

Die Veränderbarkeit von Ritualen im Mittelalter

VON GERD ALTHOFF

Das Thema der Veränderbarkeit von Ritualen im Mittelalter bedarf einiger Vorbemerkungen. Ich möchte daher eingangs einige skizzenhafte Ausführungen zu dem Forschungsfeld machen, das mit dieser Thematik betreten wird, und hierdurch zugleich auf die Frage hinführen, der die folgenden Ausführungen vorrangig nachgehen werden. Rituale sind ein multidisziplinär interessierendes Thema, die Geschichtswissenschaft, und namentlich die Mediävistik, kann kaum für sich in Anspruch nehmen, auf dem Gebiet der Rituale eine führende Rolle zu spielen – es ist eher das Gegenteil der Fall. Trotz – oder vielleicht auch wegen – der vielen Disziplinen, die sich für Rituale interessieren, herrscht allerdings keineswegs Einvernehmen darüber, was ein Ritual eigentlich ist.

Im folgenden sei nicht der Versuch unternommen, die unterschiedlichen Ansichten von Religionswissenschaftlern, Verhaltensforschern, Ethnologen, Soziologen, Psychologen und noch anderer Wissenschaftler über die konstitutiven Elemente eines Rituals zu einer alle Aspekte erfassenden Definition zusammenzuführen¹⁾. Genannt seien vielmehr nur einige Bausteine zu einer solchen Definition, die sicher konsensfähig sind: Wir sprechen von Ritualen, wenn Handlungen komplexerer Natur, besser Ketten von Handlungen, von Akteuren in bestimmten Situationen in immer der gleichen oder zumindest sehr ähnlicher Weise wiederholt werden und dies bewußt geschieht, ein Wiedererkennungseff-

1) Zu den verschiedenen Ansätzen vgl. u. a. Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977; Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*. Nachdruck der 2. Aufl., 3 Bde., Darmstadt 1956/53/54; DERS., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1956; Edmund R. LEACH, *Ritual*, in: *International encyclopedia of the social sciences*, 13 (1968), S. 520–526; DERS., *The structure of symbolism*, in: Jean Sybil LAFONTAINE (Hg.), *The interpretation of ritual. Essays in honour of A. I. Richards*, London 1972, S. 239–275; Maurice HALBWACHS, *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart 1967; Arnold VAN GENNEP, *Übergangsriten*, Frankfurt a. M./New York 1986; franz.: *Les rites de passage: étude systématique des rites*, Paris 1981; Irenäus EIBL-EIBESFELDT, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, München 1984; Wolfgang BRAUNGART, *Ritual und Literatur (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 53)*, Tübingen 1996; Andrea BELLIGER/David J. KRIEGER, *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen 1998; Günter GEBAUER/Christian WULF, *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbeck 1998; Iwar WERLEN, *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*, Tübingen 1984; vgl. dazu auch die Hinweise in den Anmerkungen 2–7.

fekt bewußt erzielt wird. Es existiert also in den Köpfen von Akteuren und Zuschauern so etwas wie ein Idealtypus des Rituals, der in der konkreten Durchführung zur Darstellung gebracht und wiedererkannt wird – und auch werden soll²⁾. Akteure wie Zuschauer agieren in dem Bewußtsein, an ein vorgegebenes Schema gebunden zu sein, ohne daß dies der Wirkung des Rituals Abbruch täte. Viele andere vermeintliche Charakteristika von Ritualen muß man dagegen wohl mit der Einschränkung ›zumeist‹ oder ›häufig‹ verbinden: Zumeist sind Rituale feierlich ausgestaltet, häufig dienen sie der Anerkennung sozialer Ordnung, häufig sind es Akte der Erinnerung oder der Vergewisserung – oder auch beides. So könnte man fortfahren, doch liegt es mir, wie oben dargestellt, fern, den Begriff Ritual exakt definieren zu wollen. Ich glaube auch nicht daran, daß eine exakte Abgrenzung von verwandten Phänomenen und Begriffen wie Ritus, Brauch, Zeremoniell, Gewohnheit, Habitus und noch einigen anderen wirklich gelingen kann. Und ich glaube auch nicht, daß sie wirklich nötig ist. Mir scheint vielmehr ein Bewußtsein für die fließenden Übergänge zwischen den genannten Begriffen und Sachen adäquater.

Die Schwierigkeit, Rituale zu definieren, hängt gewiß damit zusammen, daß wir Erscheinungen aus sehr unterschiedlichen Bereichen mit diesem Begriff bezeichnen: Grob typisiert wird man einmal den religiös-kultischen Bereich nennen. Religionsausübung ist in aller Regel durch Rituale geprägt³⁾. Daneben gibt es aber eine Fülle von Ritualen in profanen Bereichen, etwa in der öffentlichen Kommunikation aller Zeiten und aller Kulturen⁴⁾. Sie begegnen in der Politik, im Recht wie im alltäglichen Umgang von Menschen und Gruppen miteinander⁵⁾. Rituale sind offensichtlich unausrottbar, konstituieren sich

2) Vgl. dazu Gerhard WOLF, Inszenierte Wirklichkeit und literarisierte Aufführung. Bedingungen und Funktion der »performance« in Spiel- und Chroniktexten des Spätmittelalters, in: Jan-Dirk MÜLLER (Hg.), ›Aufführung- und ›Schrift‹ im Mittelalter und Früher Neuzeit (Germanistische Symposien Berichtsbände 17), Stuttgart/Weimar 1996, S. 381–405; sowie BRAUNGART, Ritual und Literatur (wie Anm. 1), S. 216ff.

3) Zum Themenkomplex von Ritual und Religion vgl. u. a. Emile DURKHEIM, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981; franz.: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Paris 1912; sowie Marcel MAUSS, Œuvres, Bd.1: Les fonctions sociales du sacré. Présentation de Victor Karady, Paris 1968; zu einem anderen Ansatz vgl. Maurice HALBWACHS, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (Soziologische Texte 34), Berlin/Neuwied 1966; franz.: Les cadres sociaux de la mémoire, Paris 1925, S. 279ff.; sowie Esther GOODY, Religion and ritual: the definitional problem, in: British Journal of Sociology 12 (1961), S. 142–164.

4) Zum Begriff des Rituals in der Kulturanthropologie vgl. u. a. Max GLUCKMAN, Politics, law and ritual in tribal society, Oxford 1965; A. R. RADCLIFF-BROWN, Structure and function in primitive society, London 1952; Edmund R. LEACH, Kultur und Kommunikation, Frankfurt a. M. 1978; engl.: Culture and communication. The logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology, Cambridge 1976; Victor TURNER, Das Ritual. Struktur und Antistruktur (Theorie und Gesellschaft 10), Frankfurt a. M./New York 1989; engl.: The ritual process. Structure and anti-structure, London 1969.

5) Zum Ritualbegriff in der Politik vgl. Marc ABÉLÈS/Werner ROSSADE (Hgg.), Politique symbolique en Europe. Symbolische Politik in Europa (Beiträge zur politischen Wissenschaft 69), Berlin 1993; Thomas MEYER, Die Inszenierung des Scheins. Voraussetzungen und Folgen symbolischer Politik. Essay-Monta-

ständig neu, und sogar Gruppen oder Bewegungen, die unter der Fahne des Antiritualismus, der Entlarvung der sinnentleerten Rituale, angetreten waren, schafften sich bald eigene Formen ritueller Kommunikation⁶).

Mit den extrem unterschiedlichen Bereichen, in denen Rituale auftreten, hängen auch unterschiedliche Meinungen verschiedener Forscher und Disziplinen über die Möglichkeiten einer Veränderung von Ritualen zusammen. Forscher und Disziplinen, die von religiös-kultischen Ritualen ausgehen, aber auch solche, die Rituale aus dem Instinktverhalten von Tier und Mensch erklären, betonen die geradezu zwanghafte Gebundenheit an eine genaue Erfüllung der Ritualhandlungen. Man spricht von »sakraler Ritualstarre«, von »Wiederholungszwang« und ähnlichem und propagiert so die Vorstellung, daß gerade in archaischen Gesellschaften, in denen ein magisch-religiöses Denken vorherrschte, die Rituale den Menschen durch ihre feststehenden Strukturen Vorgaben boten, denen sie verpflichtet, fast kann man sagen ausgeliefert waren⁷).

Dies mag für Rituale im Bereich der Religionsausübung zutreffen. Im folgenden soll jedoch gezeigt werden, daß solche Vorstellungen für die Rituale in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters unangemessen sind. Die Akteure auf den politischen Bühnen des Mittelalters vollzogen nicht sklavisch feststehende Rituale, sondern nutzten die Vorgaben der Rituale sehr utilitaristisch-rational, indem sie Rituale abwandelten, miteinander kontaminierten, durch Veränderungen in Einzelheiten auf bestimmte Situationen zu-

ge, Frankfurt a. M. 1992; Muray EDELMAN, Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns (Campus Studium: Kritische Sozialwissenschaft 512), Frankfurt a. M./New York 1976; engl.: *The Symbolic Use of Politics*, Urbana 1964; Sean WILENTZ (Hg.), *Rites of power. Symbolism, ritual and politics since the middle ages*, Philadelphia 1985; sowie David I. KERTZER, *Ritual, politics and power*, London 1988; zum Begriff des Rituals in der Sozialpsychologie vgl. Erving GOFFMAN, *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*, Gütersloh 1971; engl.: *Behaviour in public places. Notes on the social organization of gatherings*, New York 1963; DERS., *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt a. M. 1971; engl.: *Interaction ritual. Essays on face-to-face behaviour*, New York 1967.

6) Vgl. dazu Hans-Georg SOEFFNER, *Rituale des Antiritualismus – Materialien für Außeralltägliches*, in: Hans Ulrich GUMBRECHT/K. Ludwig PFEIFFER (Hgg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a. M. 1988, S. 519–546; wieder in: Hans-Georg SOEFFNER, *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*, Frankfurt a. M. 1992, S. 102–130.

