

Kehnel, Annette (2014), Vom Rossopfer zur Kaiserkrönung ? in: Grenzen des Rituals: Wirkreichweiten - Geltungsbereiche - Forschungs- perspektiven, hg. P. Töbelmann, A. Büttner and A. Schmidt, Köln: Böhlau, S. 255-289.

*Annette Kehnel*

## Vom Rossopfer zur Kaiserkrönung?

### I. Einleitung: Kann man eine mittelalterliche Kaiserkrönung mit der Einsetzung eines zentralafrikanischen Stammeshäuptlings vergleichen?

Der Gegenstand der Geschichtswissenschaften, die Vergangenheit, hat den großen Vorteil, dass sie uns sicher ist, insofern sicher, als sie sich definitiv nicht mehr verändert (Seneca). Das Nachdenken über Vergangenes dagegen gehört der Gegenwart an, ist folglich variabel. Variabel sind entsprechend die Möglichkeiten des Umgangs mit den sogenannten Gegenständen der Geschichte.

Mittelalterliche Herrschereinsetzungen zum Beispiel kann man unter gänzlich verschiedenen Gesichtspunkten studieren. Man kann sie verfassungshistorisch als Rechtsakte fassen, man kann ihre Funktion als Medien der politischen Kommunikation in den Blick nehmen oder ihre Ausgestaltung als mediale Inszenierungen symbolischer Herrschaftsrepräsentation analysieren.

Einen ganz anderen Zugang wählte der Anthropologe Arnold van Gennep mit seinem Vorschlag, Herrschereinsetzungen gemeinsam mit Ritualen des Trauerns, der Adoption, der Niederkunft, der Bestattung als rituelle Bewältigungen signifikanter Statusveränderungen zu beschreiben. Sein Drei-Phasen-Modell der *rites de passage* setzte sich durch:<sup>1</sup> Eine erste Separationsphase löst den Kandidaten aus seiner bisherigen alltäglichen Normalität; in der zweiten, sogenannten liminalen Phase wird das rituelle Subjekt bar seiner bisherigen Rechte und Privilegien vorübergehend als sozial Geächtetes behandelt; ein abschließender Aggregationsritus sorgt für die Wiederaufnahme des rituell transformierten Kandidaten in die Gemeinschaft.

Victor Turner hat van Genneps Systematik weiterentwickelt, verallgemeinernd auf kulturelle Ordnungsleistungen in zentralafrikanischen Stammesgesellschaften angewandt und bei den Ndembu in Sambia vor allem die Phänomene der liminalen Phase

---

1 VAN GENNEP, ARNOLD, *Les Rites de Passage. Etude Systématique de Rites de la Porte et du Seuil, de l'Hospitalité de l'Adoption, de la Grossesse et de l'Accouchement, de la Naissance, de l'Enfance, de la Puberté, de l'Initiation, de l'Ordination, du Couronnement, des Fiançailles et du Mariage des Funérailles des Saisons, etc.*, Paris 1909.

weiterverfolgt.<sup>2</sup> Seine Studien zielen auf die zentrale Phase im van Gennep'schen Ritual der Stuserhebung. In dieser Phase muss die gesellschaftliche Ordnung partiell außer Kraft gesetzt werden, und der Kandidat wird für kurze Zeit im rituell gesicherten Rahmen zum Ausgestoßenen. Die Beispiele sind hinlänglich bekannt: den pubertierenden Knaben schickt man allein, ohne Nahrung in die Wildnis, der Novize muss im Dunkeln schweigend verharren, der zukünftige Stammeshauptling zieht barfuß als Bettler verkleidet durch sein eigenes Dorf oder muss öffentliche Demütigung, Beschimpfung, Schläge und Beraubungen durch die Mitglieder seines Stammes regungslos über sich ergehen lassen – alles im rituell gesicherten Rahmen. Dass es hier zuweilen zu Entgleisungen kommen konnte, zu Gewalttätigkeiten, die den Tod des Kandidaten verursachten, wie dies James George Frazer erstmals 1890 in seiner Studie „The Golden Bough“ berichtet, wäre eher als Ausnahme zu werten.<sup>3</sup>

So alt diese Forschungstradition auch sein mag, sie hat noch immer etwas Beunruhigendes. Denn wenn wir die Universalität dieses Ritualmodells der *rites de passage* in all seinen Variationen – von van Gennep bis zu Max Gluckmanns *rites of rebellion* oder Pierre Bourdieus *rite d'institution* – akzeptieren, dann lassen sich folgerichtig auch mittelalterliche Herrschereinsetzungen als rituelle Inszenierungen von Statuspassagen beschreiben. Da diese dann einem universalen soziokulturellen Muster entsprächen, müsste man streng genommen akzeptieren, dass die Kaiserkrönung Ottos I. im Jahre 965 jedenfalls ‚im Prinzip‘ nicht anders funktionierte als die Einsetzung eines zentralafrikanischen Stammeshauptlings oder die eines venezianischen Dogen. Mit Recht scheut die mittelalterliche Geschichtswissenschaft vor solch entdifferenzierenden Verallgemeinerungen zurück.

Dabei fehlt es nicht an Analogien. Victor Turner – der Verallgemeinerungen liebte, und überall liminale Elemente entdeckte – hätte es nicht schwer gehabt, eine strukturelle Analogie zwischen Kaiserkrönung und Stammesritual mit sogenannten historischen Fakten zu belegen.<sup>4</sup> Eine mittelalterliche Krönungszeremonie lässt sich problemlos in drei Phasen einteilen. Die Separation wird symbolisch in der Notwendigkeit der

2 TURNER, VICTOR, *The ritual process. Structure and anti-structure*. With a foreword by Roger D. Abrahams, New York 1995 (Erstmals erschienen 1969).

3 FRAZER, JAMES GEORGE, *The Golden Bough – A Study in Magic and Religion*, 12 Bde., London <sup>2</sup>1911, hier Bd. 3, S. 18 zur rituellen Misshandlung der zukünftigen Könige von Sierra Leone in der Zeit zwischen Wahl und Krönung. Frazers Methoden und seine großzügigen Interpretationen von Texten aus zweiter Hand sprechen freilich gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts. EVANS-PRITCHARD, EDWARD, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge 1948 hat z.B. Frazers rituell getöteten Shillukkönig als Dichtung entlarvt. Eine Zusammenfassung der Kritik an Frazer bietet LEACH, EDMUND, *Golden Bough or Gilded Twig*, in: *Daedalus* 90 (1961), S. 371–387; FONTENROSE, JOSEPH, *The Ritual Theory of Myth*, in: *The Myth and Ritual Theory*, hg. von Robert Segal, Malden 1998, S. 428–460, hier S. 443, Anm. 27. Das generelle Problem der wechselseitigen Abhängigkeit der frühen Afrikaberichte vom 15. bis ins späte 19. Jahrhundert rekonstruiert sorgfältig JONES, ADAM, *Zur Quellenproblematik der Geschichte Westafrikas*, Stuttgart 1990. Für eine neue Lektüre von Frazer plädiert HEUSCH, LUC DE, *La Royauté sacrée. Nouvelle lecture de Frazer*, in: Ders., *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Paris 2000, S. 23–38.

4 Turner, *Ritual Process* (wie Anm. 2), S. 140–154, S. 193f. Ergebnisse seiner Feldforschungen in zentralafrikanischen Stammesgesellschaften hat er ohne Umschweife auf das abendländische Mittelalter ebenso wie seine eigene zeitgenössische Moderne angewendet. In einiger Ausführlichkeit hat er über die liminalen *communitas*-Elemente im Leben und Wirken des heiligen Franz von Assisi ebenso gehandelt, wie über Mahatma Gandhi oder die zuerst von Hunter Thompson beschriebene Hells-Angels-Bewegung im Kalifornien der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts.

sogenannten Einholung des Kandidaten angedeutet, die Aggregation wird im abschließenden Krönungsmahl gefeiert. Die dazwischen liegende liminale Phase lässt sich durch eine Reihe signifikanter Details in den Krönungsordines darstellen: Der in ganz Europa am nachhaltigsten wirksame Königskrönungsordo, der sogenannte Mainzer Ordo aus dem Jahr 960, sieht vor, dass sich der einzuholende König offenbar in einem Zustand der Schwäche befindet, jedenfalls müssen zwei Bischöfe ihn aus seinem Zimmer – nach französischen Quellen gar aus dem Bett – abholen und in die Kirche geleiten.<sup>5</sup> Auf der Kirchenschwelle macht die Prozession halt und der Erzbischof leitet mit einem Gedenken an die menschliche Schlechtigkeit die liminale Phase ein.<sup>6</sup> Sodann folgt eine erste rituelle Entkleidung des Kandidaten, wenn dieser Schwert und Mantel ablegen muss, bevor er an der Hand der Bischöfe vor den Altar geleitet wird.<sup>7</sup> Hier ließen sich auch Spuren eines rituellen Kampfes um die Waffen des künftigen Herrschers erkennen. Am Altar legt er sich – gemeinsam mit den Bischöfen – mit in Kreuzesform ausgebreiteten Armen der Länge nach auf den Fußboden und verweilt dort bis zum Abschluss der Litanei.<sup>8</sup> Darüber hinaus kann die liturgische Befragung des Kandidaten als ein ritualisiertes Verhör interpretiert werden, das aus dem zukünftigen Machthaber vorübergehend einen Angeklagten macht.<sup>9</sup> Und schließlich kann man den Akt der Salbung und der Krönung als ritualisierte Unterwerfungshandlungen deuten, setzen beide doch eine *inclinatio semiplena* des zukünftigen Herrschers voraus. Die Salbung erfordert noch dazu eine zweite rituelle Entkleidung und die Entblößung des Herrscherkörpers, der vorübergehend behandelt wird wie ein Kranker oder Sterbender. Schließlich die Krönung selbst: Die quasi notgedrungene Unterwerfungshaltung des zu Krönenden im Akt der Insignienübertragung wird in dem berühmten ottonischen Krönungsbild aus dem Sakramentar des Warmund von Ivrea aus dem frühen 11. Jahrhundert sehr schön deutlich.<sup>10</sup> Der zu Krönende (vermutlich Otto III.) kommt nicht umhin, sich vor dem Krönenden – im Bild einmal der Bischof, einmal die Mutter Gottes – quasi

- 
- 5 Für den Mainzer Ordo siehe VOGEL, CYRILLE/ELZE, REINHARD (Hgg.), *Le pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*. Bd. 1: *Le texte*, Rome Citta del Vaticano 1963 (Studi e testi 226), S. 246–261, hier S. 246: *Primum exeunte illo thalamum unus episcoporum dicit orationem hanc [...] Postea suscipiant illum duo episcopi dextera levaque honorifice parati [...]*. Vgl. auch die zusammenfassende Darstellung von SCHRAMM, PERCY ERNST, *Der Ablauf der deutschen Königsweihe nach dem Mainzer Ordo (um 960)*, in: *Kaiser, Könige und Päpste*, hg. von dems., Bd. 3, Stuttgart 1969, S. 59–107, hier S. 63f. für den Hinweis auf das französische Beispiel. Vgl. *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis: d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*, hg. von Jaques Le Goff u.a., Paris 2001, S. 27 und Abb. 20 mit einer Abbildung des Königs, wie er aus dem Bett geholt wird, aus dem *Livre du sacre de Charles V*, London BL MS Tiberius B VIII, fol. 44v.
- 6 Vogel/Elze (Hgg.), *Ordo ad regem benedicendum* (wie Anm. 5), S. 247: *Ad ostium autem ecclesiae clerus subsistat et archiepiscopus dicat hanc sequentem orationem: Deus qui scis genus humanum nulla virtute posse subsistere, concede propitius, ut famulus tuus N., quem populo tuo voluisti praeferri, ita tuo fulciatur adiutorio, quatinus quibus potuit praeesse, valeat et prodesse.*
- 7 Ebd., S. 247: *Ibi autem ante chorum designatus princeps pallium et arma deponat atque inter manus episcoporum perductus in chorum usque ad altaris gradus incedat.*
- 8 Ebd., S. 247f.: *Ibi humiliter totus in cruce prostratus iaceat una cum episcopis.*
- 9 Ebd., S. 248: *Sublatus autem princeps interrogetur ab episcopo metropolitano si sanctas Dei aecclesias ad rectores ecclesiarum necnon et cunctum populum sibi subiectum iuste ac religiose regali providentia iuxta morem patrum suorum defendere ac regere velit.*
- 10 Ivrea, Kapitularbibliothek, MS 86, fol. 191r–206v. Vgl. BAROFFIO, BONIFACIO/DEL'ORO, FERDINANDO, *L'Ordo Missae del vescovo Warmondo d'Ivrea*, in: *Studi medievali Ser. III* 16 (1975), S. 795–823. Vgl. zur *inclinatio semiplena* SCHMITT, JEAN-CLAUDE, *Die Logik der Gesten*, Stuttgart 1992, S. 285f.

zu verneigen. Schließlich gibt es Stimmen, die selbst die Thronsetzung als einen Akt ritueller Gewalt interpretieren, in dem der künftige Herrscher gewaltsam gesetzt wird. Der Mainzer Ordo könnte diesen Ansatz bestätigen, da er vorsieht, dass der Kandidat sich nicht selbst setzt, sondern vielmehr von den Geistlichen gesetzt wird.<sup>11</sup>

Das Bild des leidenden Königs zieht sich wie ein Leitmotiv durch die christliche Herrscherkultur; ein Leitmotiv, das sich bis in die Gründungszeit des Volkes Israels zurückverfolgen lässt, in der kanaänisch-israelische Lebenserneuerungsrituale in den Klagepsalmen des Erwählten Spuren ihrer liturgischen Inszenierung hinterließen.<sup>12</sup> Auch die Jesajaworte vom leidenden Gottesknecht („Er hatte keine Gestalt und Hoheit [...] er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, dass man das Angesicht vor ihm verbarg“; Jes. 53,3) mag man als liturgische Begleittexte zu rituellen Erniedrigungen im Kontext der liminalen Phase einer Herrschererhebung lesen.

Ohne Schwierigkeiten lässt sich also der Nachweis führen, dass eine mittelalterliche Herrscherseinsetzung, selbst in ihrer prominentesten Ausprägungsform der Kaiserkrönung, als klassische Statuspassage beschreibbar ist – das sollte in dieser einleitenden Skizze deutlich werden. Darauf haben schon andere hingewiesen. Vor nunmehr zehn Jahren hat Jacques Le Goff eine Interpretation des Ordo zur Weihe und Krönung der französischen Könige aus der Zeit Ludwigs IX. in der Handschrift der Bibliothèque Nationale, MS Lat 246 vorgelegt: Der Ordo – er beschreibt eine idealtypische Einsetzung des französischen Königs, wie sie nie zur Aufführung kam – lässt sich in der Handlungsabfolge mühelos in das klassische Verlaufsmodell der *rites de passage* einordnen.<sup>13</sup>

Allerdings muss der Nutzen solcher Verfahren für den kulturübergreifenden Vergleich erst noch unter Beweis gestellt werden. Übergangsrituale haben zwar in der kulturanthropologischen Forschung der letzten zwanzig Jahre ohne Zweifel die Bestsellerlisten angeführt, doch ist das Dreiphasenmodell ja so flexibel, dass es zuweilen schon

11 Vogel/Elze (Hgg.), *Ordo ad regem benedicendum* (wie Anm. 5), S. 259: *Hoc in loco sedere eum faciat dominus metropolitanus super sedem, dicendo: in hoc solio confirmet et in regno aeterno secum regnare faciat Iesus Christus*. Vgl. dazu EICKHOFF, HAJO (Hg.), *Sitzen. Eine Betrachtung der bestuhlten Gesellschaft*. Katalog zur Ausstellung im Deutschen Hygiene-Museum, 25.04.1997 – 04.01.1998, Dresden/Frankfurt am Main 1997; DERS, *Himmelsthron und Schaukelstuhl. Die Geschichte des Sitzens*, München/Wien, S. 11. Eickhoff geht davon aus, dass der Thron nicht als ein dem herrscherlichen Komfort dienendes Mobiliar entstand: „Vielmehr ist seine Funktion zunächst eine symbolische. Das Sitzen auf dem Herrschersitz soll das starke Bild des kosmischen Gebärens veranschaulichen. Darüber hinaus aber soll der König in der leiblichen Ruhigstellung des Thronens spirituelle Kräfte sammeln, die ihm Zugang zu den kosmischen Mächten verschaffen, die er für die Gemeinschaft zu nutzen hat.“ (S. 11). Zum Thronen im Mittelalter siehe unten GOETZ, HANS-WERNER, *Der ‚rechte‘ Sitz. Die Symbolik von Rang und Herrschaft im Hohen Mittelalter im Spiegel der Sitzordnung*, in: *Symbole des Alltags. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*, Graz 1992, S. 11–47, bes. S. 15–23.

12 AHLSTRÖM, GÖSTA, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, Lund 1959, S. 40.

13 Als „klassischen Initiationsritus, wie er auch aus anderen Kulturen bekannt ist“ charakterisierte die Kaiserkrönung zuletzt BRUGGISSER-LANKER, THERESE, *Krönungsritus und sakrales Herrschertum*, in: *Riten, Gesten, Zeremonien. Gesellschaftliche Symbolik in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Edgar Bierende/Sven Bretfeld/Klaus Oschema, Berlin u.a. 2008, S. 289–320, hier S. 303 die Kaiserkrönung; LE GOFF, JACQUES, *La structure et le contenu idéologique de la cérémonie du sacre*, in: *Le sacre royal*, hg. von dems. u.a. (wie Anm. 5), S. 19–35.

trivial genannt wird.<sup>14</sup> Dass es – wenn auch sehr grobe – universelle Ritualstrukturen geben könnte, ist ja schön, doch was ist damit gewonnen?

Entsprechend scheint sich die historische Mittelalterforschung nur wenig von dieser Art universaler Strukturmodelle zu versprechen: Was dem Anthropologen recht war, ist dem Historiker einfach zu billig. Auf Vergleichbarkeit um jeden Preis will man sich nicht einlassen. Auf Ritualmodelle, die so flexibel sind, dass sie nahezu alles – Geburtsriten in einem Atemzug mit Königskrönungen – erklären, ist man nicht angewiesen. Dazu kommt eine gediegene Zurückhaltung im Hinblick auf die Annahme universaler kulturanthropologischer Muster. Selbst die Historische Anthropologie – jedenfalls in ihrer deutschen Ausprägung – zeigt hier kaum Ambitionen. Es dominiert nach wie vor ein Verständnis, das anthropologische Fragestellungen in die Geschichtswissenschaft integriert sehen möchte, nicht das einer systematischen Wissenschaft, „die ihre Aussagen über Menschen zwar an historischem Beispielmateriale entwickelt, die aber gerade nicht an den jeweiligen Besonderheiten der einzelnen historischen Fälle, sondern umgekehrt an den an ihnen deutlich werdenden allgemeinen, nicht wandelbaren Phänomenen interessiert ist.“<sup>15</sup> Entsprechend fragt die aktuelle interdisziplinär und kulturhistorisch vergleichende Ritualforschung nach dem Nutzen und Nachteil von Ritualtheorien für den Historiker, weniger dagegen nach dem möglichen Nutzen und Nachteil der Historie für die Ritualforschung.<sup>16</sup>

Ja, man kann den Historikern auf diesem Feld eine fast offensive Zurückhaltung bestätigen. Vermutlich liegt das daran, dass Historiker nicht viel von holzschnittartigen Verallgemeinerungen halten. Noch heute, fast dreißig Jahre nach Hanna Vollraths Vorschlag, das Mittelalter in eine Typik oraler Gesellschaften einzureihen,<sup>17</sup> scheinen Ansätze zum interkulturellen Vergleich vor allem das im Kern dann doch Unvergleichbare zu bestätigen. Befunde werden nebeneinander gestellt, und man nimmt wohlwollend zur Kenntnis, was andere Kulturen zu bieten haben, findet Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen, doch steht am Ende dann doch die „Vielfalt an Formen, Erscheinungsweisen, Funktionen“, die Komplexität der Materie, die vielen Abweichungen und Ausnahmen, die sich einer kulturübergreifend anwendbaren begrifflichen Systematik verweigern.<sup>18</sup>

14 MICHAELS, AXEL, Struktur und Varianz: Kann es eine Grammatik der Rituale geben? (Universität Konstanz, Kulturwissenschaftliches Kolleg, 4.6.2008), S. 5, URL: [http://www.uni-konstanz.de/FuF/sfb485/pdf/Ritualgrammatik\\_Konstanz.pdf](http://www.uni-konstanz.de/FuF/sfb485/pdf/Ritualgrammatik_Konstanz.pdf) (27.03.2010).

15 WINTERLING, ALOYS, Begriffe, Ansätze und Aussichten Historischer Anthropologie, in: Historische Anthropologie. Basistexte, hg. von dems., München 2006, S. 9–29, hier S. 10f.

16 Diese Spannung wird sehr klar formuliert bei SCHENK, GERRIT JASPER, Rituelle Beraubung – Volksvergnügen oder Forschungsmythos? Vorgänge um die Einsetzung des venezianischen Dogen im Vergleich mit ähnlichen rites de passage, in: Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich, hg. von Marion Steinicke/Stefan Weinfurter, Köln/Weimar/Wien 2005, S. 321–345, hier S. 341. Schenk fragt nach Nutzen und Nachteil von Ritualtheorien für den Historiker. Die Möglichkeit einer Neuinterpretation der von ihm beschriebenen altbekannten mittelalterlichen Befunde zur rituellen Beraubung eines künftigen Herrschers im Lichte indoeuropäischer Ritualdynamik wird gar nicht erst in Erwägung gezogen.

17 VOLLRATH, HANNA, Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften, in: Historische Zeitschrift 233 (1981), S. 571–594, bes. S. 573.

18 STEINICKE, MARION, Politische und artistische Zeichensetzung. Zur Dynamik von Krönungs- und Investiturritualen, in: Investitur- und Krönungsrituale, hg. von Steinicke/Weinfurter (wie Anm. 16), S. 1–26, hier S. 25f.

Systematisch vergleichen – so wird argumentiert – lässt sich nur Vergleichbares. Vor allem muss man dabei klären, wie sich Vergleichbarkeit überhaupt herstellen lässt. Historiker gehen davon aus, dass dem Einzelfall eine Dignität zukommt, die sich dem systematisch vergleichenden Zugriff oft sperrt. Was bringt es, orale Kulturen der Gegenwart und des abendländischen Mittelalters zu parallelisieren? Warum christliche Kaiser mit afrikanischen Stammeshäuptlingen gleichsetzen? Wozu Äpfel und Birnen vergleichen? Was soll denn da verglichen werden? Kulturelle Entwicklungsstufen? Herrschaftsformen? Marktpreise?

Angesichts dieser sicherlich berechtigten Vorbehalte ist es nur zu verständlich, dass die deutsche historische Ritualforschung der letzten zwei Jahrzehnte vornehmlich mittelalterintern argumentierte und sich dabei vor allem auf die eher pragmatische Funktion der Rituale als Medien der politischen Kommunikation konzentrierte.

Möglicherweise gründet diese Zurückhaltung in dem berechtigten Unbehagen gegenüber einer fremdverordneten Vergleichbarkeitsdoktrin. Es ist nicht die Angst vor dem Vergleich als solche – Historiker vergleichen ja eigentlich gerne –, aber die Angst vor Gleichmacherei, vor undifferenzierten Aussagen, die Angst vor ‚Modetrends‘, vor Panritualismus und Entdifferenzierung und möglicherweise die Angst vor dem Verlust des eigenen Forschungsgegenstandes.

Zurück zur Eingangsfrage: Kann man eine mittelalterliche Kaiserkrönung mit der Einsetzung eines zentralafrikanischen Stammeshäuptlings vergleichen? Wenn man diese Frage mit ja beantwortet, muss man sich gleich der nächsten Frage stellen: Was soll ein solcher Vergleich denn bringen?

(Meine) Antwort: Ein solcher Vergleich könnte Einsichten in allgemeingültige Kompositionsregeln der Macht bringen. Geschichte, wenn Sie eine Wissenschaft sein möchte, muss verallgemeinern. Die Geschichtswissenschaften können sich nicht mit der Rolle der Rekonstruktionswissenschaften zufrieden geben. Nicht alle in unserem Fach können sich auf Alterität und auf die möglichst punktgenaue Rekonstruktion mittelalterlicher Texte, Praktiken und Diskurse konzentrieren. Die Mediävistik wird sich nicht halten können als eine Expertenrunde, die die Summe wahrer Aussagen über die Vergangenheit bewacht. Wenn sie eine Wissenschaft sein will, dann kann sie nicht nur Einzelfälle erforschen, dann muss sie zumindest die Möglichkeit der Verallgemeinerbarkeit mancher ihrer Forschungsergebnisse zulassen.

## II. Eine kurze Geschichte der Erforschung mittelalterlicher Herrschereinsetzungen

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden ein Experiment vorgeschlagen: Möglichkeiten und Grenzen (Nutzen und Nachteil) einer kultur- und epochenübergreifend vergleichenden historischen Ritualforschung sollen exemplarisch vorgeführt werden, und

zwar am Beispiel mittelalterlicher Herrschereinsetzungen. Zunächst zur Forschungstradition:

Seit dem 19. Jahrhundert zählen Herrschereinsetzungen der deutschen Könige und der römischen Kaiser zu den vornehmsten Themen der historischen Mittelalterforschung. Georg Waitz persönlich begründete 1873 mit einer Studie zu den Formeln der deutschen Königs- und römischen Kaiserkrönungen die sogenannte „Ordinesforschung“.<sup>19</sup> Unter diesem Stichwort wurde fortan die sorgfältige historisch-kritische Aufarbeitung der relevanten Quellen vorangetrieben. Es galt zum einen, den Ritus in seinem Gesamtaufbau und in seinen Einzelheiten, dessen rechtlichen, liturgischen und kirchenpolitischen Gehalt zu ergründen – so Eduard Eichmann im Vorwort zu seiner zweibändigen Studie über die Kaiserkrönung im Abendland aus dem Jahr 1942. Es galt zum anderen, eine extrem komplizierte Überlieferungsgeschichte zu entflechten und die Ordines zu edieren. Aufgrund texteditorischer Sonderheiten wurde die Ordinesforschung zunehmend zu einer Art historischer Arkandisziplin für besonders abgebrühte Editions- und Datierungsexperten.<sup>20</sup> Erst 1960 konnte das bereits Anfang des 20. Jahrhunderts von Eichmann begonnene, von Percy Ernst Schramm weitergeführte MGH-Projekt einer Gesamtedition der Quellen zur Kaiserkrönung von Reinhard Elze schließlich vorgelegt werden. Elze meisterte das verworrene Gestrüpp der Überlieferungstradition von Kaiserkrönungsordines aus liturgischen und nicht-liturgischen Handschriften vom 10. bis zum 16. Jahrhundert – von der Zeit Ottos I. bis zu Karl V. im Jahr 1530. Aus über 200 meist liturgischen Handschriften edierte er die 27 erhaltenen Anweisungen für das Verfahren bei Salbung und Krönung der mittelalterlichen Kaiser.<sup>21</sup>

Die Probleme der Ordinesforschung formuliert er selbst in der Einleitung: Zum einen ist die historische Wirklichkeit – vermutlich nicht nur im Mittelalter – im Zweifelsfall immer facettenreicher als die Überlieferungslage. So wurde der erste Kaiser bekanntlich im Jahre 800 gekrönt, doch ist der erste – übrigens überaus kümmerliche, noch dazu papstfreie – Kaiserkrönungsordo *Benedictio ad ordinandum imperatorem* erst aus dem Jahr 960, ebenfalls aus dem Mainzer Pontifikale bekannt.<sup>22</sup> In den dazwischen liegenden 160 Jahren, von Karl dem Großen bis Berengar I. (915) wurden elf Kaiser gekrönt, doch ist kein einziger Kaiserkrönungsordo aus dieser Zeit überliefert, und auch

19 WAITZ, GEORG, Die Formeln der deutschen Königs- und römischen Kaiserkrönung vom 10. bis zum 12. Jahrhundert (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 18), Berlin 1873; EICHMANN, EDUARD, Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik, 2 Bde., Würzburg 1942, hier Bd. 1, S. vii.

20 Exemplarisch hier ELZE, REINHARD, The ordo for the coronation of king Roger II of Sicily: an example of dating from internal evidence, in: Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual, hg. von János Bak, Berkeley/Los Angeles 1990, S. 165–178.

21 ELZE, REINHARD (Hg.), Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin. Ordines coronationis imperialis (MGH Fontes Iuris 9), Hannover 1960.

22 Der sogenannte Westliche Ordo, der Ordo für die Kaiserkrönung, der ebenfalls im Mainzer Pontifikale Aufnahme fand (*Benedictio ad ordinandum imperatorem secundum occidentales*). Siehe VOGEL/ELZE (Hgg.), Le Pontificale (wie Anm. 5), S. 265–267, LXXVI und LXXVII; ebenfalls in ELZE, Ordines (wie Anm. 21), S. 3–6: Der Westliche Ordo im Ottonischen Pontifikale. Zum Entstehungskontext und dem ottonischen Konzept eines romfreien Kaisertums siehe KELLER, HAGEN, Widukinds Bericht über die Aachener Wahl, in: Frühmittelalterliche Studien 29 (1995), S. 390–453, hier S. 401f.



die erzählenden Quellen machen erstaunlich wenig Aufhebens um dieses Zeremoniell.<sup>23</sup>

Zweitens ist der Quellenwert der Ordines äußerst problematisch. Es ist „davon auszugehen, dass die mittelalterlichen Ordines keine aktenmäßigen Aufzeichnungen über bestimmte Krönungen sind, sondern allgemein gehaltene Leitsätze oder Richtlinien, wenn nicht sogar Produkte der Gelehrsamkeit, die höchstens in beschränktem Maße als verbindlich angesehen wurden. Ihre Entstehung verdanken sie seltener einer bestimmten Krönung als vielmehr dem Vollständigkeitsstreben der Verfasser liturgischer Bücher [...]. Alle Ordines enthalten älteres Traditionsgut, das unter Umständen nicht der Wirklichkeit entspricht.“<sup>24</sup> Man fragt sich also, welche Ordines überhaupt je zur Aufführung kamen; man hat im Falle der Kaiserkrönungen versucht, ‚gültige‘ von ‚nicht-gültigen‘, ‚amtliche‘ von ‚privaten‘ Ordines zu unterscheiden, allerdings mit wenig Erfolg.

Zum dritten bietet die Überlieferung überaus einseitige Einblicke in das Geschehen. So sind mit Ausnahme des Krönungsordo Nr. 13 – ein Ordo aus der Salierzeit – alle Kaiserkrönungsordines an der Kurie oder jedenfalls im Umkreis bischöflicher Machtzentren entstanden. Elze selbst weist darauf hin, dass keiner der von ihm edierten Texte Aufschluss darüber gibt, wie man sich ‚außerhalb des Klerus‘ eine Kaiserkrönung vorstellte.<sup>25</sup> Diese Erkenntnisse, im Hinblick auch auf nichtimperiale Herrschereinsetzungen verallgemeinert, haben den damals bereits ausgewiesenen Ordinesforscher Percy Ernst Schramm dazu veranlasst, sich statt auf die zunächst von ihm vorangetriebene Gesamtedition der Ordines auf die nicht-schriftliche Überlieferung – vor allem auf die materiellen Bestandteile mittelalterlicher Herrschereinsetzungen – zu konzentrieren. In drei umfangreichen Bänden und in zahlreichen von ihm inspirierten Arbeiten hat er die mittelalterlichen Herrschaftszeichen und die Staatsymbolik aus „möglichst allen Ländern des mittelalterlichen Abendlandes von der Zeit der Völkerwanderung bis in die Neuzeit“ aufgearbeitet und aufarbeiten lassen. Auf diese Weise entstanden die umfangreichen Beiträge zu „Herrschaftszeichen und Staatsymbolik“, die nicht allein einschlägige Studien zu den klassischen Herrschaftszeichen wie Krone und Thron versammeln, sondern auch Pionierstudien zu randständigen Phänomenen, etwa zur Geschichte herrscherspezifischer Bart- und Haartrachten, zum

23 Krönungsberichte werden erst im 14., 15. und 16. Jahrhundert reichlicher. Zu den wenigen frühmittelalterlichen Berichten siehe EICHMANN, Kaiserkrönung I (wie Anm. 19), S. xii–xiii. Eine Schilderung der Krönung Ludwigs des Frommen durch Stephan II. im Jahre 816 in Reims liefert Ermoldus Nigellus in seinem Ludwigepos (*Ad honorem Hludowici Christianissimi Caesaris Augusti*, Buch II). Widukind von Corvey beschreibt die Königskrönung Ottos I. (936), gibt damit vermutlich Zeugnis über die von ihm selbst miterlebte Krönung Ottos II. 962 (Sachsengeschichte). Der ausführlichste und zuverlässigste Bericht existiert von der letzten Kaiserkrönung, der Karls V. 1530 in Bologna, verfasst vom päpstlichen Zeremonienmeister, der die Feier vorbereitet und geleitet hat.

24 ELZE, Ordines (wie Anm. 21), S. xxiii.

25 Ebd., S. xii. Weiter kommt hier erschwerend hinzu, dass viele der Ordines nachweislich gar keine Beziehungen zu bestimmten Kaiserkrönungen haben. Ebd., S. viii. mit Hinweis auf WERMINGHOFF, ALBERT, Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter, Leipzig <sup>2</sup>1913, S. 45, Anm. 2.

Halsring, zu den Ahnenstäben, den Tintinnabulien, bis hin zu einer kurzen Geschichte der Nebenkronen und der Kronfutterale.<sup>26</sup>

Mit Schramms bis heute einschlägigen Arbeiten wurde stillschweigend eine Wende in der deutschen Forschungstradition eingeleitet. Die Ordinesforschung verlor ihr Deutungs- und ihr Fragemonopol. Das ungeschriebene Gesetz der Konzentration auf Probleme der Datierung, der Textedition und auf Kaiser- und Königskrönungsordines war gebrochen, die Forschung fächerte sich auf, interdisziplinäre Ansätze fanden ebenso Aufnahme in die Diskussion wie ein Interesse an nicht-imperialen Herrschaftsritualen. Weiter kam es zur Internationalisierung auf einem bis dahin vor allem deutschen oder zumindest deutschstämmigen Forschern überlassenen Arbeitsfeld.

Drei Prämissen – alle im Grunde auf Schramm zurückzuführen – scheinen mir die Forschung zu mittelalterlichen Zeichen und Ritualen der Herrschaft seither zu bestimmen:

1. Ausgehend von der Schramm'schen Definition, nach welcher Herrschaftszeichen für Gebildete und Ungebildete, Einheimische und Fremde gleichermaßen denjenigen unmissverständlich auszeichnen, der die Macht hat, konzentrierte sich die Forschung zunehmend auf Rituale des Machtantritts in ihrer Funktion als Medien der politischen Kommunikation.

Besonders zukunftsfruchtig war die Entdeckung des Konfliktbewältigungspotentials mittelalterlicher Rituale, und dafür lieferten insbesondere die Quellen der ottonischen Zeit, mit ihrer offensichtlichen Vorliebe für das Rituelle, reichlich Material. Bahnbrechend waren hier die Arbeiten über „Rule and Conflict“ des Oxforder Historikers Karl Leyser aus dem Jahr 1979. Sein Ansatz der Einbeziehung der Rituale in die Erforschung der mittelalterlichen Geschichte, und zwar in ihrer Funktion als politische Sozialregulatoren, die jenseits von streng rationalen Organisationsprinzipien funktionieren, sollte Schule machen. Der Diffusionsprozess Leyser'schen Gedankenguts lässt sich teilweise auf das Jahr genau datieren; so publizierte Gerd Althoff zum Thema Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im Jahr 1989, genau zehn Jahre nach dem Erst-Erscheinen von Leyser's „Konflikt und Herrschaft“.<sup>27</sup> Es herrscht Konsens über die zentrale Funktion der Herrschaftsrituale als Medien mittelalterlicher Kommunikation, darüber sind sich Stefan Weinfurter, Johannes Fried, Gerd Althoff und Hagen Keller einig. Streiten mag man sich darüber, ob diese rituelle Kommunikation magisch funktionierte oder – rational bis ins Detail im Vorfeld abgesprochen – lediglich eine ‚inszenierte‘ Kommunikationsform darstellte.

2. Eine zweite, die Forschung maßgeblich bestimmende Prämisse lässt sich ebenfalls auf Schramm zurückführen, genauer gesagt auf seine Behauptung, dass sich an den Herrschaftszeichen ablesen lasse, was der geheime Ehrgeiz des Herrschenden war („Zeige mir deine Herrschaftszeichen, und ich sage dir, wer du sein möchtest“). Rituale

26 SCHRAMM, PERCY ERNST, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, 4 Bde., Stuttgart 1954–1978, ND Stuttgart 1978.

27 LEYSER, KARL, Rule and Conflict in an Early Medieval Society. Ottonian Saxony, Bloomington 1979; DERS., Communications and Power in Medieval Europe. Bd. 1: Gregorian revolution and beyond, Bd. 2: The Carolingian and Ottonian Centuries, hg. von Timothy Reuter, London 1994. Gerd Althoff nimmt den Leyser'schen Titels spielerisch auf: ALTHOFF, GERD, Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jahrhundert, in: Frühmittelalterliche Studien 23 (1989), S. 265–290; Vgl. auch ALTHOFF, GERD, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003, S. 9.

werden untersucht als Ausdruck von Herrschaftsprogrammen und politischen Absichten.

Wenn Karl der Große den germanischen Königshelm zur Bügelkrone umgestalten ließ, so ist dies – nach Schramms Verständnis – als Indiz dafür zu lesen, dass er nicht hinter dem byzantinischen Kaiser zurückstehen wollte. Entsprechendes hätte dann für Wilhelm I. zu gelten, der sich kurz nach der Eroberung Englands im Jahr 1066 eine Bügelkrone mit zwölf Steinen vorn, zwölf Steinen hinten und nur einem Bügel anfertigen ließ – die Krone der Ottonen, deren Herrschaftskonzept der Normanne nacheiferte.<sup>28</sup>

Mittelalterliche Herrschereinsetzungen und ihre Insignien wurden vor diesem Hintergrund aufgearbeitet als Indikatoren für das herrscherliche Selbstverständnis, als Medien der Machtrepräsentation und als aussagefähige Quellen zur Erschließung mittelalterlicher Herrschaftskonzepte. Janet Nelsons Arbeiten zur karolingischen Politik,<sup>29</sup> Hagen Kellers Analyse ottonischer Herrschaftszeichen im Lichte der zeitgenössischen Bestrebungen der Etablierung eines ‚romfreien‘ Kaisertums, oder auch seine jüngste zusammenfassende Studie zur Organisation und Legitimation königlicher Macht wären hier als Beispiele zu nennen.<sup>30</sup>

3. Schließlich, so scheint mir, wurde von Schramm eine dritte für die weitere Erforschung mittelalterlicher Herrschaftsrituale maßgebliche Prämisse formuliert: Die Zeichen der Macht unterliegen dem historischen Wandel. Das trifft sowohl für Form und Gestaltung als auch für die Interpretation der Zeichen zu: „Denn die Bedeutung der Herrschaftszeichen steht nie eindeutig fest; sie braucht in den verschiedenen Ländern nicht übereinzustimmen, sie wandelt sich von Jahrhundert zu Jahrhundert, womöglich noch schneller.“<sup>31</sup> Entsprechend hat er seine Studien in ausgewählte diachrone Längsschnitte und synchron angelegte Einzelstudien unterteilt. Wenn er auch in der Rekonstruktion von Entwicklungsmodellen sehr zurückhaltend war – einzig zur Geschichte des Herrschermantels „Von der Trabea triumphalis des römischen Kaisers über das byzantinische Lorum zur Stola der abendländischen Herrscher“ und zur geistlichen und weltlichen Mitra hat er epochenübergreifend zusammenhängende Studien vorgelegt – so ist doch durchgängig in den über achtzig Einzelstudien die Rede von Frühformen, Vorläufern, Nebenformen, und es werden so implizit fortlaufende Entwicklungslinien angenommen. Noch eindeutiger wird dieses Konzept in der Rede von den Leitfossilien, wenn etwa der Schrammschüler Berent Schwineköper die Geschichte des Handschuhs in Recht und Ämterwesen als die eines ‚Leitfossils‘ der mittelalterlichen Symbolgeschichte aufarbeitet.<sup>32</sup> Für die Erforschung der mittelalterlichen Rituale der Herrscher-

28 SCHRAMM, Herrschaftszeichen (wie Anm. 26), Bd. 2, S. 395–401; vgl. zu Wilhelm I. SCHRAMM, PERCY ERNST, Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönungen, Weimar 1937.

29 NELSON, JANET, Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London 1986. Vgl. auch NELSON, JANET, Rulers and government, in: Cambridge Medieval History. Band 3: c. 900 – c. 1024, hg. von Timothy Reuter, Cambridge 1999, S. 95–129.

30 KELLER, Widukinds Bericht (wie Anm. 22), S. 390–453; DERS., Ottonische Königsherrschaft: Organisation und Legitimation königlicher Macht, Darmstadt 2002.

31 SCHRAMM, Herrschaftszeichen (wie Anm. 26), Bd. 1, S. 7.

32 SCHWINEKÖPER, BERENT, Der Handschuh im Recht, Ämterwesen, Brauch und Volksglauben, Berlin 1938, ND Sigmaringen 1981, S. 153, wo vom Handschuh als ‚Leitfossil‘ der mittelalterlichen Symbolgeschichte die Rede ist. Vgl. insgesamt schon das aufschlussreiche Inhaltsverzeichnis von SCHRAMM, Herrschaftszeichen (wie Anm. 26). Siehe auch ebd., Bd. 2, S. 500, wo Schramm die Lanze als ‚Leitfossil‘ zur Kontinuität germanischen Brauchtums in Kritik gegen Höfler als ein gänzlich ungeeignetes Objekt verwirft.

einsetzung – das hat diese kurze Skizze zur Forschungsgeschichte gezeigt – hat Percy Ernst Schramm jene Richtung vorgegeben, die bis heute den Fragehorizont bestimmt.

### III. Fallstudien: Thronsetzung, Salbung, Rossopfer

Herrschereinsetzungen, Rituale des Machtantritts werden also längst nicht mehr nur als konservative Träger überkommener Ordnungsvorstellungen oder als Garanten sozialer Stabilität untersucht. Ganz im Gegenteil, Schramms Frageansätze haben sich durchgesetzt. Fragen nach der je situationsbedingten Pragmatik und Variabilität der Rituale dominieren. Die Münsteraner Ritualforschung um Gerd Althoff sowie die mediävistischen Teilprojekte des Heidelberger SFB 619 „Ritualdynamik“ machen das unmissverständlich deutlich. Die historische Forschung konzentriert sich auf Rituale als Medien politischer Kommunikation und als dynamisch sich stets verändernde Repräsentationsformen von Herrschaft.

Nur die dritte Schramm'sche Prämisse konnte sich nicht wirklich behaupten. Zwar ist viel von der Entwicklungsdynamik mittelalterlicher Rituale die Rede und diese wird auch ‚mittelalter-intern‘ sehr präzise rekonstruiert, doch finden sich bisher kaum Ansätze zu einer systematisch kultur- und epochenübergreifend vergleichenden historischen Ritualforschung.

Die Frage, ob man eine mittelalterliche oder abendländische Kaiserkrönung als Übergangsritual beschreiben und mit uns fremden Ritualen des Machtantritts vergleichen könne, lässt den mittelalterlichen Ritualexperten eher mit den Schultern zucken. Das Wissen darum, dass zum Beispiel das mittelalterliche Sakralkönigtum – seit der Erfindung dieses Begriffs durch James George Frazer – zumindest dem Namen nach mit außereuropäischen Formen des Sakralkönigtums verglichen werden könnte, löst bei Historikern nach wie vor Unbehagen aus: Man könnte von einem fast vortheorietischen Unbehagen reden, das zum Beispiel Jens Ivo Engels sehr schön in seinem hitzigen Appell gegen den Begriff des Sakralkönigtums zum Ausdruck bringt, wenn er etwa Herrschersakralität als ein von der „Obrigkeit“ vorgegebenes Konzept missversteht, oder vorschlägt, statt von Sakralität lieber von Faszination zu reden.<sup>33</sup>

Historiker scheuen Verallgemeinerung. Sie konzentrieren sich auf den Einzelfall. Entsprechend haben Schramms Vorstöße in den epochen- und kulturübergreifenden Längsschnitten nur wenige Nachfolger gefunden.

Dies könnte natürlich daran liegen, dass die von Schramm und seinen Kollegen und Mitarbeitern vorgelegten Rekonstruktionen zur Geschichte der Bestandteile mittelalterlicher Herrschaftsrituale so umfassend sind, dass auch nach mehr als einem halben Jahrhundert noch immer nichts wirklich Neues dazu gesagt werden kann.<sup>34</sup>

33 ENGELS, JENS IVO, Das „Wesen“ der Monarchie? Kritische Anmerkungen zum „Sakralkönigtum“ in der Geschichtswissenschaft, in: *Majestas* 7 (1999), S. 5–39, hier S. 38.

34 Siehe dazu auch SCHNEIDMÜLLER, BERND, Investitur- und Krönungsrituale. Mediävistische Ein- und Ausblicke, in: *Investitur- und Krönungsrituale* (wie Anm. 16), S. 475–488, hier S. 484.

Man könnte weiter fragen: Wozu braucht es eine kultur- und epochenübergreifende Systematik? Es braucht eine Systematik nur dann, wenn man tatsächlich vergleichen möchte. Es braucht eine Systematik nur dann, wenn man nicht nur Einzelfallanalysen miteinander vergleichen möchte, sondern auch verallgemeinerbare Ergebnisse historischer Forschungen vorlegen möchte. Dazu muss in jedem Fall die Möglichkeit eingeräumt werden, dass mittelalterliche Befunde potentiell vergleichbar sein könnten mit dem, was kulturhistorisch fragende Forschungen zu Einsetzungsriten anderer Kulturen zu Tage bringen.

Exemplarisch hat hier Franz-Reiner Erkens Möglichkeiten des kulturhistorischen Vergleichs aufgezeigt. In der Einleitung zu seiner jüngsten Monographie zur Herrschersakralität schlägt er vor, mittelalterliche Befunde offensiv in kulturübergreifenden Mustern und Zusammenhängen zu interpretieren, und zwar ohne Scheu vor den dafür notwendigen Grenzüberschreitungen. Dazu muss man erstens die Differenz zwischen christlichen und heidnischen Vorstellungen aufheben, und zweitens damit rechnen, dass auch das christliche Mittelalter keinen unvergleichlichen Sonderfall menschlicher Kulturgeschichte darstellt.

Konkret für das Thema Herrschersakralität zum Beispiel betont Erkens, dass man hier nicht länger die biblisch-christlich geprägten Formen wesentlich und strukturell von anderen sakralen Herrschaftsauffassung unterscheiden könne, wie das H. H. Anton im Lexikon des Mittelalters noch vorschlägt. Vielmehr interpretiert Erkens die christlich fundierte Herrschersakralität aus globaler Perspektive als eine spezielle Ausformung eines allgemeinen Phänomens. Bei der Erfassung weltweiter und epochenübergreifender Erscheinungen – so Erkens – muss man das Beharren auf vermeintliche Alleinstellungsmerkmale aufgeben.<sup>35</sup>

Mit dieser Annahme von der prinzipiellen Vergleichbarkeit mittelalterlicher Herrschaftskonzepte mit außereuropäischen Phänomenen steht Erkens nicht allein. Vor allem die deutsche rechtshistorische Forschung zeigte in ihren Anfängen ein ausgeprägtes Interesse an der Darstellung auch kulturübergreifender Entwicklungsverläufe ihrer Forschungsgegenstände. Im Jahre 1903 veröffentlichte zum Beispiel Emil Goldmann in der von Otto Gierke herausgegebenen Reihe „Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte“ eine ausführliche Abhandlung über die Analogien zwischen einer mittelalterlichen Herzogseinsetzung und der indischen Königsweihe.<sup>36</sup> Karl Graber hat im selben Forschungskontext das slawische Herkommen der rituellen Bausteine eben dieser Einsetzungshandlung nachzuweisen versucht. Karl von Amira liefert in seiner Rechtsarchäologie eine Reihe aufschlussreicher Hinweise auch auf außereuropäische Traditionen,<sup>37</sup> und auch Schramms Studien zu den europäischen Herrschaftszeiten sind ja streng vergleichend mit Ausblicken auch in fremde Kulturen angelegt.

35 ERKENS, FRANZ-REINER, Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume, in: Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen, hg. von dems., Berlin 2001, S. 3–32, hier S. 21; DERS., Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006.

36 GOLDMANN, EMIL, Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slovenischen Stammesverband. Ein Beitrag zur Rechts- und Kulturgeschichte (Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 68), Breslau 1903.

37 AMIRA, KARL VON, Rechtsarchäologie. Gegenstände, Formen und Symbole germanischen Rechts, Teil 1, Berlin 1943.

Die ebenda vorgeschlagenen Ansätze bieten zugleich alternative Vorgehensweisen: Nicht die Einordnung eines vorgefundenen Rituals in eine vorgefertigte Systematik kann das Ziel historisch vergleichender Ritualforschung sein. Stattdessen wird der Blick konzentriert auf einzelne Elemente eines Rituals und deren Geschichte. Genese, Entwicklung und Variationen einzelner Ritualbausteine, Praktiken und insbesondere Artefakte lassen sich über lange Zeiträume hinweg verfolgen. Damit wäre auch die Anschlussfähigkeit an kulturübergreifende Befunde gewährleistet.

Dieser Schramm'sche Ansatz einer historisch vergleichenden Ritualbausteinanalyse wird hier wieder aufgenommen und am Beispiel von Thronsetzung, Salbung und Rossopfer exemplarisch durchgespielt. Statt nach einem alles erklärenden Universalmodell (wie das der *rites de passage*) zu suchen, kann man so die Geschichte einzelner Ritualbausteine kultur- und epochenübergreifend rekonstruieren. 1927 hat Maurice Hocart eine solche fragmentierende Methode im Hinblick auf die Ritualbausteine von Herrschereinsetzungen vorgeschlagen und dabei – in Anlehnung an die Buchstaben des Alphabets – 27 Elemente im Einsetzungszereemoniell identifiziert, deren Vorkommen oder Abwesenheit, sowie die spezifischen Ausprägungen dann jeweils in verschiedenen kulturellen Kontexten untersucht werden können.<sup>38</sup>

Drei Fallstudien zu einzelnen Ritualbausteinen werden im Folgenden vorgestellt. Um das Vorgehen noch transparenter zu machen, werden die Zusammenhänge auch graphisch dargestellt. Analog zu graphischen Darstellungen der Textrezeption in den Textphilologien folgen die Abbildungen den Konventionen der Handschriftenstemmata.

Hier sei vorweg noch einmal ausdrücklich betont: Es handelt sich bei der folgenden Kurzvorstellung um ein Experiment. Ein grundsätzliches Problem – das sei schon hier angedeutet – besteht darin, dass der historische Vergleich, ob diachron und synchron immer Bezüge, Abhängigkeiten und faktische Zusammenhänge impliziert. Stammbäume insinuieren Kontinuität. Wer also Ritualstammbäume konstruiert, der läuft immer Gefahr eben jene Kontinuität zu sanktionieren, die das Ritual überhaupt erst simuliert. Er läuft also Gefahr, der Argumentationslogik des Rituals zum Opfer zu fallen.

### Fallbeispiel 1: Thronsetzung

Im ersten Beispiel geht es um die materielle Voraussetzung der Herrschereinsetzung: um die Sitzgelegenheit. Die Einsetzung – im wörtlichen Sinne – lässt sich zunächst als ein signifikanter ‚Fort‘schritt in der Entwicklungsgeschichte der Einsetzungsrituale beschreiben, wenn auch jüngere kulturhistorische Studien den archaischen Akt der Thronsetzung in die Tradition des Opfers und der Gewalt einreihen.<sup>39</sup> Hajo Eickhoffs Geschichte des Sitzens stellt weibliche Sitzstatuetten aus der Ur- und Frühzeit an den Anfang der Geschichte des Thronens. Den Thron leitet er von Vorstellungen und Bildern ab, wie sie die Gebärende Göttin von Catal Hüyük (Türkei), um 5750 v. Chr. darstellt: kleine Skulpturen hockend gebärender steinzeitlicher Göttin-

38 HOCART, ARTHUR, *Kingship*, London 1927, ND Oxford 1969, S. 70f.

39 EICKHOFF, *Himmelsthron* (wie Anm. 11), bes. S. 16; siehe auch DERS. (Hg.), *Sitzen* (wie Anm. 11).

nen von zwei Löwen flankiert. Die Komposition der Skulpturen enthält alle Elemente späterer Throne; das ausladende Gesäß der Göttin als Sitzbrett, die Beine der Löwen als Thronbeine, die Schweife als Rückenlehne und die Löwenköpfe als Armlehnen. Eickhoff geht weiter davon aus, dass der Thron nicht als ein dem herrscherlichen Komfort dienendes Mobiliar entstand, „vielmehr ist seine Funktion zunächst eine symbolische. Das Sitzen auf dem Herrschersitz soll das starke Bild des kosmischen Gebärens veranschaulichen. Darüber hinaus aber soll der König in der leiblichen Ruhigstellung des Thronens spirituelle Kräfte sammeln, die ihm Zugang zu den kosmischen Mächten verschaffen, die er für die Gemeinschaft zu nutzen hat.“<sup>40</sup>

Man mag diese kosmische Symbolik als reine Spekulation abtun, doch der Aspekt der Ruhigstellung hat einiges für sich: Einer wird gesetzt, damit alle andere sich bewegen können. Einer verkörpert als Gesetzter das ‚Gesetz‘, dem die anderen folgen. Die Begrenzung herrscherlicher Beweglichkeit und Vitalität soll die Gemeinschaft beleben und festigen. So sind es die Konventionen, die Rituale und die Gesetze einer Gemeinschaft, die im Thron bildhaft werden. Könige sind mächtig, doch der Thron hat sie sozial isoliert und leiblich ruhig gestellt.<sup>41</sup>

Diese Ursprünge des Thronens in einem Akt ritueller Gewalt, in einem Akt der Ruhigstellung und Vereinzelung des Herrschers findet in zahlreichen Abbildungen Ausdruck, wie zum Beispiel in der Statue des sitzenden Gudea, Prinz von Laghash, aus Südmesopotamien, um 2100 v. Chr. Auch ägyptische Sitzstatuen kann Eickhoff anführen. Aus der Zeit der Ägypter sind die wesentlichen Grundformen aller späteren Throne bekannt: Würfelhocker, Blockthron und Thronsessel. Vom griechischen Thronos (seit 600 v. Chr.) lässt sich die Entwicklung über die römischen Herrschersitze bis in die Spätantike rekonstruieren.

Herrschererhebung im Stehen: Wie lässt sich in diese epochenübergreifend rekonstruierbare Entwicklung der Herrschersitze seit der Jungsteinzeit bis ins erste Jahrtausend nach Christus die aus römischen Quellen überlieferte Gewohnheit der Herrschererhebung im Stehen einordnen? Aus Sicht der Römer war dies eine barbarische Sitte. Die west- und ostgermanischen Stämme pflegten ihre Herrscher im Stehen zu machen. Der Heerführer wurde auf dem Schild stehend vom Volk erhoben – nicht gesetzt!<sup>42</sup> Ähnliche Erhebungszeremonien sind als Bestandteil keltischer und auch slawischer Einsetzungen bekannt, wo der zukünftige Herrscher einen für diesen Zweck vorgesehenen Stein besteigt, dabei mit dem Schwert in die vier Himmelsrichtungen schlägt und so sein Land symbolisch in Besitz nimmt. Auch für diese Form des Machtantritts im Stehen lassen sich ehrwürdige Traditionen und indogermanische Wurzeln rekon-

40 EICKHOFF, Himmelmelsthrone (wie Anm. 11), S. 11.

41 EICKHOFF (Hg.), Sitzen (wie Anm. 11), S. 16.

42 Vgl. Publius Cornelius Tacitus, *Historien*. Lat. – deutsch, hg. von Joseph Borst u.a., München/Zürich 1984, Buch IV, 15, S. 392. Brinno, bei den Canninefaten (erwähnt als Nachbarvolk der Bataver, die an der Rheinmündung siedelten), wird nach Landessitte auf den Schild erhoben und auf den Schultern getragen, hin- und hergeschwenkt und zum Heerführer gewählt, um danach unmittelbar die Friesen zu Hilfe zu holen und das Winterlager der Römer zu überfallen. Vgl. dazu allgemein DICK, STEFANIE, *Der Mythos vom „germanischen“ Königtum: Studien zur Herrschaftsorganisation bei den germanischsprachigen Barbaren bis zum Beginn der Völkerwanderungszeit* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 60), Berlin 2008.

ruieren, eine kosmische Symbolik der Weltherrschaft in der Erhebung auf der runden Erdscheibe.<sup>43</sup>

Die vielschichtigen und wechselseitigen Akkulturationsprozesse der Spätantike, besonders in den Grenzgebieten des römischen Reiches, haben sich auch in den rituellen Elementen des römischen Herrscherzeremoniells niedergeschlagen. So jedenfalls könnte man den Sachverhalt kommentieren, dass auch römische Kaiser, wie etwa Julian und Valentinian, sich auf dem Schild erheben ließen. Warum römische Kaiser auf diese barbarischen Sitten zurückgreifen sollten, bleibt unklar. Der Hinweis, dass die Schilderhebung nie im Kontext des kaiserlichen Krönungszeremoniells stattfand, impliziert eine Tendenz zur Trennung zwischen dem offiziell anerkannten kaiserlichen Zeremoniell und Ritualen der Herrschererhebung an den Rändern des Imperiums.<sup>44</sup> Doch gäbe es auch die Möglichkeit, die Entwicklungslinien von der Herrschererhebung (auf dem Schild) und Herrschereinsetzung (auf dem Thron), den Schritt vom Machtantritt im Stehen zum Machtantritt im Sitzen, als eine kontinuierliche Rivalität zu verstehen. Zur Rekonstruktion einer solchen Entwicklung lassen sich Befunde vorlegen.

Herrschereinsetzung im Sitzen: Im Mittelalter scheint auf den ersten Blick die Herrschereinsetzung zu dominieren. Die Übernahme römischer Thronvorbilder, des Amtsstuhls der Magistraten (*sella curulis*) und des römischen Götterstuhls (*solium*), führte zum fränkischen Herrscherthron. Während die *sella curulis* aus einer Sitzfläche mit niedriger Rückenlehne und geschwungenen Beinen bestand, hatte das *solium* ursprünglich die Gestalt einer kistenförmigen Bank oder eines Schemels mit hoher Rückenlehne und wurde oft mit Baldachin und Vorhängen geschmückt als römischer Kaisersitz bis in die Zeit nach der Christianisierung verwendet.

Der sogenannte Dagobertstuhl aus der Merowingerzeit, ein bronzener Klappstuhl mit löwenartigen, möglicherweise nach dem Vorbild des Salomonischen Throns gestalteten Beinen, darf wohl als eines der ältesten Exemplare mittelalterlicher Herrschersitze gelten.<sup>45</sup> Zwar haben jüngere Forschungen ergeben, dass der Dagobertstuhl eher frühkarolingische Kunstfertigkeit als merowingische Thronsetzungspraktiken dokumentiert, doch ändert dies nichts daran, dass dieser Stuhl als ein frühes Zeugnis für herrscherliche Sitzgelegenheiten gelten darf.

Die einzigen heute erhaltenen weltlichen Throne aus dem frühen Mittelalter sind neben dem Dagobertstuhl und Karls Steinthron in Aachen Heinrichs IV. Bronzethron in Goslar (der sogenannte Kaiserstuhl in Goslar) und eine Thronminiatur, ein äußerst seltenes Sitzreliquar, die Statue der heiligen Fides in Ste-Foy de Conques aus der Mitte des 10. Jahrhunderts. Es handelt sich um Kastensitze, denen die höhere Rückenlehne und niedrige Seitenlehnen gemeinsam sind.<sup>46</sup>

Percy Ernst Schramm hat die Entwicklungslinien der Herrschereinsetzung auf Sitzgelegenheiten in Artikeln über Throne und Bischofsstühle des frühen Mittelalters,

43 L'ORANGE, HANS PETER, *Studies on the iconography of cosmic kingship in the ancient world*, Oslo 1953, S. 50

44 WIRTH, G., Art. „Schilderhebung“, in: *Lexikon des Mittelalters* 7, Stuttgart 2000, Sp. 1463.

45 Die im späten 7. Jahrhundert entstandene *Vita des heiligen Goldschmieds Eligius*, verfasst von Dado von Rouen, erwähnt unter anderem auch einen Thron aus Gold und Edelsteinen, der im Auftrag Dagoberts für den Altar des heiligen Dionysius in Paris von Eligius angefertigt wurde. Vgl. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen* (wie Anm. 26), Bd. 1, S. 320.

46 Ebd., Bd. 1, S. 316–369.



über Throne der deutschen Könige des 9. und 11. Jahrhunderts, Throne des späten Mittelalters, die Cathedra St. Petri und über nordische Herrscherstühle und -bänke in seine Sammlung aufgenommen.<sup>47</sup>

Als unmittelbar weltliche Herrschaft begründender Akt taucht die Thronsetzung im Reich erstmals bei den Ottonen auf. Noch bei der Einsetzung der karolingischen Herrscher scheint es in erster Linie auf die Übergabe spezifischer Herrschaftszeichen – also auf die Investitur – anzukommen. Zwar wird der Thron als symbolische Repräsentation des Reiches in den ältesten Urkunden der Karolinger klar und deutlich hervorgehoben, doch fehlen Hinweise auf den konstitutiven Akt der Thronsetzung im Rahmen des Machtantritts.<sup>48</sup> Erst im 10. Jahrhundert wird dies im Kontext der Herrschereinsetzung fassbar, nämlich in Widukinds Bericht über die Königseinsetzung Ottos I. in Aachen im Jahr 936. Gleich zweimal taucht hier ein Thron auf.

„Und als man dorthin [nach Aachen] gekommen war, versammelten sich die Herzöge und die Ersten der Grafen mit der Schar der vornehmsten Ritter in dem Säulenhof, der mit der Basilika Karls des Großen verbunden ist, und sie setzten (*collocarunt*) den neuen Herrscher auf einen hier aufgestellten Thronstuhl; hier huldigten sie ihm, gelobten ihm Treue und versprachen ihm Hilfe gegen alle seine Feinde und machten ihn so nach ihrem Brauche zum Könige. [...] und als nun die rechtmäßige Weihe vollzogen war, wurde er von eben denselben Bischöfen zum Thron geführt, zu dem man auf einer Wendeltreppe hinanstieg, und er war zwischen zwei marmornen Säulen von wunderbarer Schönheit so errichtet, dass er von hier aus alle sehen und von allen wiederum gesehen werden konnte.“<sup>49</sup>

Von zwei Thronen ist hier die Rede: Ein *solium ibidem constructum* im Säulenhof vor dem Münster, einer *ad quod per cocleas adscendebatur* im Inneren des Münsters. Am ersten Thron wird die Wahl bestätigt in der gemeinsamen Huldigung der Fürsten (*universalis electio*). Widukind erzählt von den Ereignissen im Säulenhof *collocarunt novum ducem in solio ibidem constructo*. Zu dem Thron auf der Empore im Inneren der Kirche, der über Stufen erreicht wird, wird Otto nach der Salbung und Krönung geführt.

Widukinds Schilderung impliziert eine gewisse Durchlässigkeit für ältere Traditionen der Herrschererhebung. So betont er die aus seiner Sicht urwüchsige Komponente

47 Ebd., S. xiii–xviii.

48 Vgl. SCHRAMM, Herrschaftszeichen (wie Anm. 26), Bd. 1, S. 337: „Es lässt sich jedoch in der frühkarolingischen Zeit nicht nachweisen, dass die ‚Thronsetzung‘ als ein für die Begründung rechtmäßiger Herrschaft gewichtiger Akt angesehen wurde. Soweit wir aus dem 9. Jahrhundert genauere Nachrichten haben, beziehen sich diese vielmehr immer auf die Übergabe der Herrschaftszeichen.“ Dagegen ohne Belegstellen DRECHSLER, H., Art. „Thron. Mittelalterlicher Westen“, in: Lexikon des Mittelalters 8, Stuttgart 2000, Sp. 739f.: „Dennoch galt die Thronsetzung seit dem 6. Jahrhundert als konstitutives Zeichen des Herrschaftsantritts.“

49 Widukind von Corvey, Sachsengeschichte, in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit, hg. von Albert Bauer/Reinhold Rau (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 8), Darmstadt 1977, S. 1–183, hier S. 86, l. II, c. 1: *Cumque illo [Aguasgrani] ventum esset, duces ac prefectorum principes cum caetera principum militum manu congregati in sexto basilicae Magni Karoli cohaerenti collocarunt novum ducem in solio ibidem constructo, manus ei dantes ac fidem pollicentes operamque suam contra omnes inimicos spondentes, more suo fecerunt eum regem. [...] ac omni legitima consecratione completa, ab eisdem pontificibus ducitur ad solium, ad quod per cocleas adscendebatur, et erat inter duas marmoreas mirae pulchritudinis columnas constructum, unde ipse omnes videre et ab omnibus ipse videri posset.* Die Frage der Datierung, also die Frage, ob Widukind hier nicht so sehr die Ereignisse im Jahr 936, sondern die Einsetzung Ottos II. im Jahr 961 vor Augen hatte, lasse ich hier außen vor.

der ersten Thronsetzung *more suo fecerunt eum regem*. Die Frage nach der Spannung zwischen „weltlichen Wahlsprüchen und geistlichen Weiheansprüchen“, zwischen demonstrativer Erhöhung des Auserwählten (Wahl) und Besitzeinweisung (Amtseinführung) hat die Forschung seit Schramm dominiert.<sup>50</sup> Doch werden auch immer wieder Reminiszenzen an ältere Riten der Herrschererhebung aktualisiert. Neben Schilderhebung und Lanzenübergabe sei die Stuhlsetzung eine gängige germanische Form der Einweisung gewesen. „[D]och ist zu beachten, dass diese ähnlich von den Römern geübt und daher auch bei der Papst- und Bischofsweihe Brauch geworden war.“<sup>51</sup> Ein Atavismus aus Zeiten der akklamatorischen Schilderhebung des Heerführers durch die Krieger nach der siegreichen Schlacht wird auch von Keller, Althoff und anderen angedeutet.<sup>52</sup>

Hier wird in der Regel davon ausgegangen, dass der Thron auf der Empore im Inneren der Kirche – Widukind erwähnt lediglich, dass Otto zu diesem geführt wurde, von Setzung ist keine Rede – die akklamatorisch ‚stehende‘ Vergangenheit der Herrschereinsetzungen bewahren könnte. Wichtig für den hier vorgeschlagenen Versuch der Rekonstruktion einer Entwicklungsgeschichte wäre der Befund, dass noch im 10. Jahrhundert Akte der Herrschererhebung und der Herrschersetzung auch symbolisch voneinander getrennt wurden. Diese Vermutung ergibt sich vor allem aus dem Versuch, zu verstehen und zu erklären, warum die wichtigste Quelle zum Geschehen unmissverständlich behauptet, dass der künftige König im Jahr 936 in Aachen gleich zweimal in Folge auf zwei verschiedenen Thronen inthronisiert worden sei.

Fest steht lediglich, dass nur einer der beiden Throne in Aachen sich langfristig behaupten konnte. Achtzig Jahre später berichtet Wipo, wie Konrad II. im September 1024 nach seiner Wahl und Weihe nach Aachen reiste, um auf dem Erzstuhl des Reiches (*totius regni archisolum*) Platz zu nehmen.<sup>53</sup> Die Ironie der Geschichte will es, dass vermutlich der steinerne Thron im Inneren des Münsters, an dem eher die stehende Vergangenheit ottonischer Herrschereinsetzungen zelebriert wurde, erhalten blieb. Man geht jedenfalls davon aus, dass Wipo hier den noch heute erhaltenen Karls-thron im Inneren des Domes meint. Was mit dem zweiten *solum* im Säulenhof geschah, weiß keiner.

50 SCHRAMM, Herrschaftszeichen (wie Anm. 26), Bd. 1, S. 345f.

51 SCHRAMM, Kaiser (wie Anm. 5), Bd. 3, S. 157f.

52 Vgl. ALTHOFF, GERD/KELLER, HAGEN, Die Zeit der späten Karolinger und der Ottonen. Krisen und Konsolidierung 888–1024 (Gebhard. Handbuch zur Deutschen Geschichte 3), Stuttgart 102008, S. 152: „Hat Widukind die *electio* auf die ‚Krieger‘ nur erfunden, so müsste dies unmittelbar mit seinen Schilderungen verbunden werden, wie das Heer nach dem Sieg über die Ungarn 933 Heinrich und 955 Otto als Imperator akklamierte.“ Siehe auch HILLER, HELMUT, Otto der Große und seine Zeit, München 1980, S. 59; GUSSONE, NIKOLAUS, Ritus, Recht und Geschichtsbewusstsein. Thron und Krone in der Tradition Karls des Großen, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos, hg. von Mario Kramp, Mainz 2000, S. 35–48, hier S. 38; KELLER, Widukinds Bericht (wie Anm. 22), hier S. 413ff., der Fragen der ottonischen Herrschaftslegitimation neu in den Blick nimmt und in diesem Zusammenhang die *universalis electio* als eine vermeintliche Eigenheit der Ottonen diskutiert.

53 Wipo, Taten Kaiser Konrads II. Wiponis Gesta Chuonradi II. Imperatoris, neu übertragen von Werner Trillmich, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches, hg. von Rudolf Buchner (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 11), Darmstadt 1961, S. 507–616, hier S. 556.

Wie nun hätte man sich den Übergang von der stehenden zur sitzenden Einsetzung vorzustellen? Lassen sich hier Kontinuitäten aufzeigen, finden sich Mischformen, Rituale, die den Übergang von der Schilderhebung zur Einsetzung plausibilisieren?

Lässt sich die Entwicklung von der stehenden Herrschererhebung zur sitzenden Einsetzung auf dem Thron rekonstruieren? Man müsste offensichtlich eine parallele Entwicklung beider Praktiken annehmen, wobei sich die Herrschererhebung als konstitutiver Einsetzungsakt im Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter offensichtlich durchsetzte. Dieser Wandel von der Erhebung zur Setzung ist zwar nicht genau datierbar, doch liefern archäologische und kunsthistorische Quellen interessante Hinweise, und zwar vor allem in der Materialität heute noch erhaltener Herrschersitze.

Archäologische Befunde aus dem Bereich der Inselkelten könnte man anführen. Hier lassen sich in Stein gehauene Belege für diesen Übergang finden, und zwar in Form umgestalteter Einsetzungssteine. Ehemalige Herrschererhebungssteine wurden vom Steinmetz zu thronartigen Sitzgelegenheiten, zu „Einsetzungssteinen“ umgestaltet. Dies hat Elizabeth FitzPatrick an ausgewählten keltischen Einsetzungssteinen in Irland und Schottland gezeigt, an denen noch heute die Spuren dieser Umgestaltung in Stein gehauen vorliegen.<sup>54</sup>

Eine besondere Kombination bietet der englische Coronation Chair in Westminster – auch als King Edward’s Chair bekannt – bis heute: Der Thron der Englischen Könige wurde unter König Edward I. (1272–1307) angefertigt, und zwar nach dem Sieg über Schottland in der Schlacht von Dunbar 1296. Der im frühen 14. Jahrhundert gefertigte Herrscherthron in Westminster – ein hölzerner Kastensitz mit hoher Rückwand und Armlehnen – wurde so konstruiert, dass unter dem Sitz des englischen Königs die wichtigste Herrschaftsinsignie der eroberten Schotten Platz fand: der Stone of Scone, auf dem die schottischen Könige eingesetzt wurden. Zwar zeigen spätmittelalterliche Text- und Bildquellen eindeutig, dass auch die schottischen Könige im Sitzen erhoben wurden, doch birgt der Stein in seiner materiellen Gestalt die Erinnerung an die stehende Einsetzung, wie sie im gälischen Einsetzungsritual noch üblich war.<sup>55</sup> Möglicherweise spielen hier die Rezeptionsgewohnheiten seit der Tudor-Zeit eine wichtige Rolle in der Interpretation der Fakten. Erst im administrativen Schrifttum der Tudorzeit seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hat sich die Rede von Einsetzungsthronen im Kontext gälischer Herrschereinsetzungen durchgesetzt. Die gewohnheitsmäßige Rede vom Einsetzungsthron hat den Akt der Setzung zum konstituierenden Akt erhoben. Mögliche alternative Praktiken der stehenden Herrschererhebung auf dem Stein wurden damit aus dem Bereich des Denkbaren verbannt.<sup>56</sup> Der Thron in Westminster wäre ein schönes Beispiel für die materielle Vereinigung beider Praktiken: die stehende Herrschererhebung aus dem gälischen Raum und die sitzende Herrschereinsetzung im engeren Sinne, wie sie die Engländer praktizierten. Erst in der zweiten Hälfte

54 FITZPATRICK, ELIZABETH, *Leaca and Gaelic inauguration Ritual in Medieval Ireland*, in: *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*, hg. von Richard Welander/David Breeze/Thomas Owen Clancy (Society of Antiquaries of Scotland. Monograph Series 22), Edinburgh 2003, S. 107–121; DIES., *Royal Inauguration in Gaelic Ireland c. 1100–1600*, Woodbridge 2004.

55 DUNCAN, ARCHIBALD ALEXANDER MCBETH, *Before Coronation: Making a King at Scone in the Thirteenth Century*, in: *Stone of Destiny*, hg. von Welander/Breeze/Clancy (wie Anm. 54), S. 139–168, hier S. 140.

56 PATRICK, Leaca (wie Anm. 54), S. 108, 117, 120.

des 20. Jahrhunderts wurde diese materielle Einheit zwischen Erhebung und Setzung aufgelöst. Nachdem der Stone of Scone 1950 von vier Studenten nach Schottland entführt und ein Jahr später von der Schottischen Regierung wieder nach Westminster zurückgebracht wurde, hat schließlich John Major 1996 die Rückführung des Steins nach Edinburgh Castle verordnet.

Noch konkretere Hinweise liefern möglicherweise die materiellen Überreste einer in Kärnten praktizierten Herrschereinsetzung.<sup>57</sup> Man ist versucht, den Fund als *missing link* zu vermarkten, denn noch schöner kann man den Übergang vom stehenden zum sitzenden Ritus nicht kombinieren. Die Kärntner Herrschereinsetzung begann zunächst auf einem Stein, dem sogenannten Fürstenstein, und wurde dann auf einem wenige Kilometer entfernten Herrscherstuhl fortgesetzt. Auf dem Stein wurde der künftige Herrscher – stehend – in bäuerliche Tracht gekleidet, verhört, verhöhnt und schließlich geohrfeigt. Im Anschluss daran hat man ihn auf einem steinernen Stuhl eingesetzt, wo er die Lehen verlieh und Recht sprach, also zum ersten Mal sein Amt ausübte. Der sogenannte Fürstenstein – die Stehgelegenheit – ist das ältere der beiden Monumente und stammt in seinen materiellen Bestandteilen aus römischer Zeit, eine mit dem Sockel nach oben in die Erde gerammte römische Säule. Der Herzogstuhl – die Sitzgelegenheit – wurde vermutlich am Ort einer ehemaligen Gerichtsstätte aufgestellt, zu einer Zeit, als Kärnten reichspolitisch einigermaßen bedeutsam war, also vermutlich unter Arnulf von Kärnten, der 896 in Rom zum Kaiser gekrönt wurde. Herrscherstühle unter freiem Himmel sind auch aus Aachen, Paderborn, Prag, Regensburg bekannt.<sup>58</sup> Diese aus dem frühen 14. Jahrhundert tradierte Einsetzungszeremonie der Kärntner Herzöge vereint Erhebung und Einsetzung, bewahrt das Wissen um die stehende Vergangenheit in der liminalen Phase und inszeniert zugleich im Akt der Thronsetzung die reichspolitische Zukunft.

Man könnte in diesem Zusammenhang darüber spekulieren, ob nicht in der zweifachen Thronsetzung in Widukinds Bericht über die Aachener Krönung das Wissen um diese doppelte Symbolik bewahrt wurde: der Akt der Inbesitznahme von Amt und Land, Wahl, Akklamation und Huldigung durch die Großen des Reiches im Säulenhof des Münsters *more suo*, das heißt möglicherweise ursprünglich im Stehen. Sodann die Setzung nach der Weihe, also nach Salbung, Übergabe der Insignien und Krönung im Münster selbst, wo der König feierlich durch den Erzbischof und die Bischöfe in sein Amt gesetzt wurde?

57 KEHNEL, ANNETTE, *toren spil* und Geltungsmacht. Die Geschichte der Symbole der Kärntner Herzogseinsetzung, in: *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, hg. von Gert Melville, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 477–491; PLETESKI, ANDREJ, Die Kärntner Fürstensteine in der Struktur dreier Kultstätten, in: *Der Kärntner Fürstenstein im europäischen Vergleich. Tagungsbericht Symposium Gmünd 20. bis 22. September 1996*, hg. von Axel Huber, Gmünd/Kärnten 1997, S. 43–119.

58 Vgl. Beumanns These von den Thronen unter freiem Himmel (BEUMANN, HELMUT, *Grab und Thron Karls des Großen zu Aachen*, in: *Karl der Große – Lebenswerk und Nachleben*. Bd. 4: *Das Nachleben*, hg. von Wolfgang Braunsfels, Düsseldorf 1967, S. 9–38). Der Karlsthron in Aachen war vermutlich zunächst der im Atrium aufgestellte Thron. Ausgrabungen in Paderborn haben Überreste eines Hofes mit Herrscherstuhl zutage gebracht. Weiter weist Beumann auf die *sedes principalis* auf dem Hradschin in Prag hin und erwähnt auch einen Thron in St. Emmeram in Regensburg (siehe dazu PIENDL, MAX, *Die Pfalz Kaiser Arnulfs bei St. Emmeram in Regensburg*, in: *Thurn und Taxis-Studien* 2 [1962], S. 110f.).

## Fallbeispiel 2: Salbung

Als zweites Beispiel sollen einige entwicklungsgeschichtliche Aspekte zum Thema Salbung kurz umrissen werden. Im Akt der Herrschersalbung geht es nicht um ein materielles Zeichen der Macht, sondern um einen unmittelbar am Körper des Erwählten vollzogenen Heilsübertragungsakt, der Körper selbst wird gleichsam zum Herrschaftszeichen.

Die naheliegenden Wurzeln für die mittelalterliche Herrschersalbung sind in der jüdisch-christlichen Tradition zu suchen. Der älteste alttestamentliche Salbungsbericht stammt aus dem mosaischen Israel, die Weihe und Salbung Aarons und seiner Söhne durch Moses, nach der Darstellung in Leviticus 8. Vergleiche mit Einsetzungsriten aus den benachbarten mesopotamischen Kulturen zeigen, dass die Salbung von Priestern und Herrschern ebenda bereits verbreitet war.<sup>59</sup>

Die Salbung der Könige Saul und David durch Samuel fällt in die Zeit um 1000 v. Chr. Auf dieses Vorbild berufen sich unmittelbar die mittelalterlichen Quellen. *Ungo te de oleo sanctificato sicut unxit samuhel david in rege et propheta*, sind die Worte des Salbenden nach einem aus dem 8. Jahrhundert im Bobbio-Missale überlieferten Ordo.<sup>60</sup>

Franz-Reiner Erkens' einschlägige Studie zur mittelalterlichen Herrschersakralität bietet die derzeit luzideste Zusammenfassung der komplizierten Forschungsgeschichte zur Entwicklung der christlichen Herrschersalbung. Sie bietet auch den Orientierungsrahmen für die folgende Kurzdarstellung zur Geschichte der Salbung im Mittelalter:

Immerhin – so könnte man den kleinsten gemeinsamen Nenner formulieren – ist man sich darüber einig, dass die frühen Karolinger die Weihesalbung als Bestandteil mittelalterlicher Einsetzungszereemonien für Kaiser und König etablierten, und damit zur maßgebenden Norm für die Königseinsetzung im Abendland erhoben.<sup>61</sup>

Alles andere – so scheint es – ist nach wie vor umstritten: Welche Vorbilder oder Vorstufen gab es? Wurden Traditionen aus dem kirchlichen Rituell, etwa der Bischofsinsetzung übernommen? Welche Rolle spielen Vorbilder aus dem Alten Testament? Imitierte die karolingische Herrschersalbung westgotische, inselkeltische oder angelsächsische Traditionen?

Für ein westgotisches Herkommen der Salbung spricht das Alter: Der erste sicher fassbare Beleg für die Salbung eines mittelalterlichen Königs stammt aus dem West-

59 KUTSCH, ERNST, Salbung als Rechtsakt im alten Testament und im Alten Orient (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 87), Berlin 1963, S. 22–27, 52–66; vgl. auch AHLSTROM, Psalm 89 (wie Anm. 12), S. 103; Vgl. z. B. KLINGBEIL, GERALD, A Comparative Study of the Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369. Lewiston/NY 1998 für den Vergleich mit der Einsetzung der Priesterin NIN.DINGIR in der nordsyrischen Stadt Emar, die um 1200 v. Chr. zerstört wurde. Der Text der Ritualordnung, nach Tafel Emar 369, ebd. S. 348–355; zur Salbung S. 481f.

60 The Bobbio Missal, a Gallican Mass-book, hg. von Elias Avery Lowe (Henry Bradshaw Society 58), London 1920, S. 74, Z. 9–10; hier zit. nach PRELOG, JAN, Sind die Weihesalbungen insularen Ursprungs?, in: Frühmittelalterliche Studien 13 (1979), S. 303–356, hier S. 131, Anm. 63.

61 Zur Etablierung der Salbung unter den Karolingern siehe NELSON, JANET, The Lord's anointed and the people's choice: Carolingian royal ritual, in: Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies, hg. von David Cannadine/Simon Price, Cambridge 1987, S. 137–180, hier S. 137.

gotenreich: die Salbung des Westgotenkönigs Wamba im Jahre 672.<sup>62</sup> Man geht davon aus, dass trotz der nur bruchstückhaften Überlieferung bereits die westgotische Königssalbung das Ergebnis einer langen Entwicklung war, „die vielleicht schon 587 einsetzte, 633 auf jeden Fall an Profil und Bedeutung gewann und spätestens 672 abgeschlossen war.“<sup>63</sup>

Für keltisch-insulare Ursprünge der Königssalbung sprechen nachweislich bereits im 6. Jahrhundert bei den Inselkelten praktizierte Handsalbungen von Priestern und Königen.<sup>64</sup> Weiter gibt es drei Stellen in der Vita des heiligen Columban, verfasst von Adomnan, Abt von Iona im späten 7. Jahrhundert (688–704). Dieser berichtet, dass Adomnan König Aidan in Schottland – auf Geheiß eines Engels – im späten 6. Jahrhundert (vielleicht 574) eingesetzt habe. Im Text wird von Weihe, *ordinatio* und Handauflegung gesprochen, *imponensque manum super caput eius ordinans benedixit*, nicht aber von einer Salbung.<sup>65</sup> Adomnan spricht grundsätzlich von *ordinare* und nicht von *ungere*. Schon Jan Prelog hat jedoch überzeugend dargelegt, dass die These von den keltisch-insularen Ursprüngen der christlichen Königssalbung nicht haltbar ist.<sup>66</sup>

Wurde nicht die christliche Herrschersalbung nach dem Vorbild der Einsetzungsverfahren im kirchlichen Bereich gestaltet? Anders gesagt, ist es nicht die Salbung des

62 SCHNEIDER, REINHARD, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 3), Stuttgart 1972, S. 198–202; zur These von den Westgotischen Ursprüngen der Salbung siehe DEVISSE, JEAN, Le sacre et le pouvoir avant les Carolingiens, l’heritage Wisigothique, in: Le sacre des rois. Actes du Colloque international d’histoire sur les sacres et couronnements royaux (Reims 1975), Paris 1985, S. 27–38; BRONISCH, ALEXANDER PIERRE, Die westgotische Reichsideologie und ihre Weiterentwicklung im Reich von Asturien, in: Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 49), hg. von Franz-Reiner Erkens, Berlin 2005, S. 161–189, hier S. 168–170; Einschlägig für die Entwicklung der Salbung die Darstellung von ERKENS, Herrschersakralität (wie Anm. 35), S. 97–100, 110–132.

63 Ebd., S. 100.

64 PRELOG, Weihesalbungen (wie Anm. 60), S. 308–321.

65 Adomnan, Vita Columbae. Adomnan’s Life of Columban, hg. von Alan Orr Anderson/Marjorie Ogilvie Anderson, überarbeitet von Majorie Ogilvie Anderson, London 1991, I. III, c. 5, S. 188f. Weiter spricht Adomnan an einer Stelle von der *ordinatio* des Königs Diarmat mac Cerbaill, dem Begründer der südlichen Ui Neill (*deo auctore ordinatus*; I. I, c. 36, S. 64); drittens schließlich berichtet Adomnan als Beispiel eines Wunders, das Columban nach seinem Tod bewirkt habe, den Sieg des Nordhumbriers Oswald (634–642) über den Britenkönig Cadwallon im Jahr 634, und bezeichnet Oswald in diesem Zusammenhang als von Gott eingesetzten König (*totius Britanniae imperator a deo ordinatus est*; I. I, c. 1, S. 16f.).

66 PRELOG, Weihesalbungen (wie Anm. 60), S. 334–56. Die dem britannischen Mönch Gildas zugeschriebenen Schrift *De excidio et conquestu Britanniae*, entstanden Mitte des 6. Jahrhunderts, bietet Hinweise, dass die Praxis der Handsalbung von Königen und Priestern bei den Briten bereits Mitte des 6. Jahrhunderts verbreitet war. Weiter liefern die irische Hagiographie und die *Collectio Canonum Hibernensis* Belege für die Verbreitung der Salbung für Bischöfe und Priester als gängige Praxis, vermutlich bereits seit Mitte des 6. Jahrhunderts. Siehe dazu die Sammlung der Belegstellen bei ENRIGHT, MICHAEL, Kingship Rituals and Beliefs in the early middle ages: patterns of continuity and change, 1978, S. 138–142. Infrage gestellt wird diese These schon lange, z.B. von ELLARD, GERALD, Ordination Anointings in the Western Church before 1000 A. D., Cambridge (Mass.) 1933. Vgl. auch ANGENENDT, ARNOLD, Rex et Sacerdos. Zur Genese der Königssalbung, in: Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters, hg. von Norbert Kamp/Joachim Wollasch, Berlin 1982, S. 100–118; DERS., Kaiserherrschaft und Königstaufe, Berlin 1984, S. 75–91.

Bischofs anlässlich seiner Einsetzung, die als liturgisches Element Eingang fand in das weltliche Ritual der Königseinsetzung?

Die Annahme von dem „Parallelismus zwischen dem Ritus der mittelalterlichen Königs- und dem der Bischofsweihe“<sup>67</sup> hat Arnold Angenendt widerlegt: Es ist ein großer Trugschluss zu glauben, dass die Salbung bei der Herrscherweihe der Bischofsweihe nachgebildet worden sei. Denn um 750 und auch lange danach gab es noch keine Bischofssalbung. Ein bischöfliches Vorbild für die Salbung Pippins kann es nicht gegeben haben. Es war im Frankenreich allenfalls vereinzelt üblich, Bischöfe an der Hand zu salben. In Rom wurde noch im 9. Jahrhundert keine Personensalbung durchgeführt, erst zu Beginn des 10. Jahrhunderts hat sich die Bischofssalbung durchgesetzt. Auch im Ostfränkischen Reich gilt diese Aussage, während in der westfränkischen Kirche schon im 9. Jahrhundert Bischöfe gesalbt wurden.<sup>68</sup>

Außer dem unbestrittenen Einfluss des Alten Testaments bleibt also die Frage nach dem Herkommen, nach Vorfahren und Frühphasen der Salbung als Ritualbaustein im Einsetzungsritual letztlich ungeklärt. Eine unbefriedigende Antwort für Historiker. Arnold Angenendt hat eine alternative Erklärung vorgeschlagen, die These nämlich, dass die Entstehung der Königssalbung aus der christlichen Tauf liturgie zu erklären sei, geformt nach dem Vorbild der zweiten postbaptismalen Salbung. Es hätte damit der Bestandteil eines christlichen Konversionsritus Aufnahme in das christliche Herrscherzeremoniell gefunden.<sup>69</sup> Damit wäre die herrscherliche Salbung vergleichbar mit dem Akt der Firmung.

Man kann mit Erkens argumentieren, dass unklar bleibt, wie der Aufnahme ritus der Taufe und Firmung, wo es ja um Integration in die Gemeinschaft geht, mit dem Exklusionsritus der Salbung bei der Bischofs- und Königsweihe, wo es ja um die Heraushebung einzelner aus der Gemeinschaft geht, zu verbinden sei. „Integration und Exklusion stehen sich hier als unvereinbare Gegensätze gegenüber; von dem einen führt beim konkreten Vollzug der kirchlichen Handlungen kein Weg zum anderen.“<sup>70</sup> Möglicherweise lässt sich dieser unauflösbare Widerspruch aus der allgemeinen Logik der Riten der Statuserhebung erklären. Übergangsriten sind immer mehrdeutig, Inklusion und Exklusion sind zwei Seiten der gleichen Medaille. Die Aufnahme in eine Gemeinschaft bedeutet immer den Ausschluss aus einer anderen Gemeinschaft. Überdies, das hat Bourdieu ja so stark betont, ist schon der Vollzug eines Rituals immer auch ein Akt

67 EICHMANN, EDUARD, Königs- und Bischofsweihe (Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologisch und historische Klasse 6), München 1928, S. 3; dazu ANGENENDT, Rex (wie Anm. 66).

68 ERKENS, Herrschersakralität (wie Anm. 35), S. 113; vgl. auch PRELOG, Weihesalbungen (wie Anm. 60), S. 311f. mit dem Hinweis, dass weder im *Missale Francorum* (erste Hälfte des 8. Jahrhunderts) noch im *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (spätes 8. Jahrhundert) die Salbung des Bischofs vorgesehen ist. Das *Sacramentarium Gellonese* ist die einzige Handschrift, die aus dem späten 8. Jahrhundert die Salbung des Bischofs (der Hinweis auf die Hauptsalbung ist nur indirekt erschließbar) vorsieht. Noch im 9. Jahrhundert wurden in Rom die Weihen grundsätzlich ohne Salbung erteilt. Prelog weist darauf hin, dass sich Nikolaus I. (861–867) in seiner Antwort auf eine Anfrage aus Bourges gegen den Brauch der Salbung von Priestern und Diakonen ausspricht. Vgl. zur Priesterweihe grundlegend KLEINHEYER, BRUNO, Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie (Trierer Theologische Studien 12), Trier 1962.

69 ANGENENDT, Rex (wie Anm. 66).

70 ERKENS, Herrschersakralität (wie Anm. 35), S. 114.

kollektiver Ausgrenzung: eine Praktik sozialer Grenzziehung zwischen denen, die das Ritual praktizieren, und denen, die davon ausgeschlossen bleiben.

Die Salbung mit sakramentalem Öl fand bekanntlich in ganz verschiedenen Kontexten Aufnahme in die Riten der katholischen Kirche, vor allem in die Taufsalbung, wo man die präbaptismale Ganzkörpersalbung mit dem Katechumenenöl (auch Exorzismusöl) von der postbaptismalen Hauptsalbung (die spätere Firmsalbung) mit dem Chrisam (dem Danksagungsöl) unterscheidet. Auch bei der Konversion von Häretikern wird gesalbt. Weiter werden Kranke und Sterbende sowie eben auch Priester, Könige und Bischöfe anlässlich ihrer Ordination gesalbt.<sup>71</sup> Gesalbt wird offenbar immer im Zusammenhang mit Statuspassagen: Geburt, Konversion, Tod oder Statuserhebung.

Nicht nur über das Herkommen der fränkischen Herrschersalbung hat die Forschung kontrovers diskutiert. Selbst über das genaue Datum der ersten Salbung im Frankenreich herrscht Unklarheit: Achim Thomas Hack vermutet, dass die Salbung schon bei den späten Merowingern praktiziert wurde, Josef Semmler vertritt die These, dass 754 Pippins Salbung durch Papst Stephan die erste gewesen sei. Drei Jahre zuvor, 751, habe man nur eine Weihe in merowingischer Tradition vorgenommen. Erkens hält die Einführung der Salbung im Rahmen der Thronsetzung 751 für die plausibelste Lösung und weist darauf hin, dass es für die Ausgestaltung der fränkischen Herrschersakralität in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts irrelevant bleibt, ob nun 751 oder 754 oder ein spätmerowingischer Salbungsakt am Anfang der fränkischen Königssalbungs-tradition stand.

Fazit: Sehr wahrscheinlich verdankt das Abendland die Praxis der Krönung westgotischen Vorbildern, auch wenn sich keine direkte Beziehung zwischen der Salbung König Wambas im Jahre 672 und der Salbung Pippins 751/54 nachweisen lässt. Es bleibt unklar, auf welchem Weg dieses Wissen von den Westgoten zu den Franken gelangt sein könnte. „Unbestritten ist hingegen der Einfluss des Alten Testaments, in dem man von den gesalbten Königen Israels lesen konnte. Allerdings war diese Textkenntnis nicht neu und so bleibt die Frage, warum dieses Vorbild ausgerechnet bei der Thronerhebung Pippins wirksam werden konnte.“<sup>72</sup>

Fest steht, dass sich die Salbung nach Pippin sehr erfolgreich als Ritualbaustein zunächst im Frankenreich, später in ganz Europa durchsetzte. Erkens zählt zwischen 750 und 800 mindesten sechs, vielleicht sogar neun Salbungen: Pippin (751, 754), Karl (754, 768, 771), Karlmann (754, 786), und je einmal an den drei Söhnen Karls (781, 800). Dass Ludwig der Fromme seine Söhne Pippin von Aquitanien, Ludwig den Deutschen, und Lothar im Jahr der Nachfolgeregelung 817 nicht salben ließ, wird gern als ein Reflex zur Verhinderung der ‚Papalisierung‘ des Kaisertums interpretiert. Erkens’ Zweifel an dieser Deutung stimme ich zu. Fest steht dagegen, dass die „Entwicklung des Salbungsbrauchs [...] im 9. und frühen 10. Jahrhundert [...] offenbar vor allem immer dann vorangetrieben worden [ist], wenn eine Herrschaft neu begründet wurde oder sich in einer unsicheren Situation befand, wenn also ein gesteigertes Legitimationsbedürfnis vorhanden war.“<sup>73</sup>

71 Einen konzisen Überblick mit den einschlägigen Literaturangaben liefert PRELOG, *Weihesalbungen* (wie Anm. 60), S. 305f.

72 ERKENS, *Herrschersakralität* (wie Anm. 35), S. 114.

73 Ebd., S. 122.



Vor diesem Hintergrund ist auch der berühmte Salbungsverzicht von Heinrich I. im Jahre 919 möglicherweise neu zu interpretieren: Dass Widukind fast drei Generationen später den Sachverhalt für so erklärungsbedürftig hