen Hauptes ihre Schuld bekennen und ihn um Gnade anflehen mußten<sup>100</sup>. Ein solches Ritual konnte sich auf historische Vorbilder stützen. Traditionslos war es nicht.

Bereits im Frühmittelalter gab es für Konfliktlösungen, die durch Unterwerfung zustande gekommen waren, besondere Formen ritueller Darstellung. Wie das im einzelnen vor sich ging, hat Gerd Althoff folgendermaßen beschrieben: Die rituelle Inszenierung einer friedensstiftenden Unterwerfung fand »in aller Regel in größtmöglicher Öffentlichkeit statt – und dies aus gutem Grund: Die Unterwerfung des Gegners gab der überlegenen Partei Genugtuung; diese *satisfactio* war die Leistung, die den Konflikt beendete. Und die Genugtuung war verständlicherweise um so größer, je mehr Menschen den Akt der Unterwerfung sahen.« Die Regeln des Unterwerfungsrituals konnten verändert und den Bedürfnissen der jeweiligen Situation angepaßt werden. Wer zur Unterwerfung entschlossen war, »trat barfuß im Büßergewand oder mit einem Lendenschurz bekleidet an, trug zum Teil Schwerter im Nacken oder Ruten in den Händen, die auf die eigentlich verdiente Strafe wiesen«. Derjenige, der als der Unterlegene um Frieden bat, »warf sich vor dem Gegner zu Boden, ihm zu Füßen und sagte etwas Rituelles im Sinne von: Mache mit mir, was Du willst. Der sich Unterwerfende konnte danach sofort Verzeihung finden, vom Boden aufgehoben und geküßt werden.« Vermittler (*mediatores*) hatten zuvor den Ablauf des Rituals, seine Bedeutung und rechtlichen Konsequenzen abgesprochen. »Die Autorität der Vermittler, bei denen es sich um hochgestellte Personen, häufig um den König selbst, handelte, reichte in aller Regel aus, um die Einhaltung der Spielregeln zu garantieren.«<sup>101</sup>

Im Falle der Belagerung Tivolis durch Otto III. waren es der Papst und Bischof Bernward von Hildesheim, die als Friedensvermittler (*pacis conciliatores*) in Aktion traten, um eine gewaltfreie Lösung des Konflikts herbeizuführen. Die Bürger von Tivoli suchten sie zu bewegen, sich der Botmäßigkeit des Kaisers friedlich zu unterwerfen. Ihre Bereitschaft zu einem solchen Unterwerfungsakt dokumentierten die angesehenen Bürger der Stadt folgendermaßen: Alle folgten den beiden Vermittlern, »nur mit einem Lendenschurz bekleidet, in der Rechten ein Schwert und in der Linken eine Rute tragend«. In diesem Aufzug begaben sie sich zum kaiserlichen Hof und bekannten: »Dem Kaiser seien sie mit Hab und Gut verfallen, nichts ausbedungen, nicht einmal das nackte Leben. Die er [auf Grund ihrer Schuld] für strafwürdig erachte, möge er mit dem Schwert hinrichten, oder, sofern er Mitleid empfinde, am Pranger mit Ruten auspeitschen lassen. Wünsche er, daß die Mauern der Stadt dem Erdboden gleichgemacht würden, so wollten sie dies bereitwillig und gerne ausführen. Solange sie leben, wollten sie alle seine Befehle prompt erfüllen und sich nie den Befehlen seiner Majestät widersetzen.« Auf Bitten der beiden Friedensvermittler gewährte der Kaiser den

100) Jörg FISCH, *Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensschlusses* (Sprache und Geschichte.3), Stuttgart 1979, S. 91.

101) Gerd ALTHOFF, *Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit*, in: *FMASt* 27 (1993) S. 34; 35; 37.

Schuldigen Verzeihung. Die Stadt sollte nicht zerstört werden. Ihre Bürger sollten vom Kaiser wieder in Gnade angenommen werden<sup>102)</sup>.

Als sich die Bürger von Ravenna im Jahre 1026 entschlossen, mit Konrad II. Frieden zu machen, erschienen sie »in härenen Gewändern barfuß und mit bloßen Schwertern vor dem Könige, wie ihr Recht es von besiegten Bürgern verlangt, und erlegten vollständig die Buße, die der König forderte«<sup>103)</sup>. Rituell geordnete Unterwerfung lieferte die um Frieden und Versöhnung bittenden Unterlegenen nicht der Willkür des Siegers aus. Das Bekenntnis, durch schuldhaftes Verhalten den Frieden verletzt zu haben, begründete zwischen Friedegeber und Friedenehmer eine *mutua obligatio*, eine gegenseitige Verpflichtung. Wer seine Schuld eingestand, hatte Anspruch auf Gnade und Vergebung. Die Bitte um Frieden durfte ihm nicht abgeschlagen werden.

Rechtsbrecher, die den Frieden gebrochen hatten, waren zu öffentlicher Buße verpflichtet. Als Friedrich Barbarossa 1155 in Worms einen Hoftag hielt, ordnete er an, daß eine Reihe von *sacrilegi*, die in der Stadt Mainz und in den Rheinlanden durch Plünderung, Mord und Brandschatzung den Frieden gebrochen hatten, öffentliche Buße leisten mußten, um von neuem die Huld des in seinen Rechten verletzten Erzbischofs zu erlangen (*pro gratia tanti pontificis recuperanda*)<sup>104)</sup>. Die Büßer – darunter Pfalzgraf Hermann von Stahleck und Graf Emicho von Leiningen nebst weiteren Grafen – warfen sich, in Büßergewänder gekleidet, dem Mainzer Erzbischof zu Füßen. Auf ihre Häupter hatten sie Asche gestreut. Indem sie dem in seiner Ehre gekränkten Kirchenmann Genugtuung erwiesen, konnten sie erwarten, von ihm von der Exkommunikation absolviert zu werden. Als angemessene Strafe für ihr Vergehen mußten sie barfüßig eine deutsche Meile weit einen Hund durch die Stadt tragen. Andere trugen – je nach Stand und Würde – den Sattel eines Esels, andere ein *subtellarium instrumentum*, »andere je nach Vereinbarung anderes« (*alii secundum suam conventiam alia*)<sup>105)</sup>. Alle, die an dem Hoftag teilnahmen, waren Zeugen des Vorgangs. Was das Ritual

102) Thangmar, *Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis*, MGH SS 4, S. 769f. In der oben zitierten Übersetzung folge ich, wenngleich nicht wörtlich, Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10. – 12. Jahrhunderts, übers. v. Hatto KALLFELZ (AQ. 22), Darmstadt 1973, S. 317–319. Vgl. auch ALTHOFF, *Demonstration* (wie Anm. 101), S. 34f.

103) Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches, neu übertragen v. Werner TRILLMILCH (AQ. 11), Darmstadt 1968, S. 566–568.

104) Vgl. dazu Bernhard SCHWENK, *Das Hundetragen. Ein Rechtsbrauch im Mittelalter*, in: HJb 110 (1990) S. 289–308.

105) SCHWENK (wie Anm. 104) deutet unter Berufung auf Otto von Freising das Hundetragen als »Vorstrafe zur eigentlichen Todesstrafe«. Der Kaiser habe aber das Leben der straffällig gewordenen Missetäter »um den Preis der öffentlichen Verächtlichmachung« geschont (ebd. 295). Gegen eine solche Interpretation sind Vorbehalte angebracht. In der »Vita Arnoldi«, die nach Ansicht des Verfassers »den Hergang tendenziös« darstellt, und den »Gesta Frederici« Ottos von Freising, *Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica* (wie Anm. 65), S. 378f., spiegeln sich unterschiedliche Sichtweisen. Aus quellenkritischen Erwägungen erscheint es angezeigt, beide in ihrer Eigenständigkeit zu akzeptieren. Man kann sich für die eine oder andere entscheiden – für jede Option gibt es Gründe –, nicht aber beide miteinander

zum Ausdruck bringen wollte, ist evident: Bußgesinnung und Unterwerfung. Offenkundig ist auch das angestrebte Ziel: Wiedergewinnung von Gnade und Huld.

Asche auf dem Kopf, härenes Büßergewand und Barfüßigkeit sind Bestandteile des traditionellen Buß- und Unterwerfungsrituals. Der Hund, der Sattel für einen Esel und die anderen Gerätschaften, die Büßer zu tragen hatten, besitzen einen negativen Symbolwert. Sie stehen im Widerspruch zur Würde des eigenen Standes. Die den adligen Rechts- und Friedensbrechern abverlangte Bußleistung kommt einer öffentlichen Demütigung gleich. Es bedurfte offenkundig eines zeitweiligen Verzichtes auf ständische Ehre, um dem in seinem Recht gekränkten Mainzer Bischof Genugtuung widerfahren zu lassen. Als sich die Stadt Mailand im September 1158 Barbarossa ergab, um vom Bann gelöst zu werden und von neuem des Kaisers Gnade zu erlangen, mußten die vereinbarten Friedensbedingungen (*conventio*;

vermischen oder die eine mit Hilfe der anderen interpretieren, so daß am Ende ein Gesamtbild herauskommt, das unvereinbare Sichtweisen und widersprüchliche Traditionen miteinander verknüpft. Der Verfasser der ›Vita Arnoldi‹ beschreibt und deutet den Vorgang als Kirchenbuße, was von Schwenk nicht deutlich genug gesehen und gesagt wurde. Otto von Freising hingegen denkt an ein Ritual, das mit der Vollstreckung der Todesstrafe zusammenhängt. Die Tatsache, daß Bischof Arnold von Mainz bei Otto von Freising unter den des Friedensbruchs Angeklagten erscheint, vom Verfasser der ›Vita Arnoldi‹ hingegen als derjenige geschildert wird, dem adlige Herren durch öffentliche Buße Genugtuung zu erweisen haben, muß überaus skeptisch stimmen. Otto von Freising beschreibt eine Schandprozession, die der Todesstrafe vorausgeht und deshalb nichts mit Kirchenbuße zu tun hat, der Verfasser der ›Vita Arnoldi‹ einen Versöhnungsakt, der sich der rituellen Formen der herkömmlichen Kirchenbuße bedient. Daß diese durch das Hundetragen erweitert und ergänzt wurde, entspricht der im Mittelalter üblichen Freiheit bei der Gestaltung von Ritualen. Eine Interpretation, die überzeugen soll, hätte zu klären, ob es sich bei dem Vorgang um eine »nichtkirchliche« Schandprozession oder um eine der Herstellung von Frieden dienende Kirchenbuße handelt. Kurzum: Nur einer der beiden Autoren verdient Vertrauen. Die historische Wahrheit ist nicht durch Addition der beiden sich widersprechenden Berichte zu erreichen. Ist die historische Wahrheit auf seiten Ottos von Freising, hat die Wormser Bußprozession niemals stattgefunden. Ein Erzbischof, der den zu bestrafenden Rechts- und Friedensbrechern zugeordnet wird, hat keinen Anspruch auf eine durch Kirchenbuße zu erbringende *satisfactio*. Was die ›Vita Arnoldi‹ berichtet, wäre demnach eine reine Fiktion. Ihre »Wahrheit« bestünde allein darin, daß der Autor von der durch Erfahrung gestützten Annahme ausgeht, daß durch Kirchenbuße Friede hergestellt werden kann. Vgl. dazu auch Knut SCHULZ, »Denn sie liebten die Freiheit so sehr ...« Kommunale Aufstände und Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter, Darmstadt 1992, S. 173ff. Schulz folgt der Darstellung Ottos von Freising. Außerdem: Die Annahme, derzufolge die adligen Büßer eines todeswürdigen Vergehens schuldig waren, findet im Ritual selber keine Bestätigung. Um auszudrücken, daß ihr Verhalten eigentlich durch die Bestrafung mit dem Tode zu ahnden gewesen wäre, hätten sie in ihren Händen oder auf ihrem Nacken blanke Schwerter tragen oder sich um ihren Hals einen Strick binden müssen. Vgl. Jean-Marie MOEGLIN, Edouard III et les six bourgeois de Calais, in: *Revue Historique* 292,2 (1995), S. 229–267, hier: S. 253–267. – Eine deutsche Übersetzung für *subtellarium instrumentum* gibt Schwenk nicht. Er tut so, als ob jeder Mediävist, der einigermaßen Latein kann, wissen müßte, worum es sich bei diesem Instrument handelt. Ich weiß es nicht; ich bin auch nicht schlau und fündig geworden, als ich in München die Zettelkästen des ›Mittellateinischen Wörterbuches‹ durchmusterte und nach erhellenden Belegen suchte. Ich vermag auch nicht genau zu sagen, was der Verfasser der ›Vita Arnoldi‹ mit den *rigidae plantae algentesque* meint. Die Last der Deutung und Erklärung sollte man nicht dem Leser aufbürden. – Ob *subtellarius* etwas mit »subtolaris« (= Schuh; Hufeisen) zu tun hat?

pacis pactum; pacis condiciones) von Seiten Mailands durch Unterwerfungsgesten öffentlich bestätigt und bekräftigt werden. Die führenden Repräsentanten der Stadt waren gehalten, in folgender Ordnung am Hof des Kaisers zu erscheinen: »Vorán der gesamte Klerus und die Angehörigen des kirchlichen Standes mit ihrem Erzbischof, mit vorangetragenen Kreuzen, nackten Füßen und in ärmlichem Gewand; dann die Konsuln und die angesehensten Bürger der Stadt, ebenfalls ohne Obergewand, mit nackten Füßen, entblößte Schwerter auf dem Nacken tragend.«<sup>106</sup> Ein großes Schauspiel (*ingens spectaculum*), das von einer riesigen Zuschauermenge miterlebt wurde, soll das gewesen sein. Nach der Verlesung der schriftlich festgehaltenen Friedensbedingungen bekundeten die klerikalen und bürgerlichen Vertreter Mailands ihre Zustimmung. Danach empfingen sie vom Kaiser Friedenskuß und Handschlag. Der Chronist bemerkt ausdrücklich, die Initiative zum Friedenskuß und zur Handreichung sei vom Kaiser, dem Ranghöheren, ausgegangen. Der Eindruck der Gleichrangigkeit oder einer ›De-facto-Gleichheit‹ konnte so erst gar nicht aufkommen. Die hierarchische Struktur der politischen und sozialen Ordnung blieb gewahrt durch das deutlich sichtbare Gefälle zwischen dem Initiator und dem Empfänger des Kusses. Als Siegeszeichen wurde in der Stadt das kaiserliche Banner aufgerichtet. Im Lager des Kaisers herrschte Jubel, Freude in der Stadt.

Das Schwert auf dem Nacken der Mailänder Konsuln signalisierte Gewaltlosigkeit sowie das Eingeständnis, eigentlich den Tod verdient zu haben; ihre unbeschuhten Füße bewiesen Demut und Schuld. Die Unehre der nackten Füße hätten sich die Mailänder Konsuln gerne erspart. Durch eine Geldzahlung hatten sie die Demuts- und Schuldgebärde ablösen und ersetzen wollen. Doch der Kaiser zeigte sich unnachgiebig und lehnte ihr Angebot ab<sup>107</sup>. Die öffentliche Demonstration seiner Macht und Überlegenheit war ihm offenkundig wichtiger als eine Geldzahlung hinter den Kulissen.

Den 1162 zwischen Barbarossa und Mailand geschlossenen Frieden beschrieben staufertreue Beobachter als Ringen der Mailänder um die Barmherzigkeit des Kaisers (*imperatoris misericordia*)<sup>108</sup>. Die bedingungslose Übergabe, auf welcher der Kaiser bestand, schloß eine *conventio* oder ein *pactum* aus. Der Kaiser diktierte die Bedingungen, unter denen er bereit war, mit den Mailändern Frieden zu schließen. Aus den symbolischen Handlungen, die die

106) Bischof Otto von Freising und Rahewin, Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica (wie Anm. 65), S. 500f. – Zur Vor- und Nachgeschichte dieses Vorgangs vgl. ebd. S. 491–503.

107) So Vinzenz von Prag, Kapellan des böhmischen Königs im kaiserlichen Heerlager, der als Augenzeuge von dem Mailänder Vorgang in seinen Annalen (MGH SS 17, S. 675) davon berichtet, indem er schreibt: *licet enim plurimam offerrent pecuniam quod eis calciatis hanc satisfactionem facere liceret, nullo modo tamen obtinere potuerant*. Vgl. dazu Thomas ZOTZ, Präsenz und Repräsentation. Beobachtungen zur königlichen Herrschaftspraxis im hohen und späten Mittelalter, in: Herrschaft als soziale Praxis, hg. v. Alf LÜDTKE (Veröff. d. Max-Planck-Institut f. Gesch. 91), Göttingen 1991, S. 179.

108) Acerbus von Morena († 1167), der den von seinem Vater Otto von Morena begonnenen ›Libellus de rebus a Frederico imperatoris gestis‹ fortsetzte, beschreibt das friedensstiftende Unterwerfungsritual sehr ausführlich. Vgl. Italische Quellen über die Taten Kaiser Friedrichs I. in Italien und der Brief über den Kreuzzug Kaiser Friedrichs I., übers. v. Franz-Josef SCHMALE (AQ. 17a), Darmstadt 1986, S. 172–181. Zur oben zitierten *imperatoris misericordia* vgl. ebd. S. 178.

einzelnen Stationen der Friedensverhandlungen begleiteten, ergibt sich das Bild eines einseitigen Diktatfriedens. Die Mailänder hofften auf die Milde (*clementia*) des Herrschers. Erwarten – im Sinne einer vom Kaiser geschuldeten Gegenleistung – konnten sie eine solche nicht. Das ungeschriebene Gesetz der Wechselseitigkeit – empfangene Genugtuung verpflichtet zur Huld – hatte damals seine Geltungskraft eingebüßt.

Anfang März 1162 kamen die Konsuln nebst acht Rittern aus Mailand in das kaiserliche Lager von Lodi, um sich, mit bloßen Schwertern in den Händen, zu ergeben. Sie hätten sich, berichtet Barbarossa an Bischof Roman von Gurk, zu ihrer Schuld als Majestätsverbrecher (*maiestatis rei*) bekannt; desgleichen hätten sie ihre Habe und die ganze Stadt *cum plenaria deditio* seiner Verfügungs- und Befehlsgewalt anheimgegeben<sup>109</sup>. 300 Mailänder Ritter erschienen und übergaben dem Kaiser, nachdem sie ihm die Füße geküßt hatten, die Schlüssel der Stadt. Fußvolk in einer Stärke von etwa 1000 Mann überbrachte den Fahnenwagen der Stadt. Den Carroccio, auf dem sich neben zahlreichen anderen Wimpeln das Hauptbanner ( *vexillum maximum*) der Stadt mit dem Bildnis des heiligen Ambrosius, des Mailänder Stadtpatrons, befand, übergaben sie zusammen mit zwei Trompeten dem Kaiser *in signum tocius reipublice Mediolani*<sup>110</sup>.

Dem Bericht des kaiserlichen Kapellans und Notars Burchard über diese Vorgänge ist außerdem zu entnehmen, »daß das Flehen der mit dem Kreuz in den Händen erscheinenden Mailänder Bürger um Erbarmen die Umstehenden zu Tränen gerührt habe, nur des Kaisers Gesicht habe sich nicht verändert, im Gegenteil, es sei beim Versuch des Grafen von Biandrate, sich für seine einstigen Freunde einzusetzen, geradezu versteinert. Doch zuletzt, nachdem die Mailänder bekannt hatten, daß es ihnen nicht mehr um eine *conventio* oder ein *pactum* gehen würde, da kündigte Barbarossa zu gegebener Zeit Barmherzigkeit an. In der Hoffnung hierauf warfen die Mailänder ihre Kreuze als Zeichen der Unterwerfung durch die Fenstergitter in die *caminata* der Kaiserin Beatrix, zu der sie keinen Zugang hatten. Und schon am folgenden Tag verkündete ihnen der Kaiser, daß er, obwohl sie von Rechts wegen den Tod verdient hätten, nun Barmherzigkeit walten lassen wolle«<sup>111</sup>. Die versprochene Barmherzigkeit kam bekanntermaßen einem Strafgericht gleich. Die Mailänder mußten ihre heimischen Wohnsitze verlassen. Mailand wurde zerstört. Der Kaiser empfand sein Zerstörungswerk als Vollzug eines göttlichen Urteilsspruches (*sententia divina*)<sup>112</sup>.

Am 17. April 1175 waren Abgesandte der lombardischen Städte in das Lager Barbarossas gekommen, das er bei Montebello aufgeschlagen hatte. Die Vertreter des Lombardenbundes legten vor dem Kaiser ihre Waffen nieder, senkten ihre Banner und suchten mit entblößten Schwertern auf ihrem Nacken um des Kaisers Gnade nach. Barbarossa gewährte ihnen diese.

109) Die Admonter Briefsammlung nebst ergänzenden Briefen, hg. v. Günther HÖDL/PETER CLASSEN (MGH Epp. DK. 6), S. 117.

110) Acerbus von Morena, Libellus (wie Anm. 108), S. 174–176.

111) ZOTZ, Präsenz (wie Anm. 107), S. 181.

112) So Friedrich Barbarossa in seinem Brief an Bischof Roman von Gurk. Siehe Admonter Briefsammlung (wie Anm. 109), S. 117.

Seinen Friedenswillen bekundete er dadurch, daß er »den Führern des Lombardenbundes für alle Bundesmitglieder den Friedenskuß gab«<sup>113</sup>. Allein die vom lombardischen Städtebund gegründete Stadt Alessandria, die zum Beweis ihrer Kirchentreue den Namen Papst Alexanders III. angenommen hatte, blieb von der *pax et concordia* des Kaisers ausgeschlossen. Alessandria mußte sich mit einem zeitlich befristeten Waffenstillstand begnügen. Einer endgültigen Friedensregelung wollte Barbarossa nur unter der Bedingung zustimmen, daß Alessandria, ein Symbol des Widerstandes, des Ungehorsams und der Unbezwingbarkeit, zerstört würde. Die Bundesstädte waren aber nicht gewillt, die Forderung des kaiserlichen Hofes zu erfüllen. Der vereinbarte Friede zerbrach. Um von neuem in des Kaisers Huld und Gnade aufgenommen zu werden, erklärten sich die Bürger von Alessandria im März 1183 bereit, der juristischen Fiktion einer Neugründung ihrer Stadt zuzustimmen. Kraft dieses kaiserlichen Gründungsaktes sollte Alessandria ihren alten, zu Ehren Papst Alexanders III. angenommenen Namen ablegen und fürderhin Cesarea heißen. Das Versöhnungsritual sah vor, daß alle Männer und Frauen die Stadt verlassen und sich solange außerhalb der Stadt aufhalten, bis sie ein kaiserlicher Gesandter in die Stadt zurückführt und ihnen diese kraft kaiserlicher Autorität zurückgibt. Alle männlichen Einwohner im Alter von vierzehn bis siebenzig Jahren mußten überdies dem Kaiser einen Treueid leisten und sich zur Wahrung von Frieden und Eintracht (*pax et concordia*) verpflichten (MGH Const. 1, Nr. 292, S. 407).

Auch im Rechts- und Verfassungsleben spätmittelalterlicher Städte spielten Buße, Gnade und Vergebung eine maßgebliche Rolle, wenn es darum ging, verletzte Friedensbeziehungen zu heilen. Im Jahre 1359 bekannten Braunschweiger Gildebrüder vor dem städtischen Rat, daß ihnen ihr aufrührerisches Verhalten *leyd sy*. Der Rat möge ihnen *dor god vorgheve* (durch Gott vergeben) und ihnen *gnade* zuteil werden lassen.<sup>114</sup>

Um Gnade baten und zur Buße erboten sich auch jene Braunschweiger Ratsherren, die am 12. August 1380 in Lübeck vor den versammelten Boten der Hansestädte Hamburg, Rostock, Stralsund, Wismar, Lüneburg, Bremen und Lübeck erschienen waren, um die Verhansung Braunschweigs, eine Straffaktion aufgrund der großen Schicht des Jahres 1374, wieder rückgängig zu machen. Das feierliche Sühne- und Versöhnungsritual fand, wie aus einer mündlichen Braunschweiger Überlieferung hervorgeht, die in der Mitte des 16. Jahrhunderts schriftlich festgehalten wurde, auf den Stufen des Lübecker Mariendomes statt. Dort standen sie, die bußfertigen Abkömmlinge Braunschweiger Ratsgeschlechter, und baten im Namen Gottes und Marias die Boten der Hansestädte, »daß man ihnen vergeben wolle, was sie gethan hätten: sie hätten es in hastigem Muthe gethan. Und baten fürder also, daß man sie wieder aufnahme in des Kaufmanns Gerechtigkeit und ließe sie wieder zu bei der Hanse.«<sup>115</sup> Das geschah denn auch.

113) Walter HEINEMEYER, Der Friede von Montebello (1175), in: DA 11 (1954) S. 130. Vgl. auch SCHREINER, »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes« (wie Anm. 12), S. 117.

114) Die Chroniken der niedersächsischen Städte. Braunschweig Bd. 1 (Chr. dt. St. 6), Leipzig 1868, S. 314.

115) Wie Anm. 114, S. 387. Im Original lautet der Text: *de schicht de binnen Brunswic gheschen is, de is in hastem mode gheschen unde is uns leet, unde willen dat war maken mid unsen eeden effte gi uns des nicht*

Überlieferungen, die in der jüngeren Braunschweiger Stadtchronistik festgehalten und weitergegeben wurden, berichten anschaulich, »wie die acht Rathsboten, mit Wollenwant bekleidet, barhäuptig und barfuß, brennende Wachskerzen in den Händen« in Prozession zum Ort der feierlichen Sühnehandlung zogen, »fußfällig ihre Bitten vortrugen und Verzeihung« erlangten, »indem sie mit einem Eide die verlesenen Artikel des Sühnebriefes zu halten gelobten«<sup>116</sup>. Dieser sah unter anderem vor, daß Ratmannen und Bürger der Stadt Braunschweig in der Pfarrei St. Martin eine steinerne Kapelle mit zwei Vikarien für zwei arme Priester bauen sollten.

In einer Zeit, in der Politik, Rechtspflege und Friedenssicherung einem wachsenden Rationalitätsdruck ausgesetzt waren, zeigt der »Fall Braunschweig« das Fortwirken älterer, aus dem kirchlichen Bußwesen stammender Sühne- und Versöhnungsformen – auch auf dem Felde städtischer Politik und des genossenschaftlichen Rechts. Er beweist, daß noch im Spätmittelalter verletztes Recht durch religiöse Buß- und Sühneleistungen wiederhergestellt wurde.

#### HEILIGE ZEICHEN UND GOTTESDIENSTLICHE HANDLUNGEN ALS MITTEL UND RAHMENBEDINGUNGEN VON FRIEDENSBILDUNG

Gottfried, der gottesfürchtige Prior in der niederösterreichischen Kartause Mauerbach, konnte, wie der Kärntner Zisterzienserabt Johannes von Viktring († 1345) berichtet, im Jahre 1325 Ludwig den Bayern veranlassen, seinem Rivalen Friedrich dem Schönen zu vergeben und aus seiner Gefangenschaft in der oberpfälzischen Burg Trausnitz zu entlassen. Inständig hatte er die sich für Fürsten ziemende Milde (*clemencia principum*) beschworen. Den Versöhnungsakt beschreibt Johannes von Viktring folgendermaßen: »Der Prior feierte eine hl. Messe und stärkte beide durch die heilige Kommunion von einer Hostie, versöhnte Friedrich mit Ludwig durch einen Eid und einen Kuß des Friedens«<sup>117</sup>. So der Bericht des Johannes von Viktring.

Die symbolischen Elemente des Vorganges sind kaum zu übersehen: Der Kartäuserprior teilt eine Hostie. Um den beiderseitigen Friedenswillen und die beiderseitige Friedensverpflichtung anschaulich zu machen, gibt er die eine Hälfte der Hostie Ludwig dem Bayern, die andere Friedrich dem Schönen. Beide schwören einen Friedenseid (*sacramentum*); beide geben

*verdragen en willen, unde we bidden jû dorch god unde dorch unser leven vroûwen willen, dat gi uns dat vergeven, unde nemen uns wedder in jûwes kopmans rechticheyt, dar we ere mid je inne gewesen hebbet.*  
116) Wie Anm. 114, S. 386.

117) Johannes Abbas Victoriensis, *Liber certarum historiarum*, hg. v. Fedor SCHNEIDER (MGH SRG in us. schol. 36), Hannover–Leipzig 1910, S. 91: *officium misse sacre prior [Gotfridus] celebrat, sacra communione de una hostia ambos corroborat, sacramento Fridericum Lûdewico ac pacis osculo conciliat.* Rolf SPRANDEL, *Der Sakramentskult des Spätmittelalters im Spiegel der zeitgenössischen Chronistik*, in: *Das Mittelalter – unsere fremde Vergangenheit*, hg. v. Joachim KUOLT u. a., Stuttgart 1990, S. 306, deutet den Versöhnungsakt zwischen Ludwig d. Bayern und Friedrich d. Schönen im Jahre 1325 so: »Die Hostie dient der Eidstärkung, der Schwurverbrüderung unter Menschen«. Das schließt jedoch nicht aus, daß der Hostie eine eigenständige, vom Eid unabhängige Friedenssymbolik zukommt.

sich den Kuß des Friedens (*osculum pacis*). Das durch gemeinsame Kommunion, durch Eid und Kuß besiegelte Friedens- und Freundschaftsverhältnis verglich der Autor mit dem Freundschaftsbund, den in alttestamentlicher Zeit David und Jonathan, der Sohn von Davids Widersacher Saul, geschlossen hatten. Verpflichtete der Empfang der Eucharistie zu friedfertigem Verhalten, lag es nahe, diesem Gedanken in einem Ritual Ausdruck zu geben. Albertus Magnus hatte die Eucharistie als *sacramentum pacis* gedeutet, so daß diejenigen, die den Leib Christi empfangen, Frieden unter sich haben (*pacem habere ad invicem*) und sich befriedet (*pacificati*) voneinander trennen<sup>118</sup>). Der Kartäuserprior, der die Hostie teilte, um zwei Widersacher miteinander zu versöhnen, stützte sich auf Sinnpotentiale, die das Sakrament des Herrenleibes zu einem Symbol des Friedens machten.

Als sich in London im Jahre 1457 Männer des Hofes und Bürger aus der Fleetstreet bis aufs Messer bekämpften, kamen Bischöfe mit Kreuzen und dem Altarsakrament, um mit Hilfe dieser heiligen Zeichen die Streithähne zu befrieden<sup>119</sup>). Aus dem Ritual entstand eine bis in die frühe Neuzeit fortwirkende Tradition. Auch im 16. und 17. Jahrhundert sind Kreuz und Altarsakrament benutzt worden, um aufbegehrende Christen und Bürger zum Gehorsam gegen ihre Obrigkeit zu bewegen. »Als zum Beispiel in Neapel im Jahre 1585 die Menge anfang, Häuser zu plündern, tauchten die Jesuiten mit einem Kruzifix auf – vermutlich, weil die normale Reaktion auf dieses Symbol war, mit dem aufzuhören, was man gerade tat, und niederzuknien.«<sup>120</sup>) Derselbe Vorgang spielte sich 1647 in Palermo ab: »Eine Menge zog zum Haus des Marchese del Flores, um es niederzubrennen, wurde aber von Karmelitern abgehalten, die das Altarsakrament mit sich führten. Sie wandten sich stattdessen dem Haus des Herzogs von La Montagna zu, wurden aber von den Theatinern abgefangen, auch sie mit dem Altarsakrament bewaffnet und Glocken läutend, um fromme Ehrfurcht zu erzeugen. Am nächsten Tag mußten erneut Kruzifixe, Reliquien und Sakrament in Dienst genommen werden, um einen Aufruhr zu ersticken.«<sup>121</sup>)

In Neapel spielte sich im Sommer 1647 Ähnliches ab. Hungersnot und steigende Lebensmittelpreise verursachten einen Aufstand der Bevölkerung. Unter ihrem Anführer Masaniello, einem jungen Fischer, zog die Masse zum Palast des Vizekönigs. Einige behaupteten, über seinem Haupt eine kreisende Taube gesehen zu haben, weswegen er als ein von Gott gesandter König gehalten wurde. Manche der revoltierenden Bürger waren mit Stöcken bewaffnet,

118) Albertus Magnus, *Commentarii in librum Sancti Dionysii Areopagite de ecclesiastica hierarchia* c. III, 5, in: *Opera Omnia*, hg. v. Augustus BORGNET, Vol. 14, Paris 1892, S. 570: *pax spiritualiter in hoc sacramento datur: quia, ut dictum est, est sacramentum communionis, quae est per pacem*. Ebd. c. III, 19, S. 605, bringt er den Friedenskuß in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Eucharistie: *pax [osculum pacis] quae datur, significat quod oportet recipientes sacramentum unionis, pacem habere ad invicem, ut simili, scilicet in pacificatis, recipiatur simile, scilicet sacramentum pacis, quod est Eucharistia*.

119) So in der Chronik des Londoner Chronisten Robert Bale († 1461), in: *Six Town Chronicles of England*, hg. v. Ralph FLENLEY, Oxford 1911, S. 146.

120) Peter BURKE, *Städtische Kultur in Italien zwischen Hochrenaissance und Barock. Eine historische Anthropologie*. Aus dem Englischen v. Wolfgang KAISER, Berlin 1987, S. 162.

121) BURKE, *Städtische Kultur* (wie Anm. 120), S. 162f.

»andere trugen Piken mit aufgespießten Brotlaiben, eine traditionelle Geste ritualisierter Aggression, als Protest gegen den Brotpreis«<sup>122</sup>). Nicht weniger als 50000 Menschen sollen an diesem Marsch teilgenommen haben. Mit Hilfe der üblichen religiösen Rituale suchten Vizekönig und Erzbischof die Ordnung wiederherzustellen. »Der Erzbischof ließ das Altarsakrament zusammen mit dem Blut und dem Kopf von San Gennaro ausstellen. Die Dominikaner, Franziskaner, Karmeliter, Jesuiten und Theatiner zogen in Prozessionen aus ihren Konventen. Auf Bitten des Vizekönigs zeigte sich der Fürst von Bisignano, der im Ruf stand, ein aristokratischer Freund des Volkes zu sein, mit einem Kreuzifix in der Hand auf der Piazza del Mercato und sprach von der Kanzel der Carmine zur Menge. Er forderte sie auf, sich um der Liebe Gottes und der Jungfrau Maria willen zu beruhigen.«<sup>123</sup>)

Auch in Spanien griff während des 17. Jahrhunderts der Klerus zum Altarsakrament, um bei ausbrechenden Unruhen die Menge zu beruhigen. Das war 1648 in Granada und 1691 in Valencia der Fall. In Granada versammelte sich auf dem Campo del Principe eine Menschenmenge von etwa 5000 Personen. Um Schlimmes zu verhüten, trugen der Erzbischof und seine Domherren das Altarsakrament dorthin. Die Menge betete es an, wie ein zeitgenössischer Jesuit berichtet, und sagte, sie seien Katholiken, hätten aber Hunger und Verlangen nach Brot<sup>124</sup>).

Um Frieden herzustellen, bedurfte es heiliger Zeichen, die an heilsgeschichtliche Voraussetzungen menschlicher Friedensstiftung erinnern sollten und Friedenssorge zu einem Gebot Gottes machten. Der Rückgriff auf Kreuz und Altarsakrament erfolgte in italienischen und spanischen Städten des 16. und 17. Jahrhunderts in konflikträchtigen Ausnahmesituationen. Sich hingegen bei der Beeidigung von Einungen und Friedensverträgen heiliger Zeichen zu bedienen, war die Regel. Das taten auch die Bürger oberitalienischer Städte, die sich im 11. und 12. Jahrhundert zu »Eidverbrüderungen« (Max Weber) zusammenschlossen, um ihr Zusammenleben selbstverantwortlich zu gestalten.

Adlige und Bürger Mailands kamen 1099 überein, »unter dem Zeichen des Kreuzes« eine eidlich bekräftigte *pax* und *concordia* zu schließen<sup>125</sup>). Im Jahre 1248 »schworen der Vizelandmeister des Deutschen Ordens in Preußen und Swantopolk [Herzog von Pommerellen] unter Berührung heiliger Reliquien und des Kreuzeszeichens bei ihrer Seele und der ihrer Nachfolger vor dem vermittelnden päpstlichen Legaten Jakob von Lüttich und vielen anderen Zeugen, daß sie alle Friedensbedingungen und jede einzelne von ihnen auf ewig unverbrüchlich halten würden.«<sup>126</sup>)

122) BURKE, Städtische Kultur (wie Anm. 120), S. 162.

123) BURKE, Städtische Kultur (wie Anm. 120), S. 162.

124) HENRY KAMEN, Spain in the Later Seventeenth Century, 1665–1700, London–New York 1980, S. 180.

125) DILCHER, Entstehung der lombardischen Stadtkommune (wie Anm. 77), S. 144f.

126) Klaus NEITMANN, Die Staatsverträge des Deutschen Ordens in Preußen 1230–1449. Studien zur Diplomatie eines spätmittelalterlichen deutschen Territorialstaates (Neue Forsch. z. Brandenburg-Preussischen Gesch. 6), Köln–Wien 1986, S. 145.

Als sich am 23. Juli 1343 auf dem Felde zwischen Morin und Jungleslau der polnische König Jasimir III. und der Hochmeister des Deutschen Ordens trafen, um durch einen Friedensvertrag den jahrzehntelangen Streit um Pommerellen zu beenden, tauschten beide Vertragsurkunden aus und leisteten einen Friedens- und Versöhnungseid, »der König bei seiner Krone und der Hochmeister bei seinem Kreuz«. Beide gelobten, alle Bestimmungen und jede einzelne fest einhalten und erfüllen zu wollen. Dann gaben sie sich den Friedenskuß. »Auf diese Weise«, heißt es in dem Notariatsinstrument, das den »Staatsakt« festhält, sind »der Friede und die Eintracht vollendet worden.«<sup>127)</sup>

Der Abschluß von Bündnisverträgen folgte demselben Ritual. Als sich der Deutsche Orden und das Großfürstentum Litauen am 19. Juni 1431 in Christmemel miteinander verbündeten, leisteten Großfürst und Hochmeister sowie die anwesenden Räte und Vasallen einen Eid *uff dem lebenden holcze des heiligen crewzes* ab, während die orthodoxen russischen Herzöge und die zwei Vertreter der verbündeten Walachei eine bildliche Kreuzesdarstellung küßten<sup>128)</sup>.

Die Rolle, die ein Kreuz bei der Beedigung von Friedensverträgen spielte, konnte auch ein Evangeliar erfüllen. Der Friede zwischen Herzog Swantopolk von Pommerellen und dem Deutschen Orden wurde, hält man sich an den Bericht Peters von Dusburg, im Jahre 1243 »in der Weise abgeschlossen, daß Swantopolk den Ordensbrüdern seine besiegelte Vertragsurkunde übergab und den Vertragsinhalt durch einen Eid auf die Evangelien Gottes beschwor«<sup>129)</sup>. Als am 21. September 1435 Frankreich und Burgund in der Abteikirche von St. Vaast in Arras Frieden schlossen, legten Herzöge, Grafen und der Erzbischof, dann die übrigen Unterhändler des französischen Königs sowie andere Fürsten, Barone, Ritter und Adlige den Schwur auf den Friedensvertrag ab, »indem sie die heiligen Evangelien in den Händen zweier Kardinäle berührten. Anschließend forderten die beiden Kardinäle die anderen Teilnehmer an der Zeremonie auf, die Hände zu heben, als Zeichen dafür, daß sie den Frieden einhalten würden.«<sup>130)</sup>

Auf religiöse Bestandteile und Ausprägungen des mittelalterlichen Friedensbegriffes verweisen auch gottesdienstliche Formen, in welche Friedensschlüsse vielfach eingebettet waren. Der zwischen Friedrich Barbarossa und Papst Alexander III. im Jahre 1177 geschlossene Friede beweist das in eindrucksvoller Anschaulichkeit. Eine Friedensfeier, in Venedig glanzvoll inszeniert, brachte vor aller Welt zur Anschauung, was Vorverhandlungen gezeitigt und Vorverträge verbrieft hatten<sup>131)</sup>. Nachdem der Kaiser den urkundlich festgeschriebenen

127) NEITMANN (wie Anm. 126), S. 138.

128) NEITMANN (wie Anm. 126), S. 278.

129) Peter von Dusburg, Chron III, 39. Chronik des Preußenlandes, hg. von Klaus SCHOLZ und Dieter WOJTECKI, (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 25) Darmstadt 1989, S. 147.

130) NEITMANN, Staatsverträge (wie Anm. 126), S. 301.

131) Im folgenden stütze ich mich im wesentlichen auf den Bericht Kardinals Boso († nach dem 28. Juli 1178), der in seiner Vita Papst Alexanders III. als Augenzeuge von den Vorgängen in Venedig berichtet.

Abmachungen seiner Unterhändler zugestimmt hatte und er selbst vom Bann gelöst war, konnte das Schauspiel beginnen. Venezianische Schiffe brachten den Kaiser und sein Gefolge am 24. Juli 1177 vom St. Nikolaus-Kloster auf dem Lido nach Venedig. Auf einem Thron vor den Pforten von St. Marco erwartete der Papst den vom Bann befreiten Kaiser. Als sich Friedrich Barbarossa dem päpstlichen Thron näherte, legte er seinen kaiserlichen Purpurmantel ab, fiel zur Erde und küßte dem Papst als dem Nachfolger Petri die Füße. Der Papst seinerseits gab dem Kaiser den ›Friedenskuß‹. Unter dem Lobgesang von Klerus und Volk ergriff Kaiser Friedrich die rechte Hand Papst Alexanders und geleitete ihn unter dem Gesang des ›Te Deum‹ in die Kirche des venezianischen Stadtpatrons St. Markus. Dort empfing er vom Papst den Segen.

Nach dem Evangelium in der Messe des darauffolgenden Tages küßte der deutsche Kaiser dem römischen Papst von neuem die Füße und überreichte ihm, wie das auch die Heiligen Drei Könige im Stall von Bethlehem getan hatten, kostbare Schätze aus Gold. Nach der Messe führte der Kaiser den Papst zu dessen Pferd, hielt ihm die Steigbügel und ergriff die Zügel des Zelters.

Im Palast des Patriarchen von Venedig wurde am 1. August der Friedensvertrag feierlich beschworen. Er verbriefte Eintracht zwischen Reich und Kirche, einen auf fünfzehn Jahre befristeten Frieden mit Sizilien und einen sechsjährigen Waffenstillstand mit den lombardischen Städten. Am 14. August wurde der Friedensvertrag in der Markus-Kirche von Venedig noch einmal öffentlich vorgelesen und durch zustimmenden Beifall aller Anwesenden bekräftigt und gefestigt (*communi assertione roborata fuit et firmata*).

In einem abschließenden Zusammentreffen Mitte September ging es um die strittige Rückgabe der mathildischen Güter. Aus diesem Anlaß beugte der Kaiser vor dem Papst wiederum die Knie, küßte ihm noch einmal die Füße und empfing von ihm sowie von allen anwesenden Kardinälen den Friedenskuß. Am 18. September 1177 verließ Barbarossa Venedig und begab sich über Ravenna nach Cesena. Soweit der Bericht Kardinal Bosos († nach dem 28. Juli 1178), eines Augenzeugen des venezianischen Friedensfestes.

Bosos Bericht ist in zweifacher Hinsicht von Interesse. Er unterrichtet genau und umfassend über die Kernbestimmungen des Friedensvertrages; er gibt außerdem zu erkennen, daß in der Welt des Mittelalters politisches Handeln sinnhafter Zeichen bedarf, die kenntlich und erfahrbar machen, wie es um die wechselseitigen Beziehungen zwischen Herrschaftsträgern bestellt ist, die Öffentlichkeit herstellen und auf diese Weise die Geltungskraft der getroffenen Abmachungen verstärken.

Vgl. Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire, par L. DUCHESNE, Tom. 2, Paris 1955, S. 439–443. Vgl. Klaus SCHREINER, Vom geschichtlichen Ereignis zum historischen Exempel. Eine denkwürdige Begegnung zwischen Kaiser Friedrich Barbarossa und Papst Alexander III. in Venedig 1177 und ihre Folgen in Geschichtsschreibung, Literatur und Kunst, in: Mittelalter-Rezeption. Ein Symposium, hg. v. Peter WAPNEWSKI (Germanistische Symposien. 6), Stuttgart 1986, S. 145–176; DERS., »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes« (wie Anm. 12), S. 115–121.

Das symbolische Handeln zwischen Kaiser und Papst – der Fußkuß Barbarossas und der Friedenskuß Alexanders – faßte zusammen, was zuvor in langwierigen Verhandlungen zwischen päpstlichen und kaiserlichen Beauftragten vereinbart worden war. Fuß- und Friedenskuß machten die zwischen Reich und Kirche wiederhergestellte Eintracht, die auf zahlreichen Einzelbestimmungen rechtlicher Art aufbaute, sicht- und erlebbar.

Die Ehre des Fußkusses, wie sie der Papst für sich und sein Amt beanspruchte, hatten bislang alle rechthgläubigen Kaiser dem Papst erwiesen. Barbarossas Bereitschaft, die mit einem Kreuzsymbol versehenen Pontifikalschuhe Papst Alexanders zu küssen, bildete eine unabdingbare Voraussetzung für das Zustandekommen der von päpstlicher und kaiserlicher Seite erstrebten *vera pax*. Indem Barbarossa dem Papst die Füße küßte, kam er einer Rechtspflicht nach, die im ersten Punkt des Friedensvertrages als *debita reverentia* genannt worden war. Ein Ritual, das vasallitische Abhängigkeit zum Ausdruck brachte, war Barbarossas Fußkuß nicht.

Das zwischen Kaiser und Papst vereinbarte *pactum* grenzte Handlungsspielräume künftiger Politik ab; das *osculum pedis* und das *osculum pacis* weckten Hoffnungen auf eine kommende Zeit des Friedens und luden dazu ein, sich mit dem Gedanken der Eintracht, einem Grundwert politischer und kirchlicher Ordnung, gefühlsmäßig zu identifizieren.

Kirchliche und kaiserliche Geschichtsschreiber rühmten einhellig die wiedererlangte »Eintracht zwischen Kirche und Reich« (*concordia inter ecclesiam et imperium*). In der Wahrnehmung und Wertung des Fußkusses kommt ihre Standortgebundenheit unverhohlen zum Ausdruck. Kaiserlich gesinnte Geschichtsschreiber sparten den Fußkuß aus ihrer Berichterstattung aus. Sie zögerten, eine symbolische Handlung, die ihrem Empfinden nach die Würde des Kaiser geschmälert hatte, der Nachwelt zu überliefern. Kirchliche Autoren nahmen den Fußkuß zum Anlaß, die Friedensfeier in eine Siegesfeier der Kirche umzustilisieren. Den Fußkuß deuteten sie als Akt der Unterwerfung, den Kreuzzug, den Barbarossa angeblich in Venedig versprochen hatte, als verdiente Bußleistung für zuvor begangene Vergehen.

Thomas von Pavia († 1280/84), Provinzialminister der Franziskaner für Tuscien, der sich in seiner Chronistik insbesondere dadurch hervortat, daß er alle über die Staufer verbreiteten Verdächtigungen und Verleumdungen kritiklos weitergab, bereicherte die Begegnung zwischen Kaiser und Papst in Venedig 1177 mit einer neuen Variante. Er schrieb: Bei dem Versöhnungsakt in Venedig sei Papst Alexander III. dem deutschen Kaiser auf den Hals getreten und habe den 13. Vers aus dem 91. (90.) Psalm zitiert, welcher lautet: »Auf Basilisk und Otter wirst du gehen und den Löwen und Drachen zertreten.«<sup>132)</sup>

Thomas von Pavia wollte nicht das Einvernehmen zwischen Kirche und Reich herausstellen, sondern seinen Lesern das Bild einer strahlenden *ecclesia triumphans* vor Augen führen. Deshalb griff er auf eine Triumphmetapher zurück, die sowohl in der biblisch-patristischen Bildsprache als auch in der kirchlichen Kunst ihren festen Platz hatte. Der Fußtritt, von dem Thomas von Pavia sprach, nahm dem Fußkuß seine janusköpfige Interpretierbarkeit. Die

132) Thomas Tuscus, *Gesta imperatorum et pontificum*, MGH SS 22, S. 506.

Tatsache, daß der Papst dem Kaiser auf den Kopf trat, präziserte die vieldeutige Gebärde des Fußkusses, die sowohl Ehre, Versöhnung, Eintracht, Anerkennung und Ehrfurcht als auch Gehorsam und Unterwürfigkeit zum Ausdruck bringen konnte.

Dem späten Mittelalter eine Säkularisierung des Friedensgedankens zu unterstellen<sup>133</sup>), erscheint zweifelhaft und problematisch, wenn man sich vergegenwärtigt, daß im 14. und 15. Jahrhundert Friedensvereinbarungen immer noch in gottesdienstliche Handlungen eingebunden blieben. Der 1454 in Lodi geschlossene Friedensvertrag zwischen dem Herzog von Mailand und dem Dogen von Venedig sah vor, daß die Friedensurkunde in den an den militärischen Auseinandersetzungen beteiligten Städten nicht nur öffentlich verlesen, sondern der dadurch erreichte Frieden durch Meßfeiern und Prozessionen auch gebührend gefeiert werden sollte. Bereits zwei Jahre zuvor, als sich der König von Frankreich, der Herzog von Mailand und Florenz miteinander verbündet hatten, war aus diesem Anlaß in Florenz eine Messe mit großem Gepränge gefeiert worden, hatten Prozessionen stattgefunden, waren die kostbarsten Heiltümer der Stadt zur Schau gestellt und aus Impruneta das wundertätige Marienbild in die Stadt geholt worden<sup>134</sup>). Offenkundig bedurfte es immer noch himmlischer Helfer und religiöser Zeichen, um Verträgen die ihnen gebührende Unverletzlichkeit und Geltungskraft zu geben.

#### FRIEDENSKÜSSE

Um das, was in Recht und Politik des Mittelalters gelten sollte, öffentlich zu machen, bedurfte es gegenständlicher Zeichen und zeichenhafter Handlungen. Zu diesen gehörte auch der Friedenskuß (*osculum pacis*), das fraglos ausdrucksstärkste Zeichen mittelalterlicher Friedensstiftung. Als sich Graf Otto von Tecklenburg 1257 mit Graf Gottfried von Arnsberg nach einer Fehde aussöhnte, küßten sie sich gegenseitig, um, wie es in der Friedensvereinbarung heißt, durch eine symbolische Handlung öffentlich (*publice*) kundzutun, daß zwischen ihnen »jeder Stachel der Zwietracht« (*omnis discordie scrupulus*) beseitigt sei und eine schriftlich vereinbarte Aussöhnung (*compositio*) stattgefunden habe<sup>135</sup>).

Wie die beiden Herren des westfälischen Adels Frieden schlossen, entsprach mittelalterlicher Rechtstradition und den von dieser gebotenen symbolischen Formen. Geistliche und weltliche Große des Mittelalters bedienten sich in gleicher Weise des Friedenskusses, um dem wiederhergestellten Frieden sinnhaften Ausdruck zu geben. »Am 18. Juni 985«, berichtet

133) So die These von Wolfgang JUSTUS, Die frühe Entwicklung des säkularen Friedensbegriffs in der mittelalterlichen Chronistik (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter. 4), Köln-Wien 1975.

134) Richard TRELXER, Public Life in Renaissance Florence, Ithaca-London 1991, S. 284, insbes. Anm. 21 und 22.

135) Westfälisches Urkundenbuch, bearbeitet vom Staatsarchiv Münster, Münster 1908, Bd. 7, Nr. 968, S. 438.

Gerbert von Aurillac (um 950–1003), »hat Herzog Hugo den König und die Königin geküßt«, um die Versöhnung Hugo Capets mit dem karolingischen König Lothar der Nachwelt zu überliefern<sup>136</sup>). Um zwischen Sachsen und Schwaben, die sich im Oktober 1076 in Tribur trafen, das geschlossene Bündnis und die erneuerte Freundschaft zu bekräftigen, gaben sich Herzog Otto von Nordheim, der des bayerischen Herzogsamtes beraubte Herzog, und Herzog Welf IV. von Bayern, der das bayerische Herzogtum angeblich durch unrechte Gewalt erhalten hatte, gegenseitig den Friedenskuß (*sibi invicem pacis oscula dederunt*)<sup>137</sup>). Um Friedenswille und Friedenspflicht in den Köpfen und Herzen möglichst vieler zu verankern, »gaben sich auch die Vasallen der zweiten und dritten Ordnung auf beiden Seiten den Friedenskuß und vergaben sich unter Tränen, was sie einander zuleide getan hatten«<sup>138</sup>). Sie knüpften daran die Bedingung, daß nach der Wahl eines neuen Königs dieser von neuem entscheiden solle, wer rechtens Herzog von Bayern sei. Die Beispiele für Friedensküsse, die Bereitschaft zur Versöhnung und den Willen zu dauerhaftem Frieden bekunden, sind Legion.

Als sich Kaiser Heinrich II. und Erzbischof Heribert von Köln 1020 miteinander versöhnten, küßte der Kaiser den Bischof dreimal – »gleichsam einen dreifachen Knoten der Liebe knüpfend« (*triplicem nimirum nectens dilectionis nodum*), von dem der alttestamentliche Prediger sage, ein dreifach geflochtenes Seil sei schwer auseinanderzureißen. Da dem Kaiser das noch nicht genug war, suchte er den Bischof von neuem auf. Er warf sich dem heiligen Mann bußfertig zu Füßen, der ihn dann wiederum aufrichtete, umarmte und küßte ihn (*in amplexus et oscula episcopi ruit*), weinte und küßte zärtlich fast alle seine Glieder – Hände, Augen und Nacken<sup>139</sup>).

Im Sommer 1158 küßte Friedrich Barbarossa die päpstlichen Legaten, um dem Papst und dem gesamten römischen Klerus *signo pacis et osculo* öffentlich seinen Friedenswillen und seine freundschaftliche Gesinnung (*pax et amicitia*) zum Ausdruck zu bringen<sup>140</sup>). Vorausgegangen war der Eklat auf dem Hoftag von Besançon im Oktober 1157, als der päpstliche Kanzler Roland, der spätere Alexander III., und der Kardinalpriester Bernhard die Verleihung der Kaiserwürde durch den Papst als »Lehen« (*beneficium*) bezeichnet hatten. Erst nachdem der Papst das doppeldeutige *beneficium* als *bonum factum* interpretiert hatte, fand sich der Kaiser zum Küssen der Legaten bereit. Der Kuß des Kaisers, eine Geste der Versöhnung, signalisierte die Wiederherstellung konfliktfreier Beziehungen. Die Vertreter des Papstes zu küssen, die den erhaltenen Kuß an den abwesenden Papst weitergeben sollten,

136) FICHTEAU, Lebensordnungen (wie Anm. 9), S. 59.

137) Brunos Buch vom Sachsenkrieg, hg. v. Hans-Eberhard LOHMANN (MGH DMA. 2), Leipzig 1937, S. 82; Brunos Buch vom Sachsenkrieg, neu übers. v. Franz-Josef SCHMALE, in: Quellen zur Geschichte Kaiser Heinrichs IV. (AQ.12), Darmstadt 1963, S. 326–329.

138) Wie Anm. 137.

139) Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis, hg. v. Franz TENCKHOFF (MGH SRG in us. schol. 59), Hannover 1921, S. 89–91; Lantbertus, Vita Heriberti, MGH SS 4, S. 749.

140) Vgl. SCHREINER, »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes« (wie Anm. 12), S. 115.

war keine Form der *Courtoisie*, sondern ein hochpolitischer Akt, der in eindeutiger Weise über den Stand der beiderseitigen Beziehungen Aufschluß gab.

Seit dem 12. Jahrhundert wurden (vornehmlich in Frankreich) Verträge durch einen »Kuß des Friedens und der Treue« (*osculum pacis et fidei*) bekräftigt; Rechtsstreitigkeiten fanden ihr definitives Ende durch einen Kuß *in signum concordiae et pacis*; bei Güterübertragungen küßte der Tradent den Empfänger *in signum vere oblationis*; zum Akt der Komendation gehörte es, daß Vasallen von ihren Herren *in signum mutuae fidelitatis* geküßt wurden<sup>141</sup>. Beim Abschluß von Verträgen gewann der Kuß soziale und rechtliche Bedeutung als Bestandteil einer variablen Abfolge von sprachlichen und rituellen Handlungen, die von Zeugen wahrgenommen und bestätigt werden mußten. Solche rituellen Handlungssequenzen bestanden neben dem Friedenskuß gemeinhin aus formelhaften Versprechungen, Eidleistungen, Handreichung, Gabentausch sowie aus der Verschriftlichung der getroffenen Vereinbarungen.

In ein »set of rites«<sup>142</sup> eingebunden war der Friedenskuß bereits seit dem frühen Mittelalter. Im Jahre 924 versuchte Rudolf von Burgund, König des Westfrankenreiches, Herzog Wilhelm den Jüngeren (II.) von Aquitanien mit militärischer Gewalt zur Anerkennung seines Titels zu zwingen. Beider Heere standen sich an den Ufern der Loire im Gau Autun gegenüber. Vermittler aus beiden Lagern pendelten zwischen König und Herzog einen Tag lang hin und her, um den zwischen beiden bestehenden Konflikt zu lösen. Dabei kam es darauf an, sowohl Unterordnung als auch Gleichgewicht der bestehenden Machtverhältnisse durch geeignete symbolische Handlungen in Szene zu setzen. Praktisch inszeniert wurde der Frieden folgendermaßen: Während der Nacht überschritt der Herzog von Aquitanien die Grenze zu Rudolfs Territorium. Grenzüberschreitung bedeutete Überlegenheit. Als er sich dem König näherte, stieg er, um diesem Ehre zu erweisen, vom Pferd. König Rudolf blieb im Sattel. Als Gegenleistung für diese Geste der Erniedrigung gab der König dem Herzog den Friedenskuß. Der durch den Kuß besiegelte Freundschaftspakt stellte partnerschaftliche »Chancengleichheit« her. Der Kuß bedeutete formal das Ende des Konflikts<sup>143</sup>.

Der Kuß, ob er nun Freundschaft (*amicitia*), Ehrerbietung (*honor*) oder Unterwerfung (*subiectio; deditio*) zum Ausdruck brachte, war ein verlässlicher Gestus, um sowohl soziale Distanzen als auch den jeweiligen Charakter bilateraler Beziehungen kenntlich zu machen. Die Bedeutung, die mittelalterliche Zeitgenossen dem Friedenskuß zuschrieben, kann auch daran abgelesen werden, daß er in schwebenden Verhandlungen oder bei schwelenden Unstimmigkeiten von demjenigen Partner, der über dessen Vergabe oder Verweigerung zu befinden hatte, als Druckmittel benutzt werden konnte. Ein aufschlußreiches Beispiel hierfür

141) SCHREINER (wie Anm. 12), S. 117 und ebd. Anm. 64.

142) Geoffrey KOZIOL, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca-London 1992, S. 110.

143) *Les annales de Flodoard*, hg. v. Ph. LAUER (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire 39), Paris 1905, S. 19f. Vgl. FICHTENAU, *Lebensordnungen* (wie Anm. 9), S. 75f. KOZIOL, *Begging Pardon* (wie Anm. 142), S. 111; 306.

bildet das gespannte Verhältnis zwischen Hugo von Avalon, dem Bischof von Lincoln, und dem englischen König Richard I<sup>144</sup>).

Ende August 1198 trafen sie sich in Château-Gaillard nahe Rouen. Der Bischof, bewährter Ratgeber, Diplomat und Zeremonienmeister aller drei angevinischen Könige, hatte sich auf dem Konzil von Oxford im Dezember 1197 dem königlichen Ansinnen widersetzt, Richards Krieg gegen König Philipp II. von Frankreich durch die Finanzierung von dreihundert Rittern ein ganzes Jahr lang zu unterstützen. Seine Treue und Dienstpflicht gegenüber dem König, so der Bischof, ende an den Grenzen Englands (*extra metas uero Anglie nil tale [= militare officium] ab ea [Lincolniensi ecclesia] deberi*). Richard I. ließ daraufhin den gesamten bischöflichen Besitz konfiszieren (*que erant episcopi precepit quamtocius confiscari*).

Die königlichen *executores* zögerten jedoch aus Angst vor dem Anathem des Bischofs, den Auftrag auszuführen. Unter dem Druck königlicher Direktiven bewegten sie den Bischof dazu, selbst mit Richard zu verhandeln. Ohne sich eines Vermittlers zu bedienen (*mediatore nullo*), suchte der Bischof Kontakt mit dem König. In Château-Gaillard besuchte er ihn während einer Messe. Der König saß auf einem Thron, auf beiden Seiten flankiert von den Bischöfen von Durham und Ely. Hugo grüßte Richard. Der König reagierte nicht. Demonstrativ wandte er sein Gesicht ab (*faciem ab eo auertit*). Der Bischof forderte vom König: »Gib mir den Kuß, Herr König« (*Da michi osculum, domine rex*). Richard I. hingegen rührte sich nicht. Seinen Kopf drehte er noch weiter ab und blickte schließlich in die andere Richtung (*magis auertit aspectum ab eo, uultumque et capud in partem aliam declinauit*). Der Bischof wollte zum Zeichen der Versöhnung vom König geküßt werden. Der König nahm von dem ungestümen Drängen des Bischofs keine Notiz.

Hugo, so berichtet der Chronist, sei daraufhin handgreiflich geworden, habe Richard an seinem Gewand gepackt und energisch den schuldigen Kuß eingefordert (*Osculum michi debes, inquit, quia de longinco ad te uenio*). Richard war jedoch der Auffassung, daß jener keinen Kuß verdient habe (*Non, ait, meruisti ut osculer te*). Hugo habe deshalb den König noch kräftiger durchgeschüttelt und ihm vorgehalten, daß er den Kuß verdient habe (*Immo merui ... Osculare me*). Schließlich gab der König seinen Widerstand auf und gab dem drängenden Bischof nach einer Weile den Begrüßungskuß. Indes ging die Messe weiter. Als der Zelebrant nach dem Agnus Dei einen Erzbischof küßte, damit dieser den liturgischen Friedenskuß (*signum pacis per immolationem celestis Agni*) an den König weitergebe, ging Richard dem Erzbischof entgegen, ließ sich den Friedenskuß geben und reichte ihn mit seinem eigenen Mund an Hugo von Lincoln weiter (*episcopo Lincolniensi per oris sui osculum porrexit*).

144) Magna vita sancti Hugonis. The Life of St Hugh of Lincoln, hg. v. Decima L. DOUIE/David Hugh FARMER, Vol. 2, Oxford 1985, S. 95–102. Vgl. Karl J. LEYSER, The Angevin Kings and the Holy Man, in: St Hugh of Lincoln. Lectures delivered at Oxford and Lincoln to celebrate the eighth centenary of St Hugh's consecration as bishop of Lincoln, hg. v. Henry MAYR-HARTING, Oxford 1987, S. 61 ff.; Horst FUHRMANN, »Willkommen und Abschied« (wie Anm. 10), S. 119f. – Im Anschluß an meinen Vortrag auf der Tagung des Konstanzer Arbeitskreises auf der Insel Reichenau hat mich Herr Timothy Reuter auf diesen Fall freundlicherweise hingewiesen.

Einen Friedenskuß zu geben oder zu verweigern, war nicht allein eine Sache gegenseitiger Sympathie und Aversion. Der Kuß informierte über den Charakter von Beziehungen zwischen Herrschaftsträgern. Er hatte eine politische Dimension.

Eine kaum zu unterschätzende Rolle spielte der Friedenskuß in dem Konflikt zwischen König Heinrich II. von England und Thomas Becket (1118/20–1170), dem Erzbischof von Canterbury, der in den Jahren 1169/70 das Verhältnis zwischen Königtum und Kirche schwer belastete<sup>145</sup>). König Heinrich II. war darauf bedacht, Kronrechte, welche die Krone an den Klerus verloren hatte, im alten Umfang wiederherzustellen. Thomas Becket, ein leidenschaftlicher Vorkämpfer kirchlicher Autonomie, leistete Widerstand. Als sich die Fronten zwischen Heinrich II. und Thomas Becket verhärteten, floh der Erzbischof außer Landes und begab sich in die französische Zisterzienserabtei Pontigny ins Exil.

Bewegung in die festgefahrenen und oftmals gescheiterten Friedensverhandlungen kam erst im Spätsommer des Jahres 1169. Auf die Frage des päpstlichen Legaten Vivian, eines Archidiakons von Orvieto: *Quid ergo de osculo?*, gab Heinrich zur Antwort, daß er wegen einer solchen unbedeutenden Sache den Frieden nicht behindern und aufhalten wolle<sup>146</sup>).

Der weitere Gang der Dinge beweist jedoch, daß der Friedenskuß alles andere war als eine belanglose Formalität. Bei der Suche nach Konfliktlösungen nahm der Friedenskuß den Charakter einer Grundsatzfrage an, von deren Beantwortung der Ausgang der Verhandlungen abhing. Dank der Vermittlung päpstlicher Legaten konnten Mitte November 1169 alle strittigen Sachfragen, die seither eine Einigung zwischen Heinrich II. und dem Erzbischof von Canterbury verhindert hatten, gütlich gelöst werden. Zu regeln blieb nur noch die *forma securitatis*, die gestische Ausgestaltung des Friedensschlusses, und die Frage, durch welche Körperhandlungen die Einhaltung der schriftlich fixierten Übereinkünfte bekräftigt und gewährleistet werden sollten. Der Erzbischof äußerte den Wunsch nach einem Friedenskuß. Papst Alexander III. sollte sich schriftlich darüber äußern, welche Sicherheiten von der Gewährung eines Friedenskusses zu erwarten seien. Das Problem, ob ein *osculum pacis* den Erzbischof und seine Untergebenen vor einer Bestrafung durch Heinrich wirksam schützen würde, löste sich allerdings von selbst. Der König sah sich nämlich aufgrund eines öffentlichen Schwures, Thomas Becket nie wieder zu küssen, zu einer solchen Geste gänzlich außerstande (*firmaveras te praefatum archiepiscopum in osculo [pacis] nullatenus recepturum*)<sup>147</sup>). Sein Sohn sollte an seiner Stelle den Kuß geben. Bemerkenswert für den Stand und weiteren Gang der Dinge bleibt die Tatsache, daß Meinungsverschiedenheiten inhaltlicher Art offenkundig nicht

145) Frank BARLOW, Thomas Becket, London 1986. – Herr Erol Acar hat »Die Rolle des Friedenskusses im Becketstreit« in seiner Seminararbeit über »Küssen und Küssenlassen: Der Friedenskuß in politischen und sozialen Zusammenhängen des Mittelalters« eingehend behandelt. Seiner quellennahen Rekonstruktion des Konfliktes zwischen dem englischen König und dem Erzbischof von Canterbury verdanke ich Einsichten, die der folgenden Darstellung des Vorgangs zugutekamen.

146) James Craigie ROBERTSON/J. Brigstocke SHEPPARD, Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury, Vol. 7: Epistles, DXXXI–DCCCCVIII (RS. 67,7), London 1885, S. 79.

147) Wie Anm. 146, S. 205.

mehr existierten. Der englische König hatte Becket öffentlich Frieden und Sicherheit versprochen und den kirchenschädlichen *consuetudines* seiner Ahnen abgeschworen. Das einzige Hindernis der Aussöhnung bildete das *osculum praestandum*, der zu gebende Friedenskuß. Diesen zu geben, lehnte der englische König jedoch nach wie vor ab.

Papst Alexander III. suchte zu vermitteln. Weil sich der Erzbischof von Canterbury nicht mit einem Stellvertreterkuß durch Young Henry zufrieden geben wollte, entband der Papst den englischen König brieflich von seinem Schwur, Becket nie wieder zu küssen<sup>148</sup>). Eine Affekthandlung – der Papst nannte als Motiv die »Glut des Zornes« – entbinde von der Verbindlichkeit der sonst geltenden sittlichen Normen. Heinrich wurde vom Papst aufgefordert, den Erzbischof zum Kuß zu empfangen. Der Papst verknüpfte seine Anweisung mit einem Ultimatum. Seine Legaten Rotrou von Beaumont und Bernard von St-Saulge sollten, wenn Heinrich nicht innerhalb einer Frist von 40 Tagen dem Erzbischof den Friedenskuß gebe, Heinrichs französische Kronlehen mit dem Interdikt belegen<sup>149</sup>). Falls aber der König an seiner Weigerung festhalte, sollte, so eine weitere Handlungsanweisung des Papstes an die mit der Suche nach einem Kompromiß beauftragten Bischöfe, auch Becket unter Druck gesetzt werden. Nach Ansicht des Papstes war es Becket zumutbar, einen Kuß durch den Thronfolger zu akzeptieren, wenn darin keine Gefahr für Leib und Leben des Exilierten bestünde<sup>150</sup>).

Beckets hartnäckiges Drängen auf Vollzug des Friedenskusses durch Heinrich persönlich wurzelte in einem elementaren Verlangen nach Sicherheitsgarantien (*cautiones*). Unter diesen spielte das *osculum pacis* die wichtigste, wenn auch nicht die alleinige Rolle. Neben dem Kuß forderte Thomas Becket folgende Sicherheiten: Einige Magnaten des Königreichs (wenn nicht mehrere, so doch wenigstens einer) und Bischöfe sollten als Bürgen des Königs schwören, daß die ausgehandelten Friedensbedingungen von Heinrich II. ohne jede böswillige Intrige befolgt würden. Königliche Bestätigungen der Vertragsinhalte sollten in dreifacher Ausführung an Erzbischof, Mediator und Papst geschickt werden<sup>151</sup>). Päpstliche Briefe, welche das Interdikt autorisierten, dürften aus Sicherheitsgründen nur als Abschriften nach England gebracht werden; die Originale sollten dem Erzbischof von Sens anvertraut werden, der, falls die Sache es erfordern sollte, das Mandat der Kurie öffentlich machen würde<sup>152</sup>). In einem Brief an den päpstlichen Legaten Bernard von St-Saulge begründete Becket die Unverzichtbarkeit des Kusses auch mit dem Hinweis, daß diese Geste eine »feierliche Form« (*forma solemnis*) besitze, die in jedem Volk und in jeder Religion bekannt sei. Ohne Friedenskuß könne zwischen streitenden Parteien niemals Frieden geschlossen werden<sup>153</sup>).

148) Wie Anm. 146, S. 206.

149) Wie Anm. 146, S. 200.

150) Wie Anm. 146, S. 201.

151) Wie Anm. 146, S. 248.

152) Wie Anm. 146, S. 250f.

153) Wie Anm. 146, S. 246.

Ihr Ende fand die aussichtslos erscheinende Situation auf der Friedenskonferenz von Fréteval (Touraine) in der zweiten Julihälfte 1170. Die Mediatoren beseitigten das Haupthindernis einer Aussöhnung mit dem Erzbischof von Canterbury, indem sie Heinrich II. einen Schwur abverlangten, demzufolge die Verweigerung des Friedenskusses Thomas Becket keinerlei Nachteil bringen würde<sup>154</sup>). Beckets Zustimmung zu dem Kompromiß wurde anscheinend dadurch erleichtert, daß Erzbischof Wilhelm von Sens erklärte, der König würde den Friedenskuß zu einem späteren Zeitpunkt in England nachholen.

Am 22. Juli 1170 war es dann soweit. Das Schauspiel der Versöhnung konnte auf einer Wiese nahe Fréteval stattfinden: Heinrich II. löste sich aus der Menge der ihn Umstehenden und schritt Thomas Becket entgegen. Becket befand sich in Begleitung des Erzbischofs von Sens und des Grafen Theobald von Blois. Der König grüßte als erster. Nach der gegenseitigen Begrüßung gaben sich der englische König und der Erzbischof von Canterbury die Hände und umarmten einander (wahrscheinlich noch immer zu Pferde)<sup>155</sup>). Heinrich II. und Becket erörterten in einem langen Gespräch unter vier Augen ihre Standpunkte. Am Ende dieser Unterhaltung stieg Becket vom Pferd und warf sich dem König zu Füßen (*ab equo descendit, seque ad pedes ejus humiliavit*). Heinrich erwiderte diese Geste mit einem als Marschalldienst zu deutenden Akt. Er hielt Becket beim Besteigen des Pferdes den Steigbügel (*Cantuariensis, equum reascendentis, ascensorium [quod vulgo strivarium dicitur] tenuit*)<sup>156</sup>). Nachdem beide zu ihren Parteigängern zurückgekehrt waren, gab der König öffentlich kund, daß er mit dem Erzbischof von Canterbury Frieden geschlossen habe. Vom Geben des Friedenskusses war nicht mehr die Rede, wie Herbert von Bosham, Beckets Vertrauter, in einer sechzehn Jahre später entstandenen Becket-Vita feststellte.<sup>157</sup>)

Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang auch dies: Der Symbolwert des Friedenskusses außerhalb des Gottesdienstes und desjenigen innerhalb der Liturgie war schwerlich voneinander zu trennen. Das verdeutlichen die Umstände des ersten Zusammentreffens von Heinrich II. und Thomas Becket Ende September oder Anfang Oktober desselben Jahres in Tours, auf angevinischem Territorium also. Heinrich hatte mit Bedacht angeordnet, daß bei dieser Begegnung anstelle der üblichen Frühmesse eine Totenmesse gelesen werden solle<sup>158</sup>). Auf diese Weise konnte er vermeiden, den Erzbischof von Canterbury innerhalb der Messe küssen zu müssen; denn das *osculum*, das beim Gottesdienst nach dem *Pax Domini* zwischen Klerikern und Laien ausgetauscht wurde, fehlte in der Regel in der Totenmesse. Dem Friedenskuß in der Messe, so darf zu Recht angenommen werden, eignete eine »Polysemantik«, kraft welcher kontextgebundene Sinnhaftigkeit aus dem Bereich der Frömmigkeit in politisch-rechtliche Bedeutungsfelder übertragen werden konnte. Heinrich II. mag eine jeder-

154) Wie Anm. 146, S. 340.

155) Wie Anm. 146, S. 341.

156) Wie Anm. 146, S. 341f.

157) *Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury*, ed. by James Craigie ROBERTSON, Vol. 3 (William Fitzstephen, Herbert of Bosham), London 1877, S. 466.

158) BARLOW, *Thomas Becket* (wie Anm. 145), S. 214.

zeit mögliche und denkbare politische Interpretation der liturgischen Geste gefürchtet haben. Deshalb sein Votum für die Totenmesse, die ihm den Friedenskuß ersparte und mißverständliche Deutungen ausschloß.

Thomas Becket wurde im Dezember 1170 in der Kathedrale von Canterbury durch vier Ritter des königlichen Hofstaates ermordet. Ob ein Friedenskuß die Feinde Becketts hätte umstimmen und von ihrer Untat abhalten können? Unstrittig ist, daß das Zeichen des Kusses den Beziehungen zwischen Erzbischof und König eine andere Qualität gegeben hätte. Ohne Kuß kein vollkommener Friede (*pax confecta*). Als Form eines öffentlich bekundeten Friedenswillens hätte der Friedenskuß zweifelsohne dazu beigetragen, die gegenseitigen Beziehungen von versteckten Vorbehalten und Negationen zu entlasten<sup>159</sup>). Ob ungetrübte Beziehungen zwischen König und Bischof bei den Gegnern Becketts einen Sinneswandel herbeigeführt hätten, der es schlechterdings ausschloß, Thomas Becket, einem ehemaligen Gegner, aber nunmehrigen Freund des Monarchen, das Leben zu nehmen, ist schwer zu sagen. Der Bischofsmord war unstrittig ein Reflex gestörter Beziehungen. Ob aber das Leben des Bischofs einen anderen Verlauf genommen hätte, wenn es zu einer vorbehaltlosen Aussöhnung mit dem König gekommen wäre, kann gefragt, aber nicht beantwortet werden.

#### ABSCHLIESENDE ERWÄGUNGEN

In den Kontroversen und Konflikten um den streitbaren Erzbischof Thomas Becket von Canterbury erreichte der Friedenskuß eine politische Symbolkraft, für die es in der Zeit zuvor und in den Jahrhunderten danach keine Parallele gibt. Generell ist zu sagen: Rituale können nur solche Wirkungen hervorbringen, die ihnen Zeitgenossen zutrauen und zuschreiben. Ihre Wirksamkeit in politisch-sozialen Kontexten hängt von zwei Faktoren ab: vom Willen und Glauben derer, die sie vollziehen, auf der einen Seite, vom Verständnis jener, die sie wahrnehmen, auf der anderen Seite. Tendenzen der Entritualisierung sind beim Abschluß von Friedensverträgen seit dem 13. und noch stärker seit dem 14. Jahrhundert evident. Der Friedenskuß genügt seitdem offenkundig nicht mehr, um bei Vertragsabschlüssen dem gesteigerten Sicherheitsbedürfnis Rechnung zu tragen. Das *osculum pacis* wird durch rationalere Faktoren der Friedenssicherung ersetzt: durch neue, von geschulten Fachbeamten gehandhabte Formen der Verschriftlichung und Beglaubigung, durch monetäre Transferleistungen, durch eine Erhöhung der Zahl derer, die zu Eidesleistungen verpflichtet sind. Der Friedenskuß entwickelte sich zu einem zweitrangigen Begleitgestus, den zu beachten immer noch sinnvoll erschien, auf den im Zweifelsfall aber auch verzichtet werden konnte.

Der offenkundigen Entritualisierung entsprach ein offenkundiger Rückgang an Motiven, Impulsen und Argumenten, die im frühen und hohen Mittelalter Friedenssuche und Friedens-

159) Zur Verkleinerung von »Negationsrisiken« durch Rituale vgl. Niklas LUHMANN, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977, S. 86f.

stiftung zu einer religiösen Pflicht gemacht hatten. Auf dem Konzil vom Reims hatte, wie der normannische Benediktiner Ordericus Vitalis (1075–1142) überliefert, Papst Calixt II. noch mit beschwörender Eindringlichkeit sagen können, der Sohn Gottes sei »für den Frieden« (*pro pace*) vom Himmel auf die Erde herabgestiegen und habe des Friedens wegen aus der reinen Jungfrau Maria einen menschlichen Leib angenommen. Christus habe zwischen Gott und dem Menschen Frieden gestiftet, weswegen sich Christen bemühen sollten, seinen Gliedern, das heißt dem durch sein Blut erlösten christlichen Volk, auf jede erdenkliche Weise »Frieden und Heil« (*pacem et salutem*) zu bringen. Bei seiner Abschiedsrede vor der Passion habe Jesus gesagt: »Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch« (Joh. 14,27). Als der Auferstandene seinen Jüngern erschienen sei, habe er gesagt: »Friede sei mit euch« (Luk. 24,36). Ruhe und Sicherheit bestehe dort, wo im Sinne Christi der Friede regiere. Friede sei ein zartes und heilbringendes Band gesellschaftlichen Zusammenlebens, ein allgemeines Gut aller vernunftbegabten Kreatur (*blanda et salubris concatenatio cohabitantium, omnique creaturae rationali generale bonum*)<sup>160</sup>. Im späten Mittelalter sind vergleichbare Äußerungen vornehmlich in Bibelkommentaren oder in theologischen Handbüchern auszumachen; als Appelle in konkreten Situationen, in denen über die Herstellung friedlicher Verhältnisse verhandelt wird, haben sie an Bedeutung eingebüßt. An die Stelle theologischer Begründungen traten in wachsendem Maß Gemeinplätze über die friedensstiftende und friedenssichernde Kraft von Verträgen: »Man schließt den Vertrag, um zukünftige Ärgernisse, Streitigkeiten, Blutvergießen zu vermeiden, überhaupt, damit die eben überwundenen schlechten Verhältnisse nicht wiederkehren.«<sup>161</sup>

Im Zeichen rationaler Pragmatik verliert der Friedenskuß zunehmend seine Aussagekraft und Verbindlichkeit. In seiner Symbol- und Wirkungsgeschichte bedeutet es einen Höhe- und Wendepunkt, als sich in Florenz am 18. Februar 1280 auf einer Empore, die man zum Zwecke der Feier des zwischen Guelfen und Ghibellinen geschlossenen Friedens auf der Piazza Santa Maria Novella errichtet hatte, die berühmtesten hundert Häupter der beiden Parteien versammelten, um sich gegenseitig den Friedenskuß zu geben. Die Lippen derer, die bislang Flüche und Todesdrohungen gegeneinander ausgestoßen hatten, sollten sich berühren, um den durch Kardinal Latino vermittelten Frieden als Richtschnur künftigen Handelns zu bekräftigen. Der Kuß, den sie sich in aller Öffentlichkeit gaben, bildete ein wichtiges Element städtischer Friedenssicherung. »Sie gaben sich gegenseitig«, so wird berichtet, »sie machten, konzedierten und empfangen von einander wahren, dauerhaften, festen und allgemeinen Frieden, welchen sie sogleich mit Küssen von Mund zu Mund bekundeten und bekräftigten.«<sup>162</sup>

160) Ordericus Vitalis, *The Ecclesiastical History*, hg. u. übers. v. Marjorie CHIBNALL, Oxford 1978, S. 260–262.

161) FISCH, *Krieg und Frieden* (wie Anm. 100), S. 439.

162) *Instrumentum Pacis*, hg. v. Isa LORI SANFILIPPO, *La pace del cardinale Latino a Firenze nel 1280. La sentenza e gli atti complementari*, in: BISI 89 (1980/81) S. 224–227, hier: S. 226. Vgl. Ulrich MEIER, *Pax et tranquillitas. Friedensidee, Friedenswahrung und Staatsbildung im spätmittelalterlichen Florenz*, in diesem Band, S. 504.