7) Vgl. dazu u. a. Erich NEUMANN, *Zur psychologischen Bedeutung des Ritus*, in: *Eranos-Jahrbuch*, Bd. 19. *Mensch und Ritus* (1950), S. 65–120, bes. S. 97ff.; Niklas LUHMANN, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied a. Rhein/Berlin, S. 38 bzw. 46; DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (wie Anm. 3), S. 60; Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992; Ingolf U. DALFERTH, *Mythos, Ritual, Dogmatik. Strukturen der religiösen Textwelt*, in: *Evangelische Theologie* 47/42 (1987), S. 272–291, bes. S. 283f.; Eugene G. D'AQUILI/Charles D. LAUGHLIN/John McMANUS, *The Spectrum of ritual. A biogenetic structural analysis*, New York 1979; speziell für mittelalterliche Verhältnisse s. Karl LEYSER, *Ritual, Zeremonie und Gestik: das ottonische Reich*, in: *FMS* 27 (1993), S. 1–26, hier bes. S. 25f.

schnitten oder auch neue erfanden, wenn für eine bestimmte politische Aussage kein geeignetes rituelles Ausdrucksmittel zur Verfügung stand.

An dieser Stelle sei nur kurz an die gewiß wichtige Tatsache erinnert, daß der Kommunikationsstil des Mittelalters in der Öffentlichkeit insgesamt ein demonstrativ-ritueller war, eine Tatsache, die die Mediävistik meines Erachtens bislang nicht hinreichend gewürdigt hat⁸⁾. Die öffentlichen Interaktionen gerade der weltlichen und geistlichen Herrschaftsträger bestanden zu einem Großteil aus demonstrativ-rituellen Handlungen, mit denen die bestehende Ordnung anerkannt, Rang und *honor* der Beteiligten adäquat zum Ausdruck gebracht wurden⁹⁾. So vergewisserte man sich immer wieder des guten Zustands der gegenseitigen Beziehungen, etwa in entsprechender Begrüßung, Ehrung oder auch dementsprechenden Formen des Abschieds¹⁰⁾. Ebenso nutzte man Zeichen, um drohende Verschlechterung der Beziehungen, eine Störung der Ordnung, früh genug anzuzeigen. Auch Neuerungen oder Veränderungen in dieser Ordnung wurden durch solche Handlungen veröffentlicht, etwa durch Investiturrituale oder Rituale der Konfliktbeendigung, des Friedenschlusses¹¹⁾. Man zeigte den neuen Zustand in sehr demonstrativer Weise und nutzte hierzu gleichfalls rituelle Verhaltensmuster wie das gemeinsame Mahl, den Handgang oder die Übergabe von Gegenständen¹²⁾. Zwar fehlte auch das gesprochene

8) Wichtige Hinweise siehe schon bei Heinrich FICHTEAU, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 30/1), Stuttgart 1984, S. 50ff.; allg. s. Bernd THUM, *Öffentlichkeit und Kommunikation im Mittelalter. Zur Herstellung von Öffentlichkeit im Bezugsfeld elementarer Kommunikationsformen im 13. Jahrhundert*, in: Hedda RAGOTZKY/Horst WENZEL (Hgg.), *Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen*, Tübingen 1990, S. 65–87; sowie die Beiträge von Karl LEYSER, Gerd ALTHOFF, Hagen KELLER, Dagmar HÜPPER und Jan-Dirk MÜLLER, in: *FMSt* 27 (1993), S. 1–146, mit weiteren Hinweisen. Wenig weiterführend scheinen Publikationen wie Werner FAULTSCH, *Medien und Öffentlichkeiten im Mittelalter. 800–1400* (Die Geschichte der Medien 2), Göttingen 1996.

9) Vgl. zum Rang FICHTEAU, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts* (wie Anm. 8), S. 11ff.

10) Vgl. dazu Horst FUHRMANN, »Willkommen und Abschied«. Über Begrüßungs- und Abschiedsrituale im Mittelalter, in: Wilfried HARTMANN (Hg.), *Mittelalter. Annäherung an eine fremde Zeit* (Schriftenreihe der Universität Regensburg, NF 19), Regensburg 1993, S. 111–139; wieder in: DERS., *Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*, München 1996, S. 17–39.

11) Zur Investitur als Ritual s. Hagen Keller, *Die Investitur. Ein Beitrag zum Problem der »Staatssymbolik« im Hochmittelalter*, in: *FMSt* 27 (1993), S. 51–86, hier bes. S. 55ff.

12) Vgl. zum gemeinsamen Mahl Karl HAUCK, *Rituale Speisegemeinschaft im 10. und 11. Jahrhundert*, in: *Studium Generale* 3 (1950), S. 611–621; Joachim BUMKE, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, 2 Bde., München 1986, Bd. 1, S. 276ff.; Detlef ALTENBURG u. a. (Hgg.), *Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes*, Sigmaringen 1991; Gerd ALTHOFF, *Der friedens-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter*, in: Irmgard BITSCH/Trude EHLERT/Xenia von ERTZDORFF (Hgg.), *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit*, Sigmaringen 1987, S. 13–25; sowie DERS., *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990, S. 203ff., mit weiteren Hinweisen.

Wort in dieser rituellen Kommunikation nicht, doch begründeten die Handlungen allein schon Verpflichtungen, versprachen das gezeigte Verhalten auch für die Zukunft¹³). Die Öffentlichkeit war für solche Handlungen nicht zuletzt deshalb unabdingbar, weil die Zuschauer die Rolle von Zeugen übernahmen, sozusagen Garanten der Rechtsverbindlichkeit des Geschehenen wurden, um hier einen der deutschen Mediävistik vertrauten, nichtsdestotrotz anachronistischen Begriff zu benutzen¹⁴).

Diese rituelle Kommunikation der Führungsschichten, wie sie aus allen mittelalterlichen Jahrhunderten überreich bezeugt ist, bietet nun für Forschungen zu Konstanz und Wandel von Ritualen deshalb eine hervorragende Ausgangsposition, weil von den unterschiedlichsten Autoren Beschreibungen der Durchführung solcher Rituale erhalten sind¹⁵). Im Unterschied zu den oralen Gesellschaften, deren Ritualverhalten Ethnologen nach Feldforschung beschreiben, bietet die semiorale Gesellschaft des Mittelalters schriftliche Fixierungen von Ritualverhalten durch Jahrhunderte, also immer wieder Momentaufnahmen, die miteinander verglichen werden können und müssen¹⁶). Auf diese Weise erhält man Kriterien, die Entscheidungen ermöglichen, ob ein Verhalten üblich oder unüblich, den Gewohnheiten entsprechend oder sie verändernd war, man sieht Neuerungen in alten Ritualen und sieht Rituale auftauchen wie verschwinden. Aus dieser Möglichkeit des Vergleichs durch die Jahrhunderte, die Ethnologen so gewiß nicht haben, resul-

13) Zur Theorie der mittelalterlichen Gesten und Gebärden vgl. Jean Claude SCHMITT (Hg.), *Gestures* (History and Anthropology Ser. I,1), London 1984; DERS., *La raison des gestes dans l'occident médiéval. Pour une histoire des gestes en Occident (III^e–XIII^e siècle)*, Paris 1989; dtsh.: *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*, Stuttgart 1992.

14) Zur Wichtigkeit und Funktion des Publikums vgl. THUM, *Öffentlichkeit und Kommunikation im Mittelalter* (wie Anm. 8), S. 65–87, hier bes. S. 75ff.; Donald A. BULLOUGH, *Games people played: Drama and ritual as propaganda in medieval Europe* (Transactions of the royal historical Society, 5. Serie), Bd. 24 (1974), S. 97–122; Janet L. NELSON, *Ritual and reality in the early medieval ordines*, in: Derek BAKER (Hg.), *The materials, sources and methods of ecclesiastical history* (Studies in church history 11), London 1975, S. 41–52, hier bes. 47–50; sowie David A. WARNER, *Henry II at Magdeburg: kingship, ritual and the cult of saints*, in: *Early medieval Europe 3* (1994), S. 132–166, hier bes. S. 140f. mit Anm. 27.

15) Vgl. dazu u. a. David A. WARNER, *Thietmar of Merseburg on Rituals of Kingship*, in: *Viator. Medieval and Renaissance Studies 26* (1995), S. 53–76.

16) Zahlreiche Beispiele für rituelles Verhalten bietet auch die Literatur des Mittelalters. S. dazu allg. Dietmar PEIL, *Die Gebärde bei Chrétien, Hartmann und Wolfram. Erec-Iwain-Parzival* (Medium Aevum 28), München 1975; Martin J. SCHUBERT, *Zur Theorie des Gebarens im Mittelalter. Analyse von nichtsprachlicher Äußerung in mittelhochdeutscher Epik. Rolandslied, Eneasroman, Tristan* (Kölner Germanistische Studien 31), Köln/Wien 1991; Harald HAFERLAND, *Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200* (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 10), München 1989; sowie Gert KAISER/Jan-Dirk MÜLLER, *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200* (Studia humaniora 6), Düsseldorf 1986; Theo BROEKMANN, *Süenen und bescheiden. Der ›Reinhart Fuchs‹ des Elsässers Heinrich im Spiegel der mittelalterlichen Verhaltenskonvention*, in: *FMSt 32* (1998), S. 218–262; Jan Dirk MÜLLER, *Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes*, Tübingen 1998.

tiert auch meine Einschätzung vom sehr rationalen Umgang der Menschen des Mittelalters mit ihren profanen oder semiprofanen Ritualen.

Durchgeführt habe ich einen solchen Vergleich vor einiger Zeit am Beispiel des Rituals der *deditio*, das in vielen mittelalterlichen Jahrhunderten eine gängige Form gütlicher Konfliktbeendigung darstellte¹⁷⁾. Es wurde von Einzelpersonen wie von größeren Gruppen – Besatzungen einer Burg, Bewohnern einer Stadt, Angehörigen eines Stammes – benutzt. Immer wieder hört man von den gleichen Grundelementen dieses Rituals. Man hatte eine bestimmte Kleidung zu benutzen, barfuß anzutreten und ein dem Büsser vergleichbares Gewand zu tragen¹⁸⁾. Den Kern des Rituals bildete der Fußfall vor dem früheren Gegner, der von Worten der Selbstbeichtigung bzw. der Selbstaufgabe begleitet wurde. In aller Regel erlangte man die erbetene Verzeihung, wurde vom Boden aufgehoben, häufig auch durch einen Friedenskuß geehrt¹⁹⁾. Diese Grundelemente des Rituals lassen sich durch Jahrhunderte als konstitutive Formen der öffentlichen gütlichen Beilegung von Konflikten nachweisen²⁰⁾. Und dennoch zeigen die vielen Einzelfälle auch, daß die Durchführung und Ausgestaltung dieses Rituals nicht durch einen starren Wiederholungszwang charakterisiert ist. Je nach der einzelnen Situation ließ sich das Ritual vielmehr ganz charakteristisch abwandeln. Es gab ehrenvolle und besonders harte Formen, und über die Einzelheiten der Durchführung wurde vorher verhandelt, wie wir aus einigen Fällen si-

17) Vgl. dazu Gerd ALTHOFF, Das Privileg der *deditio*. Formen gütlicher Konfliktbeendigung in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft, in: DERS., Spielregeln der Politik des Mittelalters. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997, S. 99–125; wieder in: Nobilitas. Festschrift für Karl Ferdinand Werner zum 70. Geburtstag, hg. von Otto Gerhard OEXLE und Werner PARAVICINI (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 133), Göttingen 1997, S. 27–52, mit weiteren Hinweisen.

18) Vgl. dazu allg. Gabriele RAUDSZUS, Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchungen zur Symbolik des Gewandes in der deutschen Epik des Mittelalters (Ordo 1), Hildesheim/Zürich/New York 1985, bes. S. 132ff. und S. 217ff.

19) Vgl. dazu Klaus SCHREINER, »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes« (Osculetur me osculo oris sui, Cant 1,1). Metaphorik, kommunikative und herrschaftliche Funktion einer symbolischen Handlung, in: RAGOTZKY/WENZEL (Hgg.), Höfische Repräsentation (wie Anm. 8), S. 89–132; sowie FICHTENAU, Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts (wie Anm. 8), S. 57ff.

20) Zu einzelnen Beispielen s. bereits ALTHOFF, Das Privileg der *deditio* (wie Anm. 17), S. 99ff.; DERS., Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jahrhundert, in: FMSt 23 (1989), S. 265–290, wieder in: DERS., Spielregeln der Politik des Mittelalters (wie Anm. 17), S. 21–56, bes. S. 32ff. S. 49ff. mit Anm. 78; DERS., Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit, in: FMSt 27 (1993), S. 27–50; wieder in: DERS., Spielregeln der Politik des Mittelalters (wie Anm. 17), S. 229–257, bes. S. 240ff. mit Anm. 43; DERS., Empörung, Tränen, Zerknirschung. Emotionen in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, in: FMSt 30 (1996), S. 60–79, wieder in: DERS., Spielregeln der Politik des Mittelalters (wie Anm. 17), S. 258–281, bes. S. 268ff.; DERS., Genugtuung (*satisfactio*). Zur Eigenart gütlicher Konfliktbeilegung im Mittelalter, in: Joachim HEINZLE (Hg.), Modernes Mittelalter, Frankfurt a. M. 1994, S. 247–265, bes. S. 252ff.; DERS., Konfliktverhalten und Rechtsbewußtsein. Die Welfen im 12. Jahrhundert, in: FMSt 26 (1992), S. 331–352; wieder in: DERS., Spielregeln der Politik des Mittelalters (wie Anm. 17), S. 57–84, bes. S. 70ff. mit Anm. 46.

cher wissen. Zweck und Ziel solcher Verhandlungen seien mit dem nur scheinbaren Detail verdeutlicht, daß die Mailänder im Jahre 1158 Friedrich Barbarossa vor ihrer *deditio* 5000 Mark Silber anboten, wenn er ihnen erlauben würde, die Unterwerfung mit Schuhen an den Füßen durchzuführen²¹). Barbarossa lehnte ab!

Erst wenn man mit solchen Möglichkeiten der situationsbezogenen Veränderung des Rituals rechnet, fallen Besonderheiten einzelner Darstellungen ins Auge, die an einem ersten Beispiel ein wenig genauer demonstriert werden sollen.

Eine überaus originelle Abweichung von Grundformen des Rituals der *deditio* konzipierte man im Jahre 1008 in Mailand²²). Dort hatte sich Erzbischof Arnulf von Mailand geweigert, den von Heinrich II. eingesetzten Bischof Alderich von Asti zu konsekrieren. Dieser hatte einen Anhänger Arduins auf dem Bischofsstuhl von Asti ersetzen sollen, der sich nach Mailand geflüchtet hatte. Die vom Mailänder Erzbischof verweigerte Konsekration holte sich Alderich daraufhin vom Papst in Rom, was den Mailänder Erzbischof so erzürnte, daß er Alderich nicht nur von einer Synode exkommunizieren ließ, sondern ihn und seinen Bruder, den Markgrafen Manfred von Susa, auch mit einem Heer in Asti belagerte²³). Durch gütliche Einigung beendete man den Konflikt. Die *conditio pacis*, die Bischof und Markgraf erfüllen mußten, war folgende: Man zog gemeinsam nach Mailand. Drei Meilen vor der Stadt stiegen die Brüder vom Pferd, zogen barfuß weiter, wobei der Bischof ein Buch, der Markgraf dagegen einen Hund trug²⁴). An den Pforten der Kirche des heiligen Ambrosius bekannnten sie ihre Vergehen und Bischof Alderich legte Bischofsstab und Ring auf den Altar. Manfred schenkte der Kirche eine große Menge Geldes, aus der man ein Kreuz anfertigte. Dann zogen die beiden barfuß weiter zur Stadtmitte, wo sie

21) Vgl. dazu Vinzenz von Prag, *Annales*, hg. von Wilhelm WATTENBACH (MGH SS 17), Hannover 1861, S. 654–683, a. 1158, S. 674f.: *Post hec duodecim Mediolanensium consules electi, gladios suos super colla sua ferentes, nudis pedibus – licet enim plurimam offerrent pecuniam quod eis calciatis hanc satisfactionem facere liceret, nullomodo tamen obtinere potuerunt – suo ordine progrediuntur, coram tot et tantis principibus imperatori suo sedenti pro tribunali super colla sua nudos offerunt gladios*. S. dazu auch Thomas ZOTZ, Präsenz und Repräsentation. Beobachtungen zur königlichen Herrschaftspraxis im hohen und späten Mittelalter, in: Alf LÜDTKE (Hg.), *Herrschaft als soziale Praxis* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 91), Göttingen 1991, S. 168–194, hier S. 181.

22) Vgl. dazu Arnulf von Mailand, *Liber gestorum recentium*, hg. von Claudia ZEY (MGH SSrG 67), Hannover 1994, I, 18–20, S. 141ff.; s. dazu auch Siegfried HIRSCH, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II. (1002–1024)* (Jahrbücher der Deutschen Geschichte), Bd. 2, Berlin 1864, S. 370f.

23) Zur Synode im Sommer 1008 vgl. Heinz WOLTER, *Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn 1988, S. 253ff.; ferner Roland PAULER, *Das Regnum Italiae in ottonischer Zeit. Markgrafen, Grafen und Bischöfe als politische Kräfte* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 54), Tübingen 1982, S. 15f.

24) Vgl. dazu Arnulf von Mailand, *Liber gestorum recentium* (wie Anm. 22), I, 19, S. 142: *Hec autem fuit pacis conditio, quod venientes Mediolanum tertio ab urbe miliario nudis incedendo vestigiis episcopus codicem, marchio canem baiulans ...* Zum »Hundetragen« vgl. Bernd SCHWENK, *Das Hundetragen. Ein Rechtsbrauch im Mittelalter*, in: *Historisches Jahrbuch* 110 (1990), S. 289–308, hier bes. S. 301f.

vom Erzbischof und allem Volk an der Kathedrale in Frieden aufgenommen wurden²⁵). Originell war bei dieser Konfliktlösung sowohl die gemeinsame Sühneleistung der beiden Brüder mit den ihrem jeweiligen Stand angemessenen Akten als auch das Prozessionshafte des Vorgangs, der die Genugtuungsleistungen auf mehrere Orte verteilte²⁶).

Ein weiteres Beispiel bietet die Beendigung des Konfliktes zwischen Heinrich dem Zänker und Otto III. im Jahre 985/86. Es handelte sich um einen Konflikt, bei dem es immerhin um ein Königtum Heinrichs des Zänkers gegangen war, sei es neben seinem Neffen oder an seiner Stelle²⁷). Alle Einzelheiten der Konfliktaustragung wie der Schritte zu seiner Beendigung seien an dieser Stelle übergangen und gleich das Ritual vorgestellt, mit dem die friedliche Einigung und Versöhnung veröffentlicht wurde. In der Darstellung der Quedlinburger Annalen liest sich dieser Akt, der in Frankfurt stattfand, so: »Als das königliche Kind Otto III. nach Frankfurt kam, da kam auch er (Heinrich der Zänker) dorthin und erniedrigte sich nach Gebühr (*humiliavit se iuste*), um der Bestrafung für seine ungerechte Erhebung zu entgehen; demütig in Aufzug und Haltung, beide Hände gefaltet, errötete er nicht, sich vor den Augen der gesamten Menge und in Gegenwart der kaiserlichen Frauen, welche die Regierung besorgten ..., dem königlichen Knaben als Lehnsman zu übergeben, den er als Waise gefangen genommen und dessen Reich er gewaltsam an sich gerissen hatte. In wahrhafter Treue versprach er ihm ferner zu dienen, forderte nichts für sich als das Leben und bat nur um Gnade. Die Frauen aber, durch deren Sorge, wie gesagt, das Reich und die Jugend des Königs geleitet wurde, nahmen ihn, gar sehr erfreut durch die demütige Ergebung eines so hohen Mannes, mit verdienter Ehre auf – denn das ist der Mildten Sitte, nicht Böses zu vergelten, sondern sogar für Böses Gutes zu erzeugen. Und als er begnadigt und wieder zur herzoglichen Würde erhoben war, waren sie ihm nicht nur unter den Freunden sondern unter den Befreundetsten in schuldiger Liebe zugetan, wie das Recht der Verwandtschaft es forderte«²⁸).

25) Vgl. dazu Arnulf von Mailand, *Liber gestorum recentium* (wie Anm. 22), I, 19, S. 142f.: ... *ante fores ecclesie beati Ambrosii reatus proprios devotissime sunt confessi. Preterea episcopus virgam et anulum suscepti pontificatus supra sancti confessoris altare deposuit, que postea largiente archiepiscopo pie resumpsit. Frater vero illius Mainfredus marchio donavit ecclesie auri talenta quamplurima, unde producta est crux illa pulcherima, que usque hodie precipuis tantum geritur in diebus. Deinde nudis sicut venerant pedibus per medium civitatis ad ecclesiam maiorem sancte Theototos usque deveniunt, ab archiepiscopo et clero cunctoque recepti in pace populo.*

26) Zu vergleichbaren herrscherlichen Prozessionen vgl. WARNER, Henry II at Magdeburg (wie Anm. 14), S. 132–166, hier bes. S. 141ff.

27) Ausführlich dazu Gerd ALTHOFF, Otto III., Darmstadt 1997, S. 37ff.

28) Vgl. *Annales Quedlinburgenses*, hg. von Georg Heinrich PERTZ (MGH SS 3), Hannover 1839, S. 22–90, a. 985, S. 67: *Veniente in Frankanafurd rege infante tertio Othone, ibidem et ipse adveniens humiliavit se iuste, quo poenam evaderet elationis iniustae, regique puerulo, quem orbatum captivaverat, cuius regnum tyrannice invaserat, praesentibus dominis imperialibus, quas regni cura penes, avia, matre et amita regis eiusdem infantis, humilis habitu, humilis et actu, totius in aspectu populi, ambabus in unum complicatis manibus, militem se et vera ulterius fide militaturum tradere non erubuit, nil paciscendo nisi vitam, nil*

Es dürfte wohl unzweifelhaft sein, daß hier ein ritueller Akt beschrieben wird, der vor großer Öffentlichkeit durchgeführt wurde und die Funktion hatte, das Ende des Konflikts und die neue Lage verbindlich zum Ausdruck zu bringen. Will man das hier durchgeführte Ritual jedoch benennen, gerät man in Schwierigkeiten. Zweifelsohne finden sich Elemente der *deditio*, des Unterwerfungsrituals – so der Auftritt *humilis habitu, humilis et actu*, so die Bitte um Leben und Gnade. Andere Charakteristika der *deditio* begegnen jedoch nicht, etwa ist nicht von einem Fußfall die Rede, auch nicht von bloßen Füßen. Dafür werden Einzelheiten berichtet, die wir einem anderen Ritual zurechnen: dem der Lehnsnahme. Es ist ja ganz ausdrücklich von dem Vorgang die Rede, den wir als Handgang des Lehnsmannes kennen und mit dem das Lehnsverhältnisses rituell begründet wurde: »beide Hände gefaltet« übergab sich Heinrich der Zänker dem königlichen Kind als *miles*. Die Erklärung dieses auf den ersten Blick überraschenden Befundes ist relativ einfach. Man hat in diesem Fall zwei einschlägige Rituale kontaminiert: das der Lehnsnahme und das der Unterwerfung. Die Lehnsnahme wurde so um sehr charakteristische Details erweitert: um die *humilitas* und vor allem um die Bitte um Leben und Gnade. Erspart blieb dem Zänker dagegen der zentrale Akt der *deditio*: der Fußfall vor seinem Neffen. Das Ritual zeigt somit deutlich das Kompromißhafte dieses Ausgleichs, das Bemühen, das Gesicht beider Seiten zu wahren und dennoch die neue Form der Unterordnung des Onkels unter den Neffen deutlich zum Ausdruck zu bringen. Der Aspekt des Gesichtswahrens war für viele Akte der öffentlichen Kommunikation bedeutsam.

Dem Anliegen Unterordnung zum Ausdruck zu bringen war übrigens ein weiteres Ritual verpflichtet, dem sich Heinrich der Zänker einige Monate später unterziehen mußte. Mit drei weiteren Herzögen übernahm Heinrich beim Osterfest in Quedlinburg die Hofämter und diente dem jungen König an der Tafel als Truchseß²⁹). Quedlinburg war übrigens gewiß nicht zufällig der Ort dieser Demonstration, denn dort hatte sich der Zänker drei Jahre zuvor von seinen Anhängern öffentlich als König feiern lassen. Ansonsten kennen wir solchen Dienst der Herzöge als rituellen Abschluß der Königserhebung beim sogenannten Krönungsmahl. In Quedlinburg erscheint es ohne diesen Zusammenhang, was noch einmal den Spielraum verdeutlicht, der bei der Nutzung solcher Rituale gegeben war.

orando nisi gratiam. At dominae, quarum, ut diximus, cura regnum regisque regebatur infantia, tanti viri summissa deditione admodum gratulabundae, – quia piorum moris est, non solum mala pro bonis non reddere, sed etiam pro malis bona rependere, – digno eum honore susceptum, gratia fideli donatum, ductoria itidem dignitate sublimatum, deinde non tantum inter amicos, sed etiam inter amicissimos, uti ius propinquitatis exigebat, debito dilectionis venerantur affectu. S. dazu ALTHOFF, Das Privileg der *deditio* (wie Anm. 17), S. 109ff.

²⁹) Vgl. Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, hg. von Robert HOLTZMANN (MGH SSrG NS 9), Berlin ²1955, IV, 9, S. 140: *Celebrata est proxima paschalis sollempnitas in Quidelingeburg a rege, ubi quattuor ministrabant duces, Heinricus ad mensam, Conrad ad cameram, Hecil ad cellarium, Bernhardus equis prefuit.*

Beide Rituale verraten also, daß man in einer außergewöhnlichen Situation zu außergewöhnlichen rituellen Ausdrucksformen griff, die so zuvor nicht bezeugt sind und daher wohl speziell für die Situation, in der sie zur Anwendung kamen, gefunden wurden, so wie man im Zweifelsfalle auch Gewohnheiten fand. Wer für die originelle Lösung verantwortlich war, ist wie in fast allen anderen Fällen nicht bezeugt. Als Vermittler in dieser Situation aber agierte der König Konrad von Burgund, der Schwiegervater des Zänkers und Bruder der Kaiserin Adelheid war, und somit genau die Kontakte zu beiden Parteien hatte, die für eine derartige Aufgabe nützlich waren³⁰. Er war Architekt oder Regisseur des neuen Rituals.

Die nächsten Beispiele, mit deren Hilfe die Leitfrage dieses Beitrages beantwortet werden soll, stammen aus dem zeremoniellen Bereich der mittelalterlichen Königserhebung. Dabei handelt es sich mit Sicherheit um ein Feld, auf dem rituelles Verhalten in besonderer Weise beobachtet werden kann. Doch trotz aller Fixierung auf die Gewohnheiten und trotz aller *ordines*, die ein adäquates Verhalten sicherstellen sollten, findet man immer wieder Berichte, die von Akten sprechen, für die es keinerlei Vorläufer in der einschlägigen Tradition gibt, die also situationsbezogen in das Zeremoniell eingefügt wurden. Hierzu gehören etwa die bisher wohl zu Unrecht kaum gewichteten Geschehnisse, die Wipo in seinem Bericht über die Königswahl Konrads II. erwähnt: Während sich der gerade erhobene König auf dem Zug zum Mainzer Dom befand, wo seine Königsweihe stattfinden sollte, sei folgendes passiert: »Während der König seinen Einzug hielt, traten drei Menschen mit ihren besonderen Klagen heran. Der eine war Bauer der Mainzer Kirche, der zweite Waise, die dritte Witwe. Da der König ihre Anliegen anhören wollte, suchten ihn einige Fürsten abzulenken durch den Hinweis, er dürfe seine Weihe nicht verzögern und müsse rechtzeitig das heilige Amt hören. Doch als ein echter Stellvertreter Christi entgegenete er tief christlich mit einem Blick auf die Bischöfe: »Wenn das Königsamt meine Aufgabe ist und ein Mann, der sich treu bleibt, niemals aufschieben darf, was ihm zu tun möglich ist, dann erscheint es mir richtiger, meine Pflicht zu tun, als mir von anderen sagen zu lassen, was ich tun soll« ... Unter solchen Worten blieb er dort stehen, wo ihm die Unglückseligen entgegengetreten waren, und ließ, seine Schritte verhaltend, ihnen Gerechtigkeit widerfahren. Kaum war er ein Stück weitergegangen, da trat einer vor ihn mit der Behauptung, er sei ohne jede Schuld ins Elend gestoßen worden; der König ergriff seine Hand, führte ihn angesichts aller, die ihn umstanden, bis an seinen Thron, und dort über-

30) Vgl. allg. zur Funktion von Vermittlern Torstein ECKHOFF, The mediator, the judge and the administrator in conflict-resolution, in: *Acta sociologica* 10 (1967), S. 148–172; sowie Simon ROBERTS, Order and dispute. An introduction to legal anthropology, New York 1979; dtsh.: Ordnung und Konflikt. Eine Einführung in die Rechtsethologie, Stuttgart 1981, bes. S. 72ff. und 172ff.; Hermann KAMP, Vermittler in Konflikten des hohen Mittelalters, in: *La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX–XI)* (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo 44), Spoleto 1997, S. 675–714; DERS., Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zu Geschichte, Literatur und Kunst 1), Darmstadt 2001.

trug er die Sache des Armen gewissenhaft einem seiner Fürsten. So beglückend sah man seine Regierung beginnen ...³¹⁾. Mit einer Reihe von Bibelziten untermauert Wipo dann seine Preisung von Konrads Herrschertugenden³²⁾.

Ich habe schon in einem anderen Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die Vorstellung, hier hätten vier verzweifelte Menschen keinen anderen Ausweg aus ihren Nöten mehr gefunden, als sich dem König selbst auf Gedeih und Verderb anzuvertrauen, kaum realistisch sein dürfte³³⁾. Vielmehr berichtet m. E. Wipo hier von einer Inszenierung, die Konrad II. die Möglichkeit bot, bestimmte Herrschertugenden, *clementia* und *iustitia*, wirkungsvoll unter Beweis zu stellen. Aus unbekanntem Anlaß hat man die Rituale des Bittens um Gnade, Gerechtigkeit und Vergebung in das Zeremoniell der Königserhebung eingefügt und Konrad so *clementia* und *iustitia* demonstrativ unter Beweis stellen lassen³⁴⁾. Ich möchte hier nicht lange über diejenigen und ihre Motive spekulieren, die diese Demonstration in die Wege leiteten. Denkbar wäre, daß Erfahrungen mit dem Amtsvorgänger Konrads II. es ratsam erscheinen ließen, den neuen König expliziter auf die genannten Herrschertugenden zu verpflichten, als dies ohnehin üblich war. Denkbar wäre auch, daß die Inszenierung als nötig erachtet wurde, weil Konrad II. lange Jahre als normaler Adliger im Herrschaftsverband gelebt hatte, ohne konkrete Aussichten auf die Nachfolge im Königtum. Er wurde somit mit seinen neuen Aufgaben konfrontiert, und durch sein Eingehen auf das von ihm Verlangte versprach er gleiches Verhalten auch für die Zukunft.

Ein anderes, berühmtes Beispiel für ein sehr gravierendes Verändern der *ordines* der Königserhebung bietet der sogenannte Salbungsverzicht Heinrichs I. in Fritzlar im Jahr

31) Wipo, *Gesta Chuonradi II imperatoris*, hg. von Harry BRESSLAU, in: *Wiponis Opera* (MGH SSrG 61), Hannover/Leipzig 1915, cap. 5, S. 26f.: *In ipsa processione regis tres venerunt ante illum cum singulis querimoniis. Unus erat colonus ecclesiae Moguntinensis, alter pupillus fuit et quaedam vidua. Dum rex eorum causas audire coepisset, quidam de principis suis avertabant eum dicentes, ne consecrationis suae aliquam moram faceret et mature divina officia audiret; respiciens ad episcopos, ut vicarius Christi, christianissime respondebat: »Si meum est regimini insistere et id viri constantis est nequaquam differre, quod apte fieri valet, rectius mihi videtur facere, quod debeo, quam, quid faciendum sit, audire, ab alio ...«. Haec dicens in eadem statione moratus, ubi primum occurrerant illi calamitosi, Passibus immotis legem praefererat illis. Hinc paululum procedens, venit ante illum quidam dicens, se expulsus esse patria omnino sine culpa, quem rex per brachium apprehendens super omnes circumstantes attraxit usque ad solium suum ibique causam miseri cuidam principum suorum diligenter commendavit. Felix initium regnandi cernitur esse ...*

32) Vgl. dazu Wipo, *Gesta Chuonradi* (wie Anm. 31), cap. 5, S. 27: ... *per semitam iustitiae incedebat, quando regium honorem petebat. Poterat dicere cum psalmista: »Pes meus stetit in via recta«. Firmavit se per gratiae bonum, priusquam conscenderet iudicalem thronum ... scriptum est enim: »Honor regis iudicium diligit.*

33) Siehe dazu bereits ALTHOFF, *Demonstration und Inszenierung* (wie Anm. 20), S. 233ff.

34) Zum Charakter der Inszenierung s. auch Ulrich REULING, *Die Kur in Deutschland und Frankreich. Untersuchungen zur Entwicklung des rechtsförmlichen Wahlaktes bei der Königserhebung im 11. und 12. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 64), Göttingen 1979, S. 33f.

919³⁵). Auch in diesem Fall eröffnet sich ein neues und m. E. adäquates Verständnis des Vorgangs erst, wenn man die Szene als inszeniert auffaßt, die von den Hauptakteuren, also dem Mainzer Erzbischof Heriger und dem neuen König, im Einvernehmen durchgeführt wurde, um etwas Bestimmtes zum Ausdruck zu bringen: daß Heinrich nämlich in anderer Weise König sein wollte als seine gesalbten Vorgänger. Auch hier hat man also das Ritual in ganz entscheidender Weise verändert, indem man es sozusagen begann, dann aber dem neuen König die Gelegenheit bot zu erklären, warum er auf es verzichten wollte.

Erwähnt sei in diesem Zusammenhang ein drittes Beispiel aus dem Bereich der deutschen Königserhebungen, das in diesen Kontext gehört, aber schwieriger zu verstehen ist. Friedrich Barbarossa soll sich bei seiner Königskrönung ein Ministeriale in der Kirche zu Füßen geworfen und um Vergebung für frühere Vergehen gebeten haben. Ihm wurde diese Vergebung jedoch verweigert, was Otto von Freising rühmend damit erklärt, daß Barbarossa nicht einmal an einem solchen Tag vom *rigor iustitiae* abzubringen gewesen sei³⁶). Das Verständnis dieser Szene ist nicht ganz einfach. Natürlich kann man annehmen, daß der Ministeriale um die Gewohnheit gewußt hat, gerade in einer solchen Situation demonstrativ zu verzeihen. Nach diesem Verständnis hätte er den neuen König durch seinen Fußfall sozusagen vor vollendete Tatsachen zu stellen versucht, was mißlang. So etwas ist auch aus anderen Fällen bekannt. Es ist aber auch durchaus denkbar, daß die ganze Szene inszeniert ist und eine bewußte Abkehr von den alten rituellen Formen darstellt, mit der man seine Verpflichtung zur *clementia* annahm. Sie wäre in dieser Interpretation bewußt

35) Vgl. dazu Widukind von Corvey, *Rerum Gestarum Saxoniarum libri tres*, neubearb. von Paul HIRSCH in Verbindung mit Hans-Eberhard LOHMANN (MGH SSrG 60), Hannover 1935, I, 26, S. 39: *Cumque ei offerretur unctio cum diademate a summo pontifice, qui eo tempore Hirigerus erat, non spreuit, nec tamen suscepit: »Satis, inquit, michi est, ut pre maioribus meis rex dicar et designer, divina annuente gratia ac vestra pietate; penes meliores vero nobis unctio et diadema sit: tanto honore nos indignos arbitramur«*; sowie Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, (wie Anm. 29), I, 5, S. 9; s. dazu Gerd ALTHOFF/Hagen KELLER, Heinrich I. und Otto der Große. Neubeginn auf karolingischem Erbe (Persönlichkeit und Geschichte 122/123), Göttingen/Zürich 1985, S. 56ff.; zuletzt Johannes FRIED, Die Königserhebung Heinrichs I. Erinnerung, Mündlichkeit und Traditionsbildung im 10. Jahrhundert, in: Michael BORGOLTE (Hg.), *Mittelalterforschung nach der Wende 1989* (Historische Zeitschrift, Beih. NF 20), München 1995, S. 267–318, hier S. 302ff.

36) Vgl. dazu Bischof Otto von Freising und Rahewin, *Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica*, hg. von Franz-Josef SCHMALE (FSGA 17), Darmstadt 1965, II, 3, S. 286f.: *Nec pretereundum estimo, quod, dum finito unctionis sacramento diadema sibi imponeretur, quidam de ministris eius, qui pro quibusdam excessibus gravibus a gratia sua adhuc privati sequestratus fuerat, circa mediam ecclesiam ad pedes ipsius se proiecit, sperans ob presentis diei alacritatem eius se animum a rigore iustitie emollire posse. Ipse vero mentem in priori severitate retinens et tamquam fixus manens constantie sue omnibus nobis non parvum dedit indicium, dicens non ex odio, sed iustitie intuitu illum a gratia sua excusum fuisse*; s. dazu auch Gerd ALTHOFF, *Ira regis: Prolegomena to a history of royal anger*, in: Barbara ROSENWEIN (Hg.), *Anger's past*, Ithaca/London 1998, S. 59–74; sowie DERS., *Konfliktverhalten und Rechtsbewußtsein* (wie Anm. 20), S. 65 mit Anm. 25.

verändert worden, um eine neue Hierarchie der Königstugenden demonstrativ zum Ausdruck zu bringen. Ich stelle diese Möglichkeit lediglich zur Diskussion, ohne ihr den Vorrang vor der anderen Interpretation zu geben – für gänzlich abwegig halte ich sie allerdings nicht.

In den bisherigen Beispielen ging es um die Abwandlung oder Ergänzung von Ritualen, die vorgenommen wurden, um einer speziellen Situation Rechnung zu tragen. Im folgenden seien Fälle analysiert, in denen die Situation so speziell war, daß man fast von der Erfindung eines neuen Rituals sprechen könnte, wenn nicht auch hier bekannte Bausteine benutzt und lediglich höchst originell neu zusammengesetzt worden wären.

In der Mitte des 10. Jahrhunderts brachte ein schwerer Konflikt zwischen Abt und Teilen des Konvents das Kloster St. Gallen in eine schwere Krise, deren Verlauf im Bericht Ekkeharths von St. Gallen detailliert nachzulesen ist³⁷). Bischof Ulrich von Augsburg hatte den Friedensschluß selbst nicht unerheblich erschwert, als er sich beim Empfang durch den St. Galler Konvent zu einer sehr ungewöhnlichen Verhaltensweise hatte hinreißen lassen. Als ein Mönch beim Empfang nur ihm selbst das Evangelium zum Friedenskuß gereicht hatte, nicht aber dem St. Galler Abt Craloh, der sich in seiner Begleitung befand, war ihm Ulrich nachgelaufen, hatte ihn an den Haaren herumerissen, worauf der Mönch das heilige Buch gegen Ulrich warf und wutentbrannt verschwand³⁸). Kein guter Beginn also für die Verhandlungen um die Modalitäten des Friedensschlusses, die nichtsdestotrotz wenig später aufgenommen wurden. Die vielen Einzelheiten dieser Verhandlung seien an dieser Stelle übergangen. Die Beratung über das Ritual, mit dem man die Versöhnung von Abt und Konvent zum Ausdruck bringen wollte, liest sich bei Ekkehard so: »Man hielt Rat, wie sich der ganze Leib mit dem Haupt und das Haupt mit dem Leib wieder versöhnen lasse«³⁹). – An dieser Beratung waren zwei Vermittler, Ulrich von Augsburg und ein kluger Laie, der betroffene Abt Craloh und vier ausgewählte St. Galler Mönche beteiligt –. »Man faßte den Beschluß, den Vater, um ihn den Söhnen darzubringen, auf den Stuhl des heiligen Benedikt zu setzen, dessen Bildnis da aufgemalt prangte. Er wurde an der Hand des Bischofs hereingeführt, nahm seinen Platz ein und blieb eine Weile sitzen. Endlich erhob er sich und sank unter Tränen zum Kniefall nieder; doch mit ihm fiel auch

37) Hermann Kamp hat ihn analysiert, weil er ein Paradebeispiel für die Arbeitsweise eines Vermittlers, hier Bischof Ulrichs von Augsburgs, ist. Vgl. KAMP, Vermittler in Konflikten des hohen Mittelalters (wie Anm. 30), S. 697f., 700.

38) Vgl. dazu Ekkehard, *Casus sancti Galli*, hg. von Hans F. HAEFELE (FSGA 10), Darmstadt 1980, cap. 74, S. 152: *Suscipitur episcopus. Victor ewangelium optulit ipsi. Quod ub ille osculatur, Victor revertitur. At episcopus currax post illum veniens, a capillo hominem capiens regiravit. At ille ewangelium in episcopum reiciens furibundus abscessit.* S. dazu bereits ALTHOFF, Demonstration und Inszenierung (wie Anm. 20), S. 251f.

39) Vgl. dazu Ekkehard, *Casus sancti Galli* (wie Anm. 38), cap. 76, S. 160: *Conferuntur consilia, qualiter totum corpus capiti et caput corpori restituatur.*

der Bischof und fielen ihrerseits alle Brüder nieder. Es war augenscheinlich, daß eben hier der heilige Geist sein Werk vollbringe. Nachdem alle einander geküßt hatten, festigte sich die Eintracht im Hause vollkommen«⁴⁰⁾.

Die Schilderung Ekkehard's ist exemplarisch für die Art und Weise, in der mittelalterliche Autoren solche Szenen beschreiben. Einerseits spricht er klar die Tatsache an, daß man sich über die Durchführung der Versöhnungsszene beriet und einen Beschluß faßte. Andererseits schreibt er das Gelingen dem Wirken des heiligen Geistes zu. Der gleichzeitige Fußfall aller unter Einschluß des Vermittlers, der durch sein Verhalten beim Empfang auch Grund hatte, Genugtuung zu leisten, bringt jedoch so dezidiert die schwierige Situation zum Ausdruck, daß sie wohl kaum allein dem Wirken des heiligen Geistes verdankt wird. Er wird wie die Stuhlsetzung des Abtes Gegenstand der Beratungen und des Beschlusses gewesen sein. So brachte man zum Ausdruck, daß alle Seiten Grund hatten, den anderen Genugtuung zu leisten und sie um Verzeihung zu bitten. Bei einer genaueren Analyse des Ablaufs wird man übrigens nicht übersehen, daß zunächst die Stuhlsetzung erfolgte und der Abt zudem auf seinem ihm zustehenden Platz eine Weile sitzenblieb. Sein Anrecht auf diesen Sitz wurde also von den Anwesenden anerkannt, und erst danach erfolgten die Akte der wechselseitigen Bitten um Verzeihung und ihre Gewährung durch den Friedenskuß.

In seiner Gesamtheit ist dieses Ritual wohl eine originelle Neuschöpfung. Dennoch ist natürlich nicht zu übersehen, daß sozusagen nach dem Baukasten-Prinzip eine Reihe bekannter Ritualhandlungen benutzt wurden: die Stuhlsetzung, der Fußfall als Geste der Bitte um Vergebung, der Friedenskuß. Anders wäre ja auch der Wiedererkennungseffekt gar nicht zu erzielen. Die Qualität der gefundenen Lösung resultiert jedoch aus der Zusammenstellung und nicht zuletzt aus der Besonderheit des gleichzeitigen Fußfalls, durch den die je eigene Mitschuld am Konflikt sinnfällig gemacht wurde.

Die Verbindlichkeit der geschilderten Ritualhandlungen aber wird nicht zuletzt am Verhalten eines der Mönche deutlich, die zu den erbittertsten Gegnern des Abtes gehörten: »Nicht ertrug diesen Anblick Victor rasenden Herzens. Ja, als er den Abt auf seinem Sitze sehen mußte, sprang er verstört auf und verließ das Kapitelhaus, als wollte er dem Kloster entlaufen. Jedoch der Bischof holte ihn zurück, besänftigte ihn, wie er konnte, und führte ihn zurück in die Gnade des Abtes«⁴¹⁾. Lange hielt dieser Friede allerdings nicht. Davon unbenommen zeigt das zitierte Verhalten, daß Mitmachen Zustimmung be-

40) Ebd.: *Stat consilium patrem filiis oblatum in sancti Benedicti, cuius imago appicta sedebat, ponere solium. Inducitur manu episcopi locatusque parumper residet. Tandemque assurgens lacrimando in veniam corruit; sed et episcopo secum ruente fratres omnes econtra ruebant. Erat facietenus videre spiritum sanctum opus suum ibimet agere. Osculatis singulis unanimitas in domo solidatur.*

41) Ebd.: *Non tulit hanc speciem furiato pectore Victor. Abbatem quippe in sede sua cum vidisset, turbidus exiliit et quasi loco cesserus capituli domo exivit. Quem tamen episcopus, prout potuit, revocatum delinivit et in abbatis gratiam reductum ad tempus compescuit ...*

deutet, eine Einsicht, die ganz allgemein für das Verständnis von Verhalten in Ritualen von Bedeutung ist. Fernbleiben wird aus dieser Perspektive zu einer wichtigen Verhaltensweise in der politischen Kommunikation des Mittelalters. Mit dem Fernbleiben verweigerten Magnaten auch oder sogar vor allem ihre Teilnahme an Ritualhandlungen, sei es bei Hoftagen oder Gerichtssitzungen, durch die Konsens demonstrativ und öffentlich zum Ausdruck gebracht wurde⁴²). Aus dieser Perspektive erklärt sich auch die schleunige Abreise von Personen oder Gruppen, wenn aufkommender Dissens das Mitmachen bei rituellen Handlungen fragwürdig oder unmöglich machte.

Trotz solcher Verhaltensmuster bestand nicht selten die Gefahr, daß Rituale scheiterten – durch fehlendes Engagement der Teilnehmer oder sogar durch bewußte Provokation. Erinnert sei an dieser Stelle an die Szene in Werla, als Ekkehard von Meißen mit bischöflichen und herzoglichen Kumpanen die gedeckte Festtafel okkupierte und den Damen aus der Königsfamilie und ihren Anhängern das Festessen wegaß⁴³); erinnert sei an die gescheiterten Versöhnungsmähler, bei denen Teilnehmer vergiftet oder erschlagen wurden⁴⁴); erinnert sei auch an Canossa, als Gregor VII. erst nach langem Sträuben bereit war ›mitzuspielen‹ – zumindest behauptete er das selbst⁴⁵). Es bedurfte jedoch immer einer beträchtlichen Position der Stärke, um den Verlauf von Ritualen zu stören. Umgekehrt ist es gewiß ein Indikator für Kräfteverhältnisse, zu sehen, wer die Rituale bestimmte und damit sozusagen ›die Szene beherrschte‹. An den Beispielen mit Heinrich dem Zänker ist dieser Aspekt ja gleichfalls schon deutlich geworden⁴⁶).

Das nächste Beispiel ist wiederum einem Bericht Ekkehards von St. Gallen zu verdanken. Es stammt aus dem Konflikt zwischen Bischof Salomo von Konstanz und den soge-

42) Zum konsensbildenden Charakter der Rituale vgl. auch SCHREINER, »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes« (wie Anm. 19), S. 89–132, hier S. 129.

43) Vgl. dazu Thietmar von Merseburg, Chronicon (wie Anm. 29), V, 4, S. 225: *Vespere autem iam facto, cum prefatis domnis in magna domu sedilia auleis ornata et mensa esset variis cibis referta, Ekkehardus eandem preoccupans cum Arnulfo episcopo et Bernhardo duce ibi epulatur. Ante ruinam enim exaltabitur cor et ante gloriam humiliabitur. Quod mentem consororum prius tristem caeterosque complures, qui interfuere, multum commovit ...*

44) Vgl. dazu u. a. Widukind von Corvey, Rerum Gestarum Saxoniarum libri tres (wie Anm. 35), II, 20, S. 84; Thietmar von Merseburg, Chronicon (wie Anm. 29), VII, 47, S. 456; s. dazu auch ALTHOFF, Der frieden-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles (wie Anm. 12), S. 13–25.

45) Vgl. Das Register Gregors VII., hg. von Erich CASPAR (MGH Epp. sel. 2), 2 Bde., Berlin 1920–23, VI, 12, S. 311ff.; zur Inszenierung der symbolischen Unterwerfung in Canossa s. MEYER, Die Inszenierung des Scheins (wie Anm. 5), S. 18ff.; sowie ALTHOFF, Demonstration und Inszenierung (wie Anm. 20), S. 241ff. Zur Frage, ob es sich in Canossa um einen Akt der Kirchenbuße oder eine Unterwerfung gehandelt hat, s. jetzt W. GOEZ, Canossa als *deditio*?, in: Matthias THUMSER/Annegret WENZ-HAUBFLEISCH/Peter WIEGAND (Hgg.), Studien zur Geschichte des Mittelalters. Jürgen Petersohn zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2000, S. 92–100.

46) Vgl. dazu Anm. 27–30.

nannten schwäbischen Kammerboten Erchanger und Berthold. Auf eine genauere Schilderung der Hintergründe des Konflikts sei an dieser Stelle verzichtet und gleich Ekkehard's Schilderung eines Rituals im Verlaufe der Auseinandersetzung analysiert. Zur Durchführung dieses Rituals wurde der Bischof nach seiner Gefangennahme gezwungen. Ekkehard stellt diesen Sachverhalt wie folgt dar: »(Nach seiner Gefangennahme) wurde der Bischof in einen nahen Schlupfwinkel geführt; dort hieß man ihn absteigen und er setzte sich, während die anderen beiseite gingen und sich berieten, was sie mit ihm tun sollten ... Liutfrid riet nun, daß sie ihm entweder die Augen ausreißen oder die Rechte abhauen sollten. Doch die Vernünftigeren unter den Kriegern mahnten auf alle Weise, nicht weiter gegen den Gesalbten des Herrn zu rasen; vielmehr werde es am besten sein, wenn er unverletzt bliebe. Endlich entschieden die Brüder dahin, ihn auf die Thietpoldsburg zu bringen, wo sich damals gerade Erchangers Gattin Berchta aufhielt ... Dem Gottesmann wurde sodann ein billiger Gaul gesattelt. Schweinehirten aber sahen die Schar und liefen herbei, um zu gaffen. Als Berchtolt sie erblickte, sprach er, ›Neige dich vor diesen da, Gottverfluchter, und lecke ihnen die Füße, daß sie Gnade für dich erlehen!‹ Er aber tat, wie ihm befohlen war, weil er die Zwangslage erkannte.«⁴⁷⁾

Was auf den ersten Blick wie ein barbarischer Willkürakt allein zum Zwecke der Entehrung und Demütigung aussieht, entpuppt sich bei genauerer Berücksichtigung des Kontextes als durchaus kalkulierte Anwendung eines bekannten Rituals in einem neuen Zusammenhang. Der Gefangennahme des Bischofs hatte nämlich folgende Ursache. In dem lange schwelenden Konflikt hatte sich der Bischof bei einem zufälligen Treffen über die Freveltaten der Grafen beklagt, was diese entrüstete. Dann aber hatte er gesagt: »Wahrhaftig, nachdem ihr einmal um meinetwillen vor König Arnulf in jener Klemme stecktet, woraus ich euch nur mit genauester Not zu reißen vermochte, dürftet ihr euch wohl allezeit an jenen Moment erinnern.«⁴⁸⁾ Genau dieser Satz hatte den Konflikt eskalieren lassen, wie Ekkehard unterstreicht: »Augenblicklich rief Liutfrid, der Grafen Schwestersohn, ein höchst aufsässiger junger Mann: ›Brüstet sich der verruchteste unter den Mönchen noch des Unrechts, das man euch seinetwegen zufügte, ihr Oheime, und ihr laßt

47) Vgl. dazu Ekkehard, *Casus sancti Galli* (wie Anm. 38), cap. 17f., S. 46/48: *Ducitur episcopus in diverticulum quoddam propinquum, ubi descendere iussus sedit, usque dum illi in partem cedentes, quid de eo facturi sint, tractent ... Suadet Luitfridus, ut ei aut oculos eruant aut dexteram abscidant. Militum autem pars sanior, ne quid amplius in christum Domini insanirent, omnimodis flagitat; sed et incolorem relinquere optimum fore aiebant. Stat tandem fratribus consilium, ut in Thietpoldispurch, ubi Perhta, uxor Erchingeri, tunc agebat, duceretur ... Sternitur viro Dei vilior interea equus. Porcarii autem cum viderent turbam, ad spectandum accurrunt. Quibus visis Perhtolt: »Inclinare coram istis«, inquit, »Dei maledicte, et, ut tibi veniam precetur, pedes eis lambel!« Ille vero, quoniam vim sciebat, quod issus est fecerat; s. dazu auch die Einleitung zu ALTHOFF, *Spielregeln der Politik im Mittelalter* (wie Anm. 17), S. 16.*

48) Vgl. dazu Ekkehard, *Casus sancti Galli* (wie Anm. 38), cap. 17, S. 46: »*Enimvero*«, ait, »*cum mei causa in eis aliquando angustiis coram rege Arnolfo fueritis, unde egerrime ego ipse vos eripui, iam eius articuli semper liceat recordari.*«

ihn am Leben?« Und er riß das Schwert heraus und hätte den Bischof niedergestoßen, wäre er nicht von den beiden aufgehalten worden«⁴⁹⁾.

Ekkehard erzählt aber auch, worauf Salomo mit dem Hinweis auf jene Klemme vor König Arnulf angespielt hatte: »Vom König – das war damals Arnulf – erging das Gebot an Bischof und Kammerboten, unter dem Banne des Friedens in Mainz bei Hofe zu erscheinen. Dort kam es zur öffentlichen Verhandlung, und nachdem man jene zwei des Majestätsverbrechens für schuldig erklärt hatte, wurden sie in Ingelheim eingekerkert, bis sie mit Verbannung oder Tod bestraft würden. In der Besorgnis, nun selber Ursache ihres blutigen Todes zu sein, bemühte sich Salomo zusammen mit Bischof Hatto um ihre Befreiung. Bittflehend gingen beide im geheimen den Herrscher an. Sie erweichten des Königs Herz und versöhnten ihn mit jenen Feinden; diese mußten sich öffentlich vor Salomo demütigen und Frieden schließen, und mit seiner Hilfe wurden sie in ihre frühere Macht wieder eingesetzt«⁵⁰⁾.

Salomo hatte also beim König um Gnade für die Kammerboten gebeten, und diese hatten als Genugtuungsleistung sich öffentlich vor dem Bischof demütigen, das heißt wohl einen Fußfall machen müssen. Genau daran hatte Salomo sie mit dem Hinweis auf seine Hilfe in der Klemme erinnert. Dieser Hinweis war offensichtlich des Guten zuviel und hatte die Eskalation ausgelöst. Mit dem erzwungenen Fußfall vor den Schweinehirten aber hatte Salomo die Szene mit vertauschten Rollen sozusagen zu wiederholen und damit den Fußfall der Grafen ungeschehen zu machen bzw. ihre Ehre wiederherzustellen. Ethnologen – und nicht nur sie – kennen den Vorgang des Inversionsrituals, mit dem etwas Früheres ausgelöscht wird⁵¹⁾. Von genau einem solchen Vorgang erzählt Ekkehard. Einer der Grafen hatte sehr drastisch seine Originalität in der Anwendung der Ritualsprache bewiesen. Dies aber bekam ihm gar nicht gut, denn es sei daran erinnert, daß Erchanger und Berthold wegen ihres Konflikts mit Salomo wenig später vom König hingerichtet wurden⁵²⁾.

Ein letzter Punkt: Zur Originalität in der Benutzung der Ritualsprache gehört auch das Zitieren. In den Ritualen des Mittelalters lassen sich vornehmlich biblische Zitate nach-

49) Ebd., cap. 17, S. 46: *Ilico Luitfridus, sororis amborum filius, iuuenis pertinacissimus: »Gloriaturne«, inquit, »monachorum sceleratissimus iniuriarum pro se vobis inlatarum, o auunculi, et vivere eum patimini?« Extractoque gladio, nisi ab ambobus premeretur, episcopum occidisset.*

50) Ebd., cap. 12, S. 36/38: *Iubentur a rege, tunc quidem Arnolde, episcopus et ipsi sup panno pacis ad aulam Magontie venire. Ubi causa publice peracta, rei maiestatis lege pronuntiatu ipsi illi in Ingilinheim trucidantur, usque dum exilio aut morte punirentur. Egit tandem Salomon cum Hattone episcopo, anxius, ne cedis illorum ipse quidem causa foret, ut eos liberaret. Adeunt suplices ambo secreto imperium. Cor regis molliunt, hostes illos in gratiam reducant; coram omnibus Salamoni suplices facti pacificantur, potestati pristino ipso iuvante restituuntur.*

51) Vgl. dazu Barbara A. BABCOCK (Hg.), *The reversible world. Symbolic inversion in art and society*, Ithaca/New York 1978.

52) ALTHOFF, *Königsherrschaft und Konfliktbewältigung* (wie Anm. 20), S. 38, mit weiteren Hinweisen.

weisen, die benutzt wurden, um genau den Sinn zu erzeugen, den die biblischen Szenen verkündeten. Auf diesem Felde agierten mittelalterliche Zeitgenossen durchaus situationsbezogen und originell. Dieser Horizont sei mit einer Beispielkette verdeutlicht, ohne jeden einzelnen Fall detailliert zu diskutieren.

Nach Liudprand von Cremona warf sich Otto der Große während der Schlacht von Birten, als er seinen bedrängten Truppen auf der anderen Rheinseite keine Hilfe bringen konnte, vor den in der heiligen Lanze eingeschlossenen Nägeln vom Kreuze Christi zu Boden und betete. Ausdrücklich wird gesagt, daß er hiermit den Gottesknecht Moses und sein Verhalten in der Schlacht gegen die Amalekiter imitierte – und wie dieser Erfolg hatte⁵³). Ludwig der Fromme und sein Sohn Lothar inszenierten 839 ihre Begegnung in Worms nach dem Gleichnis vom verlorenen Sohn und demonstrierten so ihre Versöhnungsbereitschaft⁵⁴).

Die Bewohner des von Heinrich II. belagerten Troia in Unteritalien schickten die Kinder ihrer Stadt in einem Bittzug zum Kaiser, um ein glimpfliches Ende der Belagerung zu erreichen. Erfolg hatten die Kinder erst, als sie ein zweites Mal ihren Bittzug wiederholten⁵⁵). Bischof Ulrich von Augsburg ließ um sich herum Säuglinge auf den Boden der Kirche werfen und verstärkte durch deren Gewimmer die Dringlichkeit seiner Gebete um Errettung der Stadt vor den Ungarn. Das Zitat der unschuldigen Kinder, die leichter Gehör finden, dürfte in beiden Fällen überdeutlich sein⁵⁶).

Nicht gefunden habe ich bisher ein biblisches oder sonstiges Vorbild, das Friedrich Barbarossa 1177 zitiert haben könnte, als er in Venedig seine Versöhnungsbereitschaft mit Alexander III. demonstrativ unter Beweis stellte. Ich meine damit nicht die Szene des Fußfalls und Fußkusses vor dem Markus-Dom, die Klaus Schreiner vor einiger Zeit gewürdigt hat, sondern Barbarossas Verhalten einen Tag später während eines vom Papst zelebrierten Hochamtes⁵⁷). Zunächst machte er Papst und Kardinälen den Weg in die Kirche frei, vertrieb auch die Laien aus dem Chor, wo er dann mit den Priestern der Messe folgte. Als der Papst jedoch von der Kanzel predigte, trat Barbarossa nahe heran, stellte sich unter die Kanzel und hörte aufmerksam zu. Der Papst hatte übrigens ein Einsehen und ließ

53) Vgl. dazu Liudprand von Cremona, *Antapodosis*, hg. von Joseph BECKER (MGH SSrG 41), Hannover³1915, S. 1–158, IV, cap. 24, S. 117f.

54) Vgl. Nithard, *Historiarum libri IIII*, hg. von Ernst MÜLLER (MGH SSrG 44), Hannover/Leipzig³1907, I, 6f., a. 839, S. 10f.; s. dazu ALTHOFF, *Das Privileg der deditio* (wie Anm. 17), S. 118f. mit Anm. 36.

55) Vgl. dazu HIRSCH, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II.* (wie Anm. 22), Bd. 3, S. 202.

56) Vgl. dazu Ekkehard, *Casus sancti Galli* (wie Anm. 38), cap. 60, S. 132: *Nam imminente irruptionis illorum iam facili introitu, infantulos urbis universos ab uberibus matrum raptos circa se coram altaribus nuda terra iactari iusserat, vagitibusque illorum lacrimas cum eiulatibus miscens infestissimos illos alter Ezechias abegerat hostes*. S. dazu bereits ALTHOFF, *Demonstration und Inszenierung* (wie Anm. 20), S. 251.

57) Vgl. dazu SCHREINER, »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes« (wie Anm. 19), S. 89–133, hier bes. S. 115f.

daraufhin die Predigt ins Deutsche übersetzen⁵⁸). Wichtiger als diese weitere Nachricht über Barbarossas Lateinkenntnisse aber ist, daß er auf die geschickteste Art und Weise demonstrativ zum Ausdruck brachte, in Zukunft auf den Papst hören zu wollen. Vielleicht hat er dies zitiert; vielleicht hat er aber auch eine wirklich originelle Form gefunden, sein neues Verhältnis zu Alexander durch Verhalten zum Ausdruck zu bringen⁵⁹).

Zusammenfassend seien abschließend die wesentlichen Aspekte der Veränderbarkeit von Ritualen im Mittelalter herausgearbeitet. Was ich an einigen Beispielen versucht habe zu zeigen, ist wesentliches Merkmal des Kommunikationsstiles der Zeit des Mittelalters: in Ritualen und rituellen Handlungen wird ein breites Spektrum von Nachrichten der Öffentlichkeit bekannt gemacht, das im Ritual Ausgedrückte wird so öffentlich als Verpflichtung oder auch Recht für die Zukunft anerkannt⁶⁰). Das rituelle Verhalten hat gleiche Funktionen und gleiche Verbindlichkeit wie etwa der Eid oder der schriftliche Vertrag. Häufig steht es auch neben solchen Formen der Bindung und ist dabei keineswegs nur schmückendes Beiwerk. Um ihre Funktion zu erfüllen, muß die Aussage von Ritualen in der öffentlichen Kommunikation eindeutig und allgemein verstehbar sein. Dies unterscheidet Rituale dieser Art etwa von magisch-religiösen, für die unter Umständen gerade das Gegenteil charakteristisch ist. Dies hat zur Folge, daß in der rituellen Kommunikation des Mittelalters ein durchaus begrenzter Vorrat von Gesten, Gebärden und Handlungsweisen immer wieder benutzt wurde, deren Sinn zumindest dem geübten Auge unmißverständlich war. Dennoch scheint mir jede Vorstellung von Starre oder sklavischem Vollzug von vorgegebenen Verhaltensmustern der Lebendigkeit der auf diese Weise durchgeführten Kommunikation unangemessen. Mit dem Vorrat an stereotypen Gesten und Handlungen sind die mittelalterlichen Akteure nämlich virtuos umgegangen und haben gerade in außergewöhnlichen Situationen neuen Sinn erzeugt, indem sie die vorhandenen Bausteine neu zusammensetzten, Rituale aus einem Bereich in einen anderen übertrugen und so für eine spezifische Situation auch eine spezifische rituelle Ausdrucksweise fanden.

58) Vgl. dazu Romuald von Salerno, Chronik, hg. von C. A. GARUFI (Rerum Italicarum Scriptores 7/1), Città di Castello 1937, S. 285: *Cumque dicto euangelio papa ascendisset pulpitum, ut alloqueretur populum, imperator accedens propius, cepit uerba eius attentius auscultare. Cuius deuotionem papa diligenter attendens, uerba, que ipse litteratorie proferebat, fecit per patriarcham Aquileie in lingua Teotonica euidenter exponi.*

59) Siehe dazu Gerd ALTHOFF, Friedrich Barbarossa als Schauspieler? Ein Beitrag zum Verständnis des Friedens von Venedig (1177), in: Trude EHLERT (Hg.), Chevaliers errants, demoiselles et l'autre. Höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter, Festschrift Xenja von Ertzdorff, Göppingen 1998, S. 3–20.

60) Vgl. dazu Bernd THUM, Öffentlich-Machen, Öffentlichkeit, Recht. Zu den Grundlagen und Verfahren der politischen Publizistik im Spätmittelalter, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 37 (1980), S. 12–69; Achim Thomas HACK, Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaisertreffen (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte. Beihefte zu J. F. BÖHMER, Regesta Imperii 18), Köln/Weimar/Wien 1999.

Solche öffentlichen Aufführungen erfordern zwingend Vorklärungen, über die wir in aller Regel nichts oder wenig erfahren. Wie detailliert solche Vorklärungen waren und sein mußten, ist eine interessante, aber noch weitgehend ungelöste Frage. Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß die Frage, ob eine Unterwerfung mit Schuhen oder barfuß durchgeführt wurde, Verhandlungsgegenstand war, aber folgt daraus, daß jedes Detail des Verhaltens festgelegt werden mußte? Als etwa die gleichen Mailänder, die über die Schuhe verhandelten, ihre Kreuze der Kaiserin Beatrix durch die Fenster ihrer Kemenate warfen⁶¹, sie so zur Vermittlung in ihrem Sinne bittend, handelten sie da ebenfalls nach den Anweisungen eines Drehbuchs, oder nutzten sie einen Freiraum zur Ausgestaltung des Rituals, oder handelten sie gar gänzlich spontan in einem ansonsten festgelegten Handlungsrahmen? Ich denke, mit diesen Fragen ist die Richtung skizziert, in die sich weiter nachzudenken lohnt.

Angefügt seien schließlich noch einige Überlegungen zur Faktizität der hier vorgeführten Geschichten, die auch für viele andere Beispiele Gültigkeit beanspruchen. Gewiß sind Zweifel angebracht, ob die Geschichten sich wirklich genau so abgespielt haben, wie die Autoren sie beschreiben. Einen exakten Beweis für oder gegen die Faktizität wird man nicht führen können. Dennoch sind die Geschichten für die Fragestellung nach den Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation m. E. voll verwertbar, denn die Autoren mußten ihre Geschichten unter Berücksichtigung der gängigen Verhaltensregeln und -gewohnheiten erzählen, wenn sie glaubwürdig sein und ihre Zeitgenossen überzeugen wollten. Vielleicht konnten sie die eine oder andere Regel übertreten, durch Übertreiben anschaulich machen, mit einigen Spielregeln spielen. Doch sicher nur so weit, daß den Zeitgenossen dies durchschaubar blieb. Im wesentlichen mußte die Darstellung gängiger Kommunikationspraxis entsprechen. Für die Erforschung dieser Praxis – nicht für die Ereignisgeschichte – sind die Erzählungen daher verwertbar. An diese Überlegungen anschließen möchte ich abschließend die Forderung, daß wir uns bemühen müssen, den Blick wiederzugewinnen, mit dem mittelalterliche Zeitgenossen Rituale sahen und aufnahmen. Zumindest ist dies ein unverzichtbarer erster Schritt, denn nur so können wir ein adäquates Verständnis für den Aussagegehalt der Rituale aufbringen. Daß wir uns dann noch unsere eigenen Gedanken zur Bewertung machen sollten, versteht sich von selbst.

61) Vgl. dazu *Chronica regia Coloniensis*, hg. von Georg WAITZ (MGH SSrG 18), Hannover 1880, a. 1162, S. 111: *Illi autem spe misericordiae cruces, quas tenebant in manibus, per cancellos in caminatum imperatricis proiebant, cum ante conspectum eius introitum non haberent.*