

## *Mediator cleri et plebis*

### *Zum geistlichen Einfluß auf Verständnis und Darstellung des ottonischen Königtums*

VON RUDOLF SCHIEFFER

Es gibt Themen, die erst auf den zweiten Blick ihre Tücken bloßlegen. Dazu gehört nach meinen Erfahrungen während der letzten Wochen auch der geistliche Einfluß auf das ottonische Königtum, denn darüber zu sprechen, heißt ja vorderhand, ganz elementare und allseits bekannte Sachverhalte auszubreiten, mit denen man kaum irgendwo anecken dürfte. Daß Heinrich I. und die weiteren Liudolfinger getauft und im Sinne ihrer Zeit christlich erzogen waren, daß sie sich als Herrscher mit geistlichen Beratern, Seelsorgern und Formulierungshelfern umgaben und ihre ambulante Regierungspraxis dem Rhythmus des kirchlichen Festkalenders unterwarfen, daß sie Bischofs-, Stifts- und Klosterkirchen begründeten und in deren Mauern ihr christliches Begräbnis erhielten und daß uns oben drein von alldem lauter Gewährsleute berichten, die ihrerseits dem Mönchs- oder Klerikerstand angehörten und nicht selten gottgefällige Beweggründe im Handeln ihrer Könige bemerkten, bedarf gewiß keiner weit ausholenden Darlegung und ist Grund genug für die allgemein akzeptierte Ansicht, daß es geistlichen Einfluß auf Verständnis und Darstellung des ottonischen Königtums gegeben haben muß. Pointiert hat dazu Hagen Keller vor einigen Jahren ausgeführt: »Nahezu alles, was wir für eine Geschichte des Königtums in den Quellen des 10./11. Jahrhunderts als spezifisch ›ottonisch‹ ansprechen können, bezieht sich ... auf den sakralen Charakter der Königsherrschaft. Es kündigt von der Überzeugung, daß die Geschichte des Herrschers und des ihm anvertrauten Reiches und Volkes durch unmittelbare Eingriffe Gottes gelenkt werden, daß man Erfolge und Größe konkret erfahrener göttlicher Hilfe verdanke und daß es das ganze Streben von Herrscher und Reich, der Kirchen wie der Laien, sein müsse, sich weiterhin die Gnade Gottes zu sichern«<sup>1)</sup>.

Wenn dem so ist – und ich sehe keinen Grund, Keller zu widersprechen –, dann dürfte ein Versuch, den geistlichen Einfluß auf das ottonische Königtum inhaltlich näher zu bestimmen oder gar in seiner Größenordnung abzuschätzen, wohl weniger mit der Spärlichkeit seines konkreten Auftretens zu kämpfen haben als damit, daß uns dieser Einfluß in seiner allgegenwärtigen Selbstverständlichkeit gleichsam zu dicht vor Augen steht und

1) Hagen KELLER, Herrscherbild und Herrschaftslegitimation. Zur Deutung der ottonischen Denkmäler, Frühma. Studien 19 (1985), S. 290–311, Zitat S. 299.



sich daher nur schwer als ein spezifischer Aspekt von dem umfassenderen Phänomen des ottonischen Königtums abheben läßt. In Anbetracht des Blickwinkels, den unsere Quellen eröffnen, wäre es ja gleichermaßen naiv, sich die Realität politischen Handelns im 10. Jahrhundert als ständige bewußte Mitwirkung an einem Heilsplan Gottes vorzustellen wie umgekehrt hinter derartigen Motivationen Mal um Mal die fromme Verbrämung von autonomer »Realpolitik« zu wittern. Wie weit der geistliche Einfluß auf die ottonischen Herrscher in dem Sinne ging, daß sie an christlichen Postulaten und keinen anderen Maßstäben ihre Entschlüsse ausrichteten, scheint mir daher nicht eigentlich eine fruchtbare Fragestellung zu sein. Was die Quellen eher hergeben, sind brauchbare Aussagen über diese Postulate selbst und die Art und Weise, wie sie den Herrschern nahegebracht und von diesen ostensibel, das heißt mit merklicher Reaktion bei der Mitwelt, aufgegriffen wurden.

Mit einem solchen Zuschnitt des Themas, um den es im Folgenden hauptsächlich gehen soll, betritt man freilich eine Ebene, die in der Beschränkung auf ein einzelnes Jahrhundert keine hinreichende Orientierung gestattet, sondern von längerfristigen Traditionslinien bestimmt wird und daher auf Schritt und Tritt nach den Wurzeln kontinuierstiftender Vermittlung fragen läßt. Gerade wenn wir nach dem Zeitspezifischen am geistlichen Einfluß auf die Ottonen Ausschau halten wollen, hat uns aus dem reichen Fundus christlicher Herrscherparänese in Gestalt von Predigten, Mahnschreiben, moralisierenden Traktaten, Rechtstexten und Gedichten somit insbesondere das zu beschäftigen, was im 10. und frühen 11. Jahrhundert in deren Machtbereich greifbar gewesen und abgeschrieben worden ist und insofern überhaupt die Chance hatte, normbildend zu wirken.

Dazu gehört nur in ganz marginalem Umfang die in der Forschung viel beachtete Fürstenspiegelliteratur der voraufgegangenen Karolingerzeit<sup>2)</sup>, wenn man die spärlichen Indizien für deren handschriftliche Verbreitung in Rechnung stellt. Allenfalls von dem an König Lothar II. gerichteten *Liber de rectoribus Christianis* des Sedulius Scottus<sup>3)</sup> ist ein Exemplar bekannt, das durch die Hand des Bischofs Erkanbald von Straßburg († 991) gegangen ist<sup>4)</sup>; dazu kommt eine Abschrift der Ludwig dem Frommen gewidmeten *Via regia* des Smaragdus von Saint-Mihiel<sup>5)</sup>, deren Entstehung paläographisch im Mainz der Willigis-Ära fixiert werden konnte<sup>6)</sup>. Keinerlei Spur in die Ottonenzeit weisen dagegen

2) Vgl. Hans Hubert ANTON, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (Bonner Historische Forschungen 32, 1968), zum Kontinuitätsbruch Egon BOSCHOF, Königtum und Königsherrschaft im 10. und 11. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte 27, 1993), S. 107f.

3) S. HELLMANN, Sedulius Scottus (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 1/1, 1906), S. 1–91.

4) Bremen, Staats- und Univ.bibl., Ms. c.36; vgl. Walter BERSCHIN, Erkanbald von Straßburg (965–991), ZGO 134 (1986), S. 1–20, bes. S. 4f.

5) MIGNE PL 102 Sp. 931–970.

6) Wien, ÖNB, Hs. 956; vgl. Otto EBERHARDT, *Via Regia*. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung (Münstersche Mittelalter-Schriften 28, 1977), S. 93, zur Schriftheimat Hart-



die ohnehin prekären Überlieferungswege der Elegie des Ermoldus Nigellus für König Pippin von Aquitanien<sup>7)</sup>, des Traktats *De institutione regia* des Jonas von Orléans<sup>8)</sup> oder auch von Hinkmars *De regis persona et regio ministerio* an Karl den Kahlen<sup>9)</sup>, lauter Werken, die uns überhaupt nur durch großen Zufall erhalten sind. Selbst um die nach heutigem Urteil wichtigsten konziliaren Äußerungen der Karolingerzeit über das Königtum, nämlich die der Synoden von Paris 829, Fismes 881 und Trosly 909<sup>10)</sup>, steht es wegen ausschließlich westfränkischer Überlieferung um keinen Deut besser. Am ehesten noch kommt eine gewisse Resonanz im 10./11. Jahrhundert bei ein paar moraltheologischen Werken karolingischer Autoren in Betracht, die gegenüber hochgestellten Adressaten allgemeine Fragen der christlichen Lebensführung, aber nicht spezielle Herrscherpflichten behandelt hatten und deshalb auch nicht *stricto sensu* zu den Fürstenspiegeln gerechnet werden. Gemeint sind Alkuins viel gelesene Schrift *De virtutibus et vitiis* für den Markgrafen Wido<sup>11)</sup>, die im 10. Jahrhundert mindestens in Regensburg, Freising, St. Gallen und Mainz vorlag<sup>12)</sup>, sowie Hinkmars nicht minder verbreitetes Werk *De cavendis vitiis* an Karl den Kahlen<sup>13)</sup>, wovon sich Exemplare jedenfalls aus dem 11. Jahrhundert in Regensburg, Salzburg und Metz erhalten haben<sup>14)</sup>. Möglicherweise ist dem noch *De institutione laicali*, die Christenlehre des Jonas von Orléans für den Grafen Matfried<sup>15)</sup>, hinzuzufügen,

mit HOFFMANN, *Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich. Textband* (Schriften der MGH 30/1, 1986), S. 264f.

7) Ernold le Noir, *Poème sur Louis le Pieux et Epîtres au roi Pépin*, éd. par Edmond FARAL (*Les Classiques de l'histoire de France au moyen âge* 14, 1932), S. 218–233, nach der einzigen Handschrift aus dem 15./16. Jh.  
8) Jean REVIRON, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX<sup>e</sup> siècle: Jonas d'Orléans et son »De institutione regia«*. Etude et texte critique (*L'église et l'état au moyen âge* 1, 1930), S. 132ff., ediert nach der einzigen Handschrift aus dem 14. Jh.

9) MIGNE PL 125 Sp. 833–856, nach SIRMOND (1645) ohne erhaltene handschriftliche Grundlage.

10) Paris 829: MGH *Concilia* 2, S. 605–680, Fismes 881: MIGNE PL 125 Sp. 1069–1086; zur Überlieferung vgl. Wilfried HARTMANN, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen, 1989), S. 181 Anm. 6, S. 341 Anm. 24. Trosly 909: Gerhard SCHMITZ, *Das Konzil von Trosly (909). Überlieferung und Quellen*, DA 33 (1977), S. 341–434.

11) MIGNE PL 101 Sp. 613–638.

12) H. ROCHAIS, *Le »Liber de virtutibus et vitiis« d'Alcuin. Note pour l'étude des sources*, *Revue Mabillon* 41 (1951), S. 77–86, nennt S. 78 Anm. 4 insgesamt 23 Handschriften vor dem 13. Jh., darunter München, Staatsbibl., clm 14740, 10. Jh. (aus Regensburg, St. Emmeram), clm 6292, 10./11. Jh., und clm 6314, 9. Jh. (aus Freising, die erste nach HOFFMANN, *Buchkunst*, wie Anm. 6, S. 210, jedoch in Lorscher Schrift), St. Gallen, Stiftsbibl., Hs. 146, 10. Jh., Hs. 269, 11. Jh., Hs. 272, 9. Jh., Hs. 677, 10. Jh., Wien, ÖNB, Hs. 956 (aus Mainz, wie oben Anm. 6).

13) MIGNE PL 125 Sp. 857–930.

14) Jean DEVISSE, *Hincmar, Archevêque de Reims 845–882* 3 (*Travaux d'histoire éthico-politique* 29, 1976), S. 1153, nennt in einer gewiß unvollständigen Übersicht u. a. München, Staatsbibl., clm 14427, 11. Jh. (aus Regensburg, St. Emmeram), Salzburg, Stiftsbibl. St. Peter, Hs. A VII 34 (so richtig statt 341), 11. Jh., Metz, Bibl. mun., Ms. 231, 11. Jh. (aus Metz, St. Arnulf). Auch die erschließbare Vorlage für Bernkastel-Kues, Bibl. des St. Nikolaus-Hospitals, Hs. 52, geschrieben im 12. Jh. in Trier, St. Eucharius, dürfte hierher gehören.

15) MIGNE PL 106 Sp. 121–278.



die in der Kölner Dombibliothek in einer alten Kopie aufbewahrt wird, von der wir freilich nicht genau wissen, wann sie dorthin gelangte<sup>16)</sup>. Wie dem auch sei: Einigermaßen deutlich liegt zutage, daß das umfangreiche geistliche Schrifttum des 9. Jahrhunderts über Amt und Aufgaben des Königs nicht bloß, wie man weiß, im Reich der Ottonen ohne jede Nachahmung und Fortsetzung geblieben ist, sondern anscheinend auch kaum einmal überhaupt in den geistigen Horizont dieser Epoche trat, was außer dem Hinweis auf die von vornherein geringe Verbreitung jener Texte vielleicht doch noch eine tiefere Begründung erfordert.

Ein wesentlich anderer Befund ergibt sich, wenn man in den Bibliotheken des ottonischen Regnums, statt nach den karolingischen Fürstenspiegeln zu fahnden, auf die Suche nach den dahinter stehenden spätantik-patristischen Klassikern geht, die den nicht sonderlich originellen Autoren des 9. Jahrhunderts die Stichwörter und Vorbilder für ihre Darlegungen geliefert hatten. Dabei begegnet man Autoritäten von höchster Wertschätzung, die in der Ottonenzeit nicht weniger als zuvor unter den Karolingern praktisch überall im Schul- und Schreibbetrieb präsent waren: Neben dem Kirchenvater Ambrosius, der in seinem Lukas-Kommentar die folgenreiche Unterscheidung zwischen der in jedem Fall von Gott gewollten irdischen Gewalt und ihren bisweilen nur hinzunehmenden unwürdigen Inhabern getroffen hatte<sup>17)</sup> und im übrigen durch das Beispiel der von ihm über Kaiser Theodosius verhängten Kirchenbuße Eindruck machte<sup>18)</sup>, gilt das nicht minder von den ihm zugeschriebenen Paulus-Kommentaren des sogenannten Ambrosiaster, die den irdischen Herrscher als *vicarius dei* wie als *minister dei* hinstellten, ihm eine Ebenbildlichkeit mit Gott zuschrieben und bereits die etymologische Beziehung zwischen dem *rex* und seiner Hauptaufgabe, dem *corrigere*, zur Sprache brachten<sup>19)</sup>. Aus dem voluminösen Werk des Augustinus genügt es, die Bücher *De civitate dei* hervorzuheben, die mit der Idealfigur des *imperator felix* und seinem ethisch begründeten Vorrang unter den Menschen »den ersten christlichen Fürstenspiegel« entworfen hatten<sup>20)</sup>. Papst Gregor

16) Köln, Dombibliothek, Hs. 184; vgl. Isolde SCHRÖDER, Zur Überlieferung von *De institutione laicali* des Jonas von Orléans, DA 44 (1988), S. 83–97, dort S. 86 Anm. 21.

17) Vgl. ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 2), S. 380ff.; Werner AFFELDT, Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm. 13,1–7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 22, 1969), S. 107f.

18) Vgl. ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 2), S. 353f. u. ö.; Rudolf SCHIEFFER, Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbuße von Theodosius d. Gr. bis zu Heinrich IV., DA 28 (1972), S. 333–370.

19) Vgl. Walter DÜRIG, Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als *Vicarius Dei*, HJb 77 (1958), S. 174–187; ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 2), S. 61 Anm. 76, S. 292f., 310 Anm. 837 u. ö.; AFFELDT, Gewalt (wie Anm. 17), S. 62ff.; Wolfgang STÜRNER, *Peccatum und Potestas*. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 11, 1987), S. 57ff.

20) Vgl. ANTON, Fürstenspiegel (wie Anm. 2), S. 47f. u. ö.; STÜRNER, *Peccatum* (wie Anm. 19), S. 67ff.;



der Große war es gewesen, der in seinen *Moralia* in Job sowie verschiedenen Briefen seines Registers die herrscherliche *iustitia* zum zentralen Postulat erhob und ihr als notwendige Voraussetzung das Gebot der persönlichen *humilitas* zur Seite stellte<sup>21</sup>). Womöglich noch größere Breitenwirkung erlangte Isidor von Sevilla, der in seinen Etymologien die griffige Gleichsetzung des *rex*-Namens mit dem *recte agere* beziehungsweise *recte facere* in Umlauf gebracht und unter den *regiae virtutes* vor allem *iustitia* und *pietas* herausgestrichen hatte<sup>22</sup>); in seinen *Sententiae* gab er der Bindung des gottgefälligen Herrschers an das bestehende Gesetz klassischen Ausdruck<sup>23</sup>). Bei Isidors Resonanz ist stets auch sein mächtiger gedanklicher Einfluß auf die westgotischen Synoden des weiteren 7. Jahrhunderts mitzubedenken, deren Texte dank der kanonistischen Sammlung der Hispana einschließlich des davon gespeisten pseudoisidorischen Textcorpus weithin die Runde machten<sup>24</sup>). Schließlich sei noch an das im 9. wie im 10. Jahrhundert eifrig abgeschriebene, meist dem hl. Cyprian unterschobene und tatsächlich irische Werk *De duodecim abusivis saeculi* erinnert, das vom Gegenbild des *rex iniquus* her die *aequitas* oder *iustitia* zum Angelpunkt der Herrscherethik erhob und auch in seinem eigentlich die klösterliche Hierarchie meinenden sechsten Abschnitt über den *dominus sine virtute* mit der Zeit immer stärker auf die politische Ordnung bezogen wurde<sup>25</sup>).

Nimmt man hinzu, daß erst recht allzeit die Bibelstellen zu Gebote standen, von denen jede politische Theologie des monarchischen Zeitalters auszugehen hatte, wie die alttestamentlichen Herrscherexempla Saul, David, Salomon, Ezechias u.a., wie Römer 13 oder der bekannte Proverbien-Vers *Per me reges regnant*<sup>26</sup>), so wird vollends deutlich, daß das

Michael M. GORMAN, *The Manuscript Traditions of St. Augustine's Major Works*, in: *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Bd. 1 (1987), S. 381–412.

21) Vgl. ANTON, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 2), S. 48 u. ö.; STÜRNER, *Peccatum* (wie Anm. 19), S. 85ff.; speziellere Nachweise zur Wirkung bei René WASELYNCK, *Les »Moralia in Job« dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin*, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 31 (1964), S. 5–31.

22) Vgl. ANTON, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 2), S. 55ff.; STÜRNER, *Peccatum* (wie Anm. 19), S. 95ff.; Jacques FONTAINE, *La figure d'Isidore de Séville à l'époque carolingienne*, in: *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. Colloque international du CNRS, publ. par Jacques FONTAINE/Christine PELLISTRANDI* (1992), S. 195–211.

23) Vgl. ANTON, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 2), S. 60.

24) Vgl. José ORLANDIS/Domingo RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)* (*Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen*, 1981), S. 144ff. u. ö.

25) Vgl. Hans Hubert ANTON, *Pseudo-Cyprian. De duodecim abusivis saeculi und sein Einfluß auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel*, in: *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, hg. v. Heinz LÖWE, 2 (1982), S. 568–617; DERS., *Zur neueren Wertung Pseudo-Cyprians (»De duodecim abusivis saeculi«) und zu seinem Vorkommen in Bibliothekskatalogen des Mittelalters*, *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 51 (1989), S. 463–474.

26) Vgl. als Überblicke: Walter ULLMANN, *The Bible and Principles of Government in the Middle Ages*, in: *La Bibbia nell' alto medioevo* (*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo* 10, 1963), S. 181–227 (auch in: DERS., *The Church and the Law in the Earlier Middle Ages. Selected Essays*, 1975,



ottonische Zeitalter eigentlich über dieselben vorkarolingischen Überlieferungsvoraussetzungen verfügte, die im 9. Jahrhundert zu einer ganzen Anzahl grundsätzlicher Erörterungen über das christliche Verständnis von Königtum angeregt haben. Daß im 10. und frühen 11. Jahrhundert ein ähnlicher Reflex ausblieb, oder besser gesagt: nach dem allgemeinen Tiefstand des literarischen Lebens zwischen 910 und 950 nicht sogleich wieder zutage trat, gehört wohl in den weiteren Kontext einer ausgeprägten Sprachlosigkeit dieser Epoche in theoretischen Belangen, wie man sie ja auch in kirchenpolitischer Hinsicht beim Rückblick vom Investiturstreit her immer wieder beobachtet hat<sup>27)</sup>. Die Verwunderung, die der eine wie der andere Befund unter uns zu wecken vermag, resultiert im Grunde aus einer unangemessen mechanistischen Vorstellung von Geistes- und Ideengeschichte, so als ob das objektive Vorliegen bestimmter Voraussetzungen jederzeit dieselben Artikulationen hervorzurufen hätte.

Das ottonische Zeitalter hat vor dem gleichen Traditionshintergrund wie die Karolingerzeit andere Formen bevorzugt oder neu entwickelt, in denen der generell zu unterstellende geistliche Einfluß auf das Königtum zum Ausdruck kam. Ein ergiebiges Feld der Beobachtung geben die Arengen der Herrscherurkunden ab, die Heinrich Fichtenau als »wichtiges Mittel der Selbstdarstellung des Königs« zu sehen gelehrt hat<sup>28)</sup>. Wir werden die darin getroffenen Feststellungen nicht ohne weiteres als persönliche Bekenntnisse der jeweiligen Aussteller zu werten haben, gewiß aber als aufschlußreiche Zeugnisse für die Deutung des Königtums, seiner Natur und seiner Aufgaben durch die geistliche Umgebung der Herrscher, die mit deren Vertrauen solche Urkunden aufsetzte oder sich Empfängerentwürfe von gleichfalls geistlichen Urhebern zu eigen machte. Arengen sind zwar in den ottonischen Diplomen bis weit in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts eher die Ausnahme als die Regel, doch wo sie vorliegen, enttäuschen sie unsere Erwartungen nicht. Schon in der allerersten Urkunde Heinrichs I. vom 3. April 920 steht einleitend geschrieben, es sei bekannt, daß der König durch die Gunst der göttlichen Gnade (*divina dispensante gratia*) allen Sterblichen voranstehe, weshalb er sie auch an Freigebigkeit zu übertreffen habe<sup>29)</sup>, was unter Otto dem Großen gleich 936 in dessen D.2 und später noch

Nr. III), Percy Ernst SCHRAMM, Das Alte und das Neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters, ebd., S. 229–255 (auch in: DERS., Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters 4/1, 1970, S. 123–140).

27) Die prosalische Publizistik im Investiturstreit zeigt durchweg, daß die gewohnheitsrechtlichen Ansprüche des Königtums erst formuliert und begründet wurden, nachdem sie durch Kritik und Verbote in die Defensive geraten waren; vgl. Tilman STRUVE, Die Stellung des Königtums in der politischen Theorie der Salierzeit, in: Die Salier und das Reich, hg. v. Stefan WEINFURTER, 3 (1991), S. 217–244; BOSHOFF, Königtum (wie Anm. 2), S. 122ff.

28) Heinrich FICHTEAU, Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 30, 1984), S. 224.

29) DH. I 1, übernommen aus Konrads I. D.6 und älterer karolingischer Formulartradition.



öfter wörtlich wiederholt wurde<sup>30</sup>). Der ganz ähnliche Gedanke, dazu habe ihn die göttliche Macht (*divina potentia*) zum Gipfel der Kaiserwürde erhoben, daß er allseits Wohlthaten verbreite, ist kennzeichnend für die letzten Jahre Ottos und ging auch in den Sprachgebrauch der Kanzlei seines Sohnes über<sup>31</sup>). Während der Jahrzehnte vor und nach 1000 brachte dann die zunehmende Gewandtheit der Notare in immer mehr Variationen zur Sprache, daß sich die herrscherliche Macht von Gottes Willen herleite: *divina providentia christianos elegit principes, catholicos instituit imperatores* bemerkt angesichts der vielen irdischen Streitfälle geradezu sententiös eine Arenga Ottos III. von 998<sup>32</sup>), und ein Diplom Heinrichs II. für das Aachener Marienstift von 1020 hebt an mit den Worten: »Weil wir dank der uns bislang gewogenen Freigebigkeit der göttlichen Gnade (*divine pietatis munificentia*), obgleich unwürdig, die Herrschaft über das Reich empfangen haben, halten wir es für angemessen und nützlich und unserem Seelenheil dienlich, das Bibelwort bedenkend: Wem mehr anvertraut wird, dem wird mehr abverlangt, daß wir dem, von dem her und durch den wir König sind (*a quo et per quem regnamus*), durch Förderung der Kirchen und ihrer Gläubigen zu dienen bestrebt sind«<sup>33</sup>), was nach dem Eindruck von Hartmut Hoffmann sogar ein Eigendiktat des theologisch gebildeten Kaisers sein könnte<sup>34</sup>), jedenfalls aber anzeigt, bis zu welcher Subtilität die Artikulation des Gottesgnadentums in förmlichen Verlautbarungen mittlerweile gediehen war.

Ronald Neumann, dem wir die letzte Spezialuntersuchung über die Arengen der Urkunden Ottos des Großen verdanken, hat darin den, wie er fand, überraschenden Befund herausgearbeitet, daß sich Äußerungen der eben angeführten Art, wonach der Herrscher seine Würde von Gott erhalten habe, bis in die späten 960er Jahre hinein praktisch nur in Diplomen fänden, die auf karolingischen Vorurkunden beruhten, aber nicht eigenständig von der Kanzlei formuliert worden seien<sup>35</sup>). Als früheste Ausnahmen konstatierte er einen Empfängerentwurf aus Cambrai, der 958 mit der Wendung übernommen wurde, Otto folge Herrschern, die ihren Vorrang *Christo propicio* innegehabt hätten<sup>36</sup>), sowie ein Dictamen ausgerechnet des späteren Regino-Fortsetzers Adalbert von St. Maximin, der 963 als anonymen Notar Ottos II. in einer Arenga sozusagen von sich aus den Bibelvers *Cor regis in manu domini* aufgriff<sup>37</sup>), bevor dann ab 968 derartige freigestaltete Bezugnahmen

30) DO. I 2; zur (reichlichen) weiteren Verbreitung vgl. Friedrich HAUSMANN/Alfred GAWLIK, Arengenverzeichnis zu den Königs- und Kaiserurkunden von den Merowingern bis Heinrich VI. (MGH Hilfsmittel 9, 1987) Nr. 260–264.

31) DDO. I 356, 373, 408, DO. II 17; vgl. HAUSMANN/GAWLIK, Arengenverzeichnis (wie Anm. 30), Nr. 75.

32) DO. III 304.

33) DH. II 433.

34) Vgl. Hartmut HOFFMANN, Eigendiktat in den Urkunden Ottos III. und Heinrichs II., DA 44 (1988), S. 390–423, hier S. 416f.

35) Vgl. Ronald NEUMANN, Die Arengen der Urkunden Ottos des Großen, AfDipl 24 (1978), S. 292–358, bes. S. 314f.

36) DO. I 195.

37) DO. II 7, nach Prov. 21,1.



allmählich häufiger wurden<sup>38)</sup>. Das Erstaunen, das Neumann über seine Beobachtungen äußerte angesichts der, wie er fand, doch so starken Verbreitung der Vorstellung vom Gottesgnadentum in der sächsischen Geschichtsschreibung, brauchen wir nicht unbedingt zu teilen, denn der Synchronismus mit dem Aufblühen eben dieser Historiographie, mit der wiedergewonnenen Bereitschaft und Fähigkeit zur reflektierenden Begleitung des Zeitgeschehens in literarischer Form, erst im letzten Drittel der Regierung Ottos<sup>39)</sup> liegt auf der Hand. Bemerkenswerter scheint mir zu sein, daß im Unterschied zur karolingischen Herrscherparänese, die an der Schwelle des 10. Jahrhunderts einfach abgerissen ist, bei der Stilisierung der Diplome wenigstens der formelhafte Gebrauch überkommener Sprachmuster (einschließlich der Devotionsfloskel *gratia dei* in der Intitulatio) weiterging und so eine erneute Belebung des darin zum Bewußtsein gebrachten geistlichen Einflusses auf das Herrschaftsverständnis seit der Kaiserzeit Ottos I. möglich wurde. Die Erstarrung der Ausdrucksfähigkeit für etwa sechzig Jahre, die sich hier abzeichnet, gilt im übrigen in dieser Deutlichkeit nur im Hinblick auf die eigentliche Explizierung des Gottesgnadentums. Andere christliche Elemente in der Arengen-Phraseologie, die sich ebenfalls als Element oder Echo geistlicher Unterweisung verstehen lassen, wie die Betonung spezifisch christlicher Herrscheraufgaben und ihre Überordnung gegenüber anderen<sup>40)</sup>, die Pflicht zur Fürsorge für Kirchen und Geistliche und insbesondere die zuversichtliche Hoffnung auf jenseitigen Lohn für vorbildliches Verhalten im Diesseits<sup>41)</sup>, sind in ihren Ausdrucksformen genauso karolingischen Mustern abgeschaut, haben aber in der Kanzlei Ottos des Großen früher schon zu vorsichtigen individuellen Abwandlungen gereizt.

Eine weitere Brücke der Tradition von der Ottonen- zur Karolingerzeit bilden mit zentralem Gewicht für unsere Thematik die Ordines der Königsweihe. Hier ist nicht nur die Gattung als solche Ergebnis einer karolingischen Entwicklung zumal im Westen des Großreiches, nämlich der zunehmend konstitutiven Bedeutung von Salbung und Krönung beim Herrschaftsantritt<sup>42)</sup>, sondern es liegt auch eine klare literarische Abhängigkeit vor, die den nach gängiger Meinung um 960 komponierten sogenannten »Mainzer Ordo« im ottonischen Pontificale mit dem sogenannten »Frühdeutschen Ordo« des beginnenden

38) Vgl. Anm. 31.

39) Vgl. zuletzt Peter Christian JACOBSEN, Formen und Strukturen der lateinischen Literatur der ottonischen Zeit, in: *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo X* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo 38, 1991), S. 917–946, bes. S. 931ff.; Gerd ALTHOFF, Widukind von Corvey. Kronzeuge und Herausforderung, *Frühma. Studien* 27 (1993), S. 253–272, bes. S. 254f.

40) Vgl. NEUMANN, Arengen (wie Anm. 35), S. 318ff.

41) Vgl. ebd., S. 336ff.

42) Vgl. Percy Ernst SCHRAMM, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert* 1 (1939), S. 9ff.; Janet L. NELSON, *The Lord's anointed and the people's choice: Carolingian royal ritual*, in: *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. by David CARRADINE/Simon PRICE (1987), S. 137–180; Robert-Henri BAUTIER, *Sacres et couronnements sous les carolingiens et les premiers capétiens*, *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France* 1987 (1989), S. 7–56 (auch in: DERS., *Recherches sur l'histoire de la France médiévale. Des Mérovingiens aux premiers Capétiens*, 1991, Nr. II).



10. Jahrhunderts sowie dem noch etwas älteren westfränkischen »Ordo der sieben Formeln« verbindet<sup>43</sup>). Ganz wie bei den meisten der eben besprochenen Urkundenarengen haben wir es also abermals materiell mit karolingischem Gedankengut zu tun, das bald nach 950 wieder hervorgeholt und für das liudolfingische Königtum aktualisiert wurde. Geistlich sind diesmal nicht bloß die Urheber und die Vermittler der Texte, sondern ebenso deren liturgischer Funktionszusammenhang, den Percy Ernst Schramm als »feierlichsten Augenblick im Leben des Königs« charakterisiert hat<sup>44</sup>). Wenn irgendwo, so scheint in solchen Mustertexten für die heilige Handlung seinen Niederschlag gefunden zu haben, was das gottgewollte Herrschertum an geistlichen Leitbildern und Zielvorgaben in sich schloß, und doch bleibt auch hier die eingangs vorgetragene methodische Warnung vor dem direkten Rückschluß auf das Bewußtsein und die Bestrebungen der einzelnen Herrscher angebracht, denn der Mainzer Ordo bildet weder einen tatsächlich irgendwo vollzogenen Ritus protokollartig ab, noch darf man ihm einen ausschließlichen Geltungsanspruch im juristischen Sinne beimessen<sup>45</sup>). Gleichwohl ist es nicht eben wenig, was diese Quelle im Sinne unseres Themas zu leisten vermag, gibt sie doch Einblick in Idealvorstellungen vom Königtum, welche die hohe Geistlichkeit dessen Inhabern mit dem symbolträchtigen Auftaktzeremoniell und gewiß auch bei vielen weiteren Festgottesdiensten in deren Gegenwart nahezubringen bemüht war. Schon wegen der ostentativen Öffentlichkeit, in der sich das immer wieder abspielte, konnte eine prägende Wirkung auf das sichtbare Verhalten der Angesprochenen und auf ihre Selbsteinschätzung wohl kaum ausbleiben.

Was inhaltlich von den Segensformeln und Gebetstexten des Mainzer Ordo über das Wesen des Königtums und das Verhältnis der beiden Gewalten auf Erden ausgesagt wird, erscheint für modernes Empfinden nicht völlig konsistent, läßt sich aber gemäß seiner literarischen Abkunft ohne Schwierigkeit aus dem (uns besser als den Zeitgenossen zugänglichen) paränetischen Erbe der Karolingerzeit und dessen noch älteren Wurzeln herleiten. Da ist einerseits die Rede von der unentbehrlichen Rolle der salbenden und krönenden Bischöfe als der anstelle der Apostel beauftragten und bevollmächtigten Vermittler aller Gnaden und damit auch der auf Gottes Ratschluß beruhenden Königswürde<sup>46</sup>). Andererseits werden mehrfach David, Salomon und andere Könige des Alten Bundes zu Vorbildern erhoben und der Coronandus als derjenige beschrieben, dem Na-

43) Cyrille VOGEL/Reinhard ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le texte 1* (Studi e testi 226, 1963), S. 246–261 Nr. LXXII; vgl. Carl ERDMANN, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters* (1951), S. 52ff.; Percy Ernst SCHRAMM, *Der Ablauf der deutschen Königsweihe nach dem »Mainzer Ordo«* (um 960) (urspr. 1935), in: DERS., *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters* 3 (1969), S. 59–107.

44) SCHRAMM, *Ablauf* (wie Anm. 43), S. 86.

45) Vgl. ERDMANN, *Forschungen* (wie Anm. 43), S. 61 u. ö.; SCHRAMM, *Ablauf* (wie Anm. 43), S. 61.

46) VOGEL/ELZE, *Pontifical* (wie Anm. 43), S. 255f.: *Accipe gladium per manus episcoporum licet indignas, vice tamen et auctoritate sanctorum apostolorum consecratas ...* (§ 19).



men und Stellvertretung Christi zukommen (*Christo, cuius nomen vicemque gestare crederis*)<sup>47)</sup> und der den *typus* des Erlösers in sich trägt (*mundi salvatore, cuius typum geris in nomine*)<sup>48)</sup>; indem sich seine rituelle Einsetzung in Formen analog zur Weihe der Bischöfe vollzieht (teilweise vermutlich aus Verlegenheit um andere Muster), wird der König selbst zum Teilhaber von deren geistlicher Würde, gemäß den Worten des Metropoliten im spektakulären Moment des Aufsetzens der Krone: *per hanc te participem ministerii nostri non ignores*<sup>49)</sup>. Im Bestreben, das Einzigartige dieser Position auszudrücken, macht ihn dann das abschließende *Sta et retine*-Gebet bei der Besteigung des Königsthrons nicht, wie mitunter in der Literatur behauptet wird, zum *mediator dei et hominum*, was vielmehr auch hier eindeutig und traditionsgemäß auf Christus selbst zu beziehen ist, sondern in bedachtsamer Abwandlung dieser Worte zum *mediator cleri et plebis*, zum Mittler von oder zwischen Klerus und Volk<sup>50)</sup>. Die Formel erschließt sich nicht weiter durch ihren Kontext und ist in ihrer lapidaren Prägnanz verschiedenen Deutungen zugänglich. In gewissem Sinne scheint sie die Differenz zwischen geweihten Klerikern und ungeweihten Laien auf der höheren Ebene des gesalbten Trägers der Krone aufzuheben, was sich mit Seitenblicken auf die kirchenpolitische Praxis unter den Ottonen ja durchaus abstützen ließe<sup>51)</sup>, aber dann kaum noch als »geistlicher Einfluß« auf das Königtum zu verbuchen wäre. Gerade in umgekehrter Richtung hat Walter Ullmann den Sinn der Worte als »klar« bezeichnet und dahingehend interpretiert, daß »sich der König als Sprachorgan der ihm das Amt vermittelnden Bischöfe gegenüber der *plebs* erweisen« solle<sup>52)</sup>. Wenn man sich daran erinnert, daß die Formel so wenig wie alles andere im Mainzer Ordo eine ottonische

47) Ebd., S. 257 (§ 22).

48) Ebd., S. 256 (§ 19).

49) Ebd., S. 257 (§ 22).

50) Ebd., S. 258 (§ 25); zum Hintergrund vgl. Walter ULLMANN, Der Souveränitätsgedanke in den mittelalterlichen Krönungsordines, in: Festschrift Percy Ernst Schramm, hg. v. Peter CLASSEN/Peter SCHEIBERT, 1 (1964), S. 72–89 (auch in: DERS., *The Church*, wie Anm. 26, Nr. VI), bes. S. 84; offenbar irrig »mediator Dei ac plebis« bei BOSHOFF, Königtum (wie Anm. 2), S. 122. Der Christus-Bezug von *mediator dei et hominum* an der Stelle ist eindeutig und folgt patristischen Mustern wie Gregor d. Gr., *Moralia* in Job 27, 2,3 (CC 143 B S. 1332 Z. 15f.) und Isidor, *Sententiae* 1,14,4 (MIGNE PL 83 Sp. 565 B), mit karolingerzeitlichen Nachwirkungen, die im *Novum Glossarium mediae latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC M-N* (1959/69) Sp. 292 Z. 35ff. vermerkt sind. Allerdings begegnen im 8./9. Jh. auch Anwendungen der Formel auf den Papst (Paul I. 758: MGH Epp. 3, S. 513 Z. 19), auf die Bischöfe (um 820: MGH Capit. 1, S. 367 Z. 15) und auf die Presbyter (Synode von Rom 826: MGH Concilia 2/2, S. 575 Z. 4 = Rom 853: MGH Concilia 3, S. 322 Z. 32), nicht jedoch, soweit ich sehe, auf den König oder Kaiser.

51) Vgl. Karl LEYSER, Herrschaft und Konflikt. König und Adel im ottonischen Sachsen (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 76, 1984), S. 124ff.; FICHTENAU, Lebensordnungen (wie Anm. 28), S. 219ff.; Stefan WEINFURTER, Idee und Funktion des »Sakralkönigtums« bei den ottonischen und salischen Herrschern (10. bis 11. Jahrhundert), in: *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharaon zum neuzeitlichen Diktator*, hg. v. Rolf GUNDLACH/Hermann WEBER (Schriften der Mainzer Philosophischen Fakultätsgesellschaft 13, 1992), S. 99–127.

52) ULLMANN, Souveränitätsgedanke (wie Anm. 50), S. 84.



Neuschöpfung, sondern dem westfränkischen Sieben-Formel-Ordo entnommen ist<sup>53)</sup>, so läßt sich in dessen Wurzelgrund zwar kein wörtliches Vorbild mehr ausmachen, wohl aber die Paarformel *clerus ac populus* in den Schlußbeten der von Hinkmar entworfenen Ordines von 869 und 877 wiederfinden mit dem Wunsch nach Gottes Hilfe beim *clerum et populum ... feliciter gubernare*<sup>54)</sup>. Der gesalbte König als gottgewollter Gebieter über beide Stände in der Kirche mit der (auch im Mainzer Ordo mehrfach ausgedrückten) Verpflichtung zu besonderer Obsorge für die geistlichen Belange und zu einem Regiment der *iustitia* und *aequitas*: Das etwa mag der ursprüngliche westfränkische Gehalt von *mediator cleri et plebis* gewesen sein, was nicht heißt, daß die Formel auch genau so von dem ottonischen Kompilator begriffen worden ist. Schon Carl Erdmann, dem wir Entscheidendes zur Aufhellung der ganzen Quellengattung verdanken, hat einerseits den Mainzer Ordo als »besten Repräsentanten der ottonischen Reichskirche« und als »authentischsten Zeugen der damaligen kirchlichen Anschauungen« gerühmt<sup>55)</sup>, an anderer Stelle jedoch gemeint, was darin, vermittelt über den Ordo der sieben Formeln, zum Ausdruck kommt, »ist im wesentlichen das karolingische Königspriestertum und die westfränkische Bischofsmacht. Es ist natürlich zu beachten, daß diese Gedankenwelt als Traditionsgut ins ottonische Pontifikale übernommen werden konnte. Aber ein in der Welt Ottos des Großen selbst aufgesetzter Text würde sicherlich recht anders ausgefallen sein«<sup>56)</sup>.

Wie denn eine solche Selbstdeutung ausgesehen hätte, könnten uns womöglich die bei der Herrscherweihe verwendeten Insignien und zumal die berühmte Reichskrone lehren, sofern man ihres ottonischen Ursprungs gewiß sein dürfte<sup>57)</sup> und sich ein spezifisch ottonischer Symbolgehalt an ihnen ablesen ließe. Zumindest das zweite scheint jedoch kaum zu gelingen, denn die Geschichte der Deutungen insbesondere der Wiener Krone hat doch vor allem eine Fülle von typologisch-historisierenden Bezügen an den Tag gebracht, die das großartige Kunstwerk ähnlich einem literarischen Cento als Synthese der unterschiedlichsten, mehr oder minder bewußten Reminiszenzen und Anspielungen erscheinen lassen und eben darum die Festlegung auf eine bestimmte Entstehungszeit allein durch inhaltlich-symbolgeschichtliche Erwägungen zu einem wenig aussichtsreichen Glücksspiel machen. Wenn man sich jenseits aller ästhetisch-stilistischen Urteile, die ohnehin eher das Metier der Kunsthistoriker sind, einzig auf die typologische Aussage der vier alttestamentlich geprägten Bildplatten mit David, Salomon, der Isaias-Vision beziehungsweise der *Maiestas domini* sowie Ezechias konzentriert, also auf das, was sich auf der Krone lesen läßt, so fällt es nicht sonderlich schwer, für die ausgewählten Gestalten und die ihnen

53) ERDMANN, Forschungen (wie Anm. 43), S. 89.

54) MGH Capit. 2, S. 457 Z. 15, S. 462 Z. 29; zur Entstehung dieser Texte vgl. zuletzt Richard A. JACKSON, Who wrote Hincmar's Ordines?, Viator 25 (1994), S. 31–52.

55) ERDMANN, Forschungen (wie Anm. 43), S. 43.

56) Ebd., S. 59.

57) Zu der neueren Diskussion vgl. Hermann FILLITZ, Bemerkungen zur Datierung und Lokalisierung der Reichskrone, Zs. für Kunstgeschichte 56 (1993), S. 313–334.



zugeordneten Bibelverse neben den längst erkannten Querbeziehungen zu den ottonischen Krönungsordines, zu Hrotsvith von Gandersheim oder Wipo<sup>58)</sup> auch Entsprechungen in der Herrscherparänese unter den Karolingern und zu noch früherer Zeit aufzuweisen. Über David und Salomon sind in dieser Hinsicht ohnehin nicht viele Worte zu verlieren<sup>59)</sup>, aber auch König Ezechias, der nach Isaias 38 durch frommes Gebet Aufschub des vermeintlich nahen Todes erlangte, war den beiden anderen bereits von Smaragdus in der *Via regia* an die Seite gestellt worden<sup>60)</sup>. Der Proverbien-Vers *Per me reges regnant* ist bekanntlich dutzendfach im 9. Jahrhundert anzutreffen<sup>61)</sup>, und auch das Psalm-Wort der David-Platte *Honor regis iudicium diligit* hatte schon Hinkmar von Reims sowohl Lothar II. wie Karl dem Kahlen vorgehalten<sup>62)</sup>. Selbstverständlich soll damit nicht suggeriert werden, die geistigen Urheber der Reichskrone hätten sich gerade von solchen Texten anregen lassen, die ihnen, wie gesagt, kaum geläufig gewesen sein dürften, oder das Denkmal sei selbst am Ende gar karolingisch; in Wahrheit fußt die Reichskrone gedanklich ebenso wie jene theologischen Theoretiker des 9. Jahrhunderts auf dem breiten Fundament christlichen Denkens über und geistlichen Einflusses auf irdische Macht, wie es sich aus der Bibel seit der Spätantike entwickelt hatte, und es erscheint bemerkenswert, wie das ottonische Zeitalter – stets die kunsthistorische Datierung der Wiener Reichskrone in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts vorausgesetzt – innerhalb dieser gemeinsamen Tradition durch die Insignie eine eigene gegenständlich-symbolhafte Ausdrucksweise suchte und fand.

Mindestens ebenso stark ist in letzter Zeit das ottonische Herrscherbild, überliefert als Dedikations-, Huldigungs- oder Krönungsbild in liturgischen Prachtcodices, ins Blickfeld nicht bloß der kunstgeschichtlichen, sondern auch der historischen Forschung getreten. Hagen Keller hat im direkten Vergleich mit der bekannten Darstellung Karls des Kahlen im *Liber aureus* von St. Emmeram die karolingische Herrscherikonographie als bloße »Vorstufe« der ottonischen gekennzeichnet und den qualitativen Wandel gerade im »Verhältnis des dargestellten Herrschers zur Ebene oder Sphäre des Göttlichen« beobachtet. Im 10. und beginnenden 11. Jahrhundert werde »eine von der karolingischen Kunst respektierte Schwelle überschritten«, da nicht mehr »irdische Szenen abgebildet« und »auch nicht nur die sichtbare Herrschaftsausübung darstellend gedeutet«, sondern »zweifellos

58) Vgl. Reinhard STAATS, *Theologie der Reichskrone. Ottonische »Renovatio Imperii« im Spiegel einer Insignie* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 13, 1976), S. 32ff.

59) Vgl. ANTON, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 2), S. 419ff., 430ff.

60) Smaragd, *Via regia*, *Epist. nuncupatoria* und c. 3 (MIGNE PL 102 Sp. 934 C, 940 CD); vgl. EBERHARDT, *Via Regia* (wie Anm. 6), S. 523, 604 Anm. 609.

61) Zu Prov. 8,15 im 9. Jh. vgl. die Belege bei ANTON, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 2), S. 290 Anm. 738, S. 357 Anm. 2, auch nach DEVISSE, *Hincmar* (wie Anm. 14), S. 1253, eine »citation très fréquente de 852 à la mort d'Hincmar«.

62) Ps. 98,4 bei Hinkmar, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, hg. v. Letha BÖHRINGER (MGH *Concilia* 4 Suppl. 1, 1992), S. 108 Z. 8, und im Brief an Karl den Kahlen vom September 868 (MIGNE PL 126 Sp. 95A).



jene unsichtbare Kraft gezeigt werden« solle, »durch die allein die Herrscher herrschen«<sup>63</sup>). Wesentlichste Belege sind naturgemäß das Liuthar-Evangeliar des Aachener Domschatzes mit dem von Johannes Fried neu gedeuteten Bild Kaiser Ottos III.<sup>64</sup>) sowie die ebenso bekannte »Himmels«-Investitur Heinrichs II. im Regensburger Sakramentar von etwa 1010<sup>65</sup>). Die Art und Weise, wie hier der Kaiser hoch erhoben in der Mandorla exklusive Berührung mit der Hand Gottes hat, läßt sich in der Tat als visuelle Umsetzung rühmender Prädikationen des Gottesgnadentums in Urkundenarengen und Krönungsordines begreifen, die in karolingischen Wendungen besagten, daß er dank Gottes Güte allen Sterblichen überlegen sei (*caeteris supereminere mortalibus*) oder Namen und Stellvertretung Christi innehat<sup>66</sup>). Bei den heutzutage oft und oft reproduzierten Bildern, die diese Botschaft veranschaulichen, gilt es im übrigen stets sich zu erinnern, daß sie ursprünglich auf keinerlei bewußtseinsbildende, modern gesprochen: propagandistische Breitenwirkung berechnet waren. Ihre Funktion blieb vielmehr beschränkt auf die Darbietung an den bewidmeten Herrscher (und Auftraggeber), den wir als Betrachter und ideellen Adressaten voraussetzen dürfen, sowie die profanen Blicken entzogene Verwendung in feierlicher Liturgie aus besonderem Anlaß, also unter den Augen nur der beteiligten Kleriker und natürlich Gottes, dem der von ihm Erwählte fürbittend vor Augen gestellt wurde. Die hohe materielle Kostbarkeit der die Bilder umschließenden Bücher und deren regelmäßige Weitergabe an bevorzugte Kirchen zu dauerndem Besitz gaben den Kunstwerken zudem den Charakter von frommen Stiftungen zur Pflege der Memoria über den Tod hinaus<sup>67</sup>).

Während Urkundenarengen, Krönungsordines, Herrschaftszeichen und auch Dedikationsbilder von vornherein am Hof ihren »Sitz im Leben« hatten und im Namen des Königs Aussagen mit gleichsam offiziellem Anspruch machen, mithin – aus der Perspektive ihrer eigentlichen Urheber – geistlichen Einfluß widerspiegeln, der zur Geltung gebracht, weil höheren Orts formell akzeptiert wurde, ist der Beitrag, den die ottonische Historiographie und, mit fließenden Übergängen, die Hagiographie zu unserer Thematik leistet,

63) Vgl. KELLER, Herrscherbild (wie Anm. 1), S. 302f.

64) Aachen, Domschatz (Percy Ernst SCHRAMM, Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751–1190, hg. v. Florentine MÜTHERICH, 1983, Nr. 107); vgl. Johannes FRIED, Otto III. und Boleslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliars, der »Akt von Gnesen« und das frühe polnische und ungarische Königtum (Frankfurter Historische Abhandlungen 30, 1989); zuletzt Stefan WEINFURTER, Sakralkönigtum und Herrschaftsbegründung um die Jahrtausendwende. Die Kaiser Otto III. und Heinrich II. in ihren Bildern, in: Helmut ALTRICHTER (Hg.), Bilder erzählen Geschichte (1995), S. 47–103, bes. S. 61ff.

65) München, Staatsbibl., clm 4456 (SCHRAMM, Kaiser, wie Anm. 64, Nr. 124); vgl. WEINFURTER, Sakralkönigtum (wie Anm. 64), S. 84ff.

66) Vgl. oben Anm. 29, 47.

67) Vgl. Joachim WOLLASCH, Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts, DA 40 (1984), S. 1–20; HOFFMANN, Buchkunst (wie Anm. 6), S. 7ff.



erheblich vielschichtiger einzuschätzen und schon wegen seiner inhaltlichen Bindung an zeitgenössische Figuren und Geschehnisse von vornherein der gegenüber der Karolingerzeit eigenständigste. Nachdem die eine Weile dominierende Vorstellung von einem gemeinsamen Substrat der Hauptquellen des 10. Jahrhunderts in Gestalt einer allseits impulsgebenden »liudolfingischen Hausüberlieferung« manches an Kredit eingebüßt hat<sup>68)</sup>, bleibt wieder mehr Raum für die Identifizierung individueller Sichtweisen, die von den einzelnen Autoren, gewiß im Rahmen eines recht ähnlichen Bildungs- und Reichshorizonts, an den Hof herangetragen worden sind. Dort jedenfalls, am Angelpunkt der politischen Ordnung, wollten von den ottonischen Herrschern samt deren Familienangehörigen und engster Umgebung Widukind und Hrotsvith, Adalbert, Liudprand und Ruotger, die Verfasser der Mathildenviten ebenso wie Thietmar primär zur Kenntnis genommen und verstanden werden, also wirken, was man an den Widmungen und anderen expliziten Bemerkungen sowie den bekannten Lebensumständen dieser Autoren unschwer ablesen kann<sup>69)</sup>. Wieviel Gehör ihnen jeweils beschieden war, vermögen wir im allgemeinen nicht zu sagen, doch rechtfertigt es allein schon ihre gesellschaftliche Stellung, in den Auffassungen und Wertmaßstäben, die ihre Schilderungen prägen, Indikatoren für weiter verbreitete Erwartungen an die Herrscher zu erblicken und so mit Helmut Beumann »die Historiographie ... als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums« fruchtbar zu machen<sup>70)</sup>. Im 10. Jahrhundert ist dabei selbstverständlich, daß unsere Gewährleute sämtlich einem Kloster oder Stift angehörten, also geistlichen Standes waren, aber es fragt sich, ob wir darum alles, wofür sie implizit oder explizit eintreten, als geistlichen Einfluß verbuchen dürfen und sollten.

Statt einer globalen Vermessung dieses viel beackerten Forschungsfeldes sei an dieser Stelle etwas näher betrachtet, was der Mönch Widukind von Corvey der jungen Kaiser-

68) Vgl. Ernst KARPf, Herrscherlegitimation und Reichsbegriff in der ottonischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts (*Historische Forschungen* 10, 1985), S. 187ff. u. ö.; Bernd SCHÜTTE, Untersuchungen zu den Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde (*MGH Studien und Texte* 9, 1994), S. 21f.

69) Die Reflexion über die individuellen und situativen Impulse, aus denen die Hauptwerke ottonischer Historiographie hervorgingen, ist in letzter Zeit vornehmlich von Gerd ALTHOFF neu angeregt worden: *Causa scribendi und Darstellungsabsicht. Die Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde und andere Beispiele*, in: *Litterae Medii Aevi. Festschrift für Johanne Autenrieth*, hg. v. Michael BORGOLTE/Herrad SPILLING (1988), S. 117–133; DERS., *Genealogische und andere Fiktionen in mittelalterlicher Historiographie*, in: *Fälschungen im Mittelalter 1* (*MGH Schriften* 33/1, 1988), S. 417–441; DERS., *Widukind* (wie Anm. 39).

70) Vgl. Helmut BEUMANN, *Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit*, *ZRG Germ. Abt.* 66 (1948), S. 1–45 (auch in: *Königswahl und Thronfolge in ottonisch-frühdeutscher Zeit*, hg. v. Eduard HLAWITSCHKA, *Wege der Forschung* 178, 1971, S. 148–198, mit Nachträgen); DERS., *Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums*, *HZ* 180 (1955), S. 449–488 (auch in: DERS., *Ideengeschichtliche Studien zu Einhard und anderen Geschichtsschreibern des früheren Mittelalters*, 1962, S. 40–79, und in: DERS., *Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze*, 1972, S. 201–240); BOSHOFF, *Königtum* (wie Anm. 2), S. 107ff.



tochter Mathilde über das besondere Verhältnis ihres Vaters Otto zu Gott darlegt<sup>71</sup>). Auf das Gottesgnadentum in der grundsätzlich konstatierenden Art der Urkundenformulare bezieht er sich nur selten und dann stets in gefährlichen Krisenmomenten der Herrschaft, etwa wenn angesichts der Bedrohung Ottos durch die abermalige Verschwörung seines Bruders Heinrich 941 für die Leserin beruhigend und belehrend eingeflochten wird, daß ihn stets die höchste Gottheit schützte (*semper se protegente summa divinitate*)<sup>72</sup>), wenn auf dem Höhepunkt des Liudolf-Aufstandes die Erläuterung erfolgt, Gott habe das alles zugelassen, damit der, den er als erhabensten König über sehr viele Völker und Stämme setzen wollte, lernen sollte, daß er auf sich gestellt wenig, mit Gott aber alles vermöge (*ut qui serenissimum regem plurimis populis ac gentibus proficere voluit, disceret parum in se, in deo vero omnia posse*)<sup>73</sup>), oder wenn Widukind bald darauf Ottos Unerschrockenheit vor dem Ungarnsturm damit erklärt, er habe nie vergessen, daß er durch Gottes Gnade Herr und König war (*numquam se gratia dei dominum ac regem oblitus est*)<sup>74</sup>). Auch die rituelle Einkleidung des christlichen Königsgedankens findet in der Sachsengeschichte ihren Widerhall bei der Schilderung der Aachener Krönung von 936, die Widukind Gelegenheit bot, dem Mainzer Erzbischof bei der Übergabe der einzelnen Teile des Königsornats formelhafte Sätze in den Mund zu legen, die in keinem Ordo zu finden und nach dem Eindruck Schramms »offensichtlich frei gestaltet (sind) im Sinne dessen, was Widukind angemessen schien«<sup>75</sup>), also: »Nimm dieses Schwert, womit Du alle Feinde Christi, Heiden und schlechte Christen, verjagen mögest, da Dir durch Gottes Willen alle Macht im ganzen Reich der Franken übertragen ist (*auctoritate divina sibi tradita omni potestate totius imperii Francorum*) zum unerschütterlichen Frieden für alle Christen«. Oder: »Durch die bis zum Boden herabreichenden Zipfel des Gewandes seiest Du daran erinnert, mit welchem Eifer des Glaubens Du entbrennen und bis zum Tod für den Schutz des Friedens eintreten sollst«, usw<sup>76</sup>).

Über solche aus anderen Quellengattungen, zumal Arengen und Ordines, bekannten und diese imitierenden Elemente hinaus besinnt sich der Corveyer Mönch natürlich auf seine erzählerischen Möglichkeiten, um vorbildliches christliches Verhalten des Königs vor Augen zu stellen. So läßt er Otto vor dem Gefecht von Birten öffentlich die Hände zum Bittgebet erheben<sup>77</sup>) und versäumt nicht zu erwähnen, daß der Herrscher nach gewonnener Schlacht zuallererst seinen Dank an den Allmächtigen abstattete: auf die Nach-

71) Zur Perspektive vgl. ALTHOFF, Widukind (wie Anm. 39).

72) Widukind von Corvey, *Rerum gestarum Saxoniarum libri 2,31*, bearb. von H.E. LOHMANN/Paul HIRSCH (MGH SS rer. Germ., 51935), S. 92.

73) Ebd. 3,20, S. 115.

74) Ebd. 3,30, S. 117.

75) SCHRAMM, Kaiser (wie Anm. 43), S. 43.

76) Widukind 2,1, S. 66.

77) Ebd. 2,17, S. 82.



richt vom Scheitern der Aufständischen bei Andernach hin<sup>78)</sup> nicht anders als am Abend des Sieges über die Ungarn<sup>79)</sup>. Den Feldzug nach Westfranken 946 nutzt Otto vor allem, um den heiligen Dionysius zu verehren und in Reims den *contra ius fasque omne* amtierenden Erzbischof zu vertreiben<sup>80)</sup>, also dem Kirchenrecht Geltung zu verschaffen. Der Tod seines Sohnes Liudolf in Italien bestimmt ihn dazu, sich gläubig Gott, dem Lenker aller Dinge, anzuvertrauen, der bisher schon sein Reich in Ordnung gehalten hat (*qui adhuc ordinavit imperium suum, rectori omnium deo fideliter commisit*)<sup>81)</sup>. Die fühlbarste Annäherung an traditionelle Herrscherparänese erzielt Widukind zweifellos dort, wo er Ottos gottgefälliges Tun als habituell darstellt und sogar zum Beweggrund im Einzelfall macht. So soll der König Leuten, die nicht vor seinem Gericht erschienen waren, verziehen haben, »weil es ihm stets am nächsten lag, Gnade zu üben« (*proxima sibi semper solitus clementia*)<sup>82)</sup>. In der vergleichenden Charakteristik mit dem Bruder Heinrich von Bayern erscheint Otto bei Widukind »vor allem berühmt für seine Frömmigkeit (*pietas*), in seinem Tun unter den Sterblichen der Beständigste (*constantissimus*) ..., immer freudig (*semper iocundus*), großzügig im Geben (*dandi largus*)«, aber auch als jemand, der sich auf das Tragen der Krone jedesmal durch Fasten vorbereitete<sup>83)</sup>. Die Beschreibung seines letzten Lebenstages stellt Otto geradezu in der Daseinsform eines Kanonikers vor, der pflichtbewußt *iuxta morem* am nächtlichen und morgendlichen Lobgebet und später an der Meßfeier teilnimmt, danach *iuxta morem* Armenspenden austeilte und auch noch wieder zur liturgischen Vesper erscheint<sup>84)</sup>.

Es wäre Stoff für mehr als ein ganzes weiteres Referat, all den frommen Stilisierungen im Erscheinungsbild der ottonischen Herrscher nachzugehen, die in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung sonst noch anzutreffen sind. Natürlich nehmen wir sie nicht ohne weiteres als Abbilder der Wirklichkeit auf, sondern allenfalls als Spiegelungen einer zereemoniellen Praxis zur zeichenhaften, öffentlichen Verdeutlichung von an sich unsichtbaren Zusammenhängen und Hintergründen<sup>85)</sup> wie eben dem monarchischen Gottesgnadentum. Vor allem aber sind sie als exemplifizierende Appelle an die Herrscher und ihre Umgebung aufzufassen, wenigstens von Ferne dem nahezukommen, was eine jahrhundertalte, nur teilweise explizit verfügbare Tradition christlichen Staatsdenkens von ihnen forderte. Allen Zeugnissen geistlichen Einflusses auf Verständnis und Darstellung des

78) Ebd. 2,26, S. 88f.

79) Ebd. 3,49, S. 129.

80) Ebd. 3,3, S. 107.

81) Ebd. 3,58, S. 136.

82) Ebd. 2,10, S. 74.

83) Ebd. 2,36, S. 96f.

84) Ebd. 3,75, S. 152.

85) Vgl. jüngst Karl LEYSER, *Ritual, Zeremonie und Gestik: das ottonische Reich, Frühma. Studien* 27 (1993), S. 1–26; Gerd ALTHOFF, *Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit*, ebd. S. 27–50.



Königtums ist ja die innere Dialektik eigen, daß sie mit der Erhöhung des von Gott Ausgewählten zugleich den realen Abstand zu dem Idealbild bewußt machten, weshalb immer wieder die funktionale Verknüpfung mit Mahnungen und Gebetsfürsorge begegnet. Selbst wo der Herrscher sichtbar in die göttliche Glorie eintaucht, steht die Bitte um seine heilsnotwendige Memoria buchstäblich gleich daneben. Es ist diese Diskrepanz, die in jedem Jahrhundert neu nach zeitgerechten Ausdrucksformen drängte und unter den Ottonen ganz entscheidend unser Blickfeld auf das Königtum abgrenzt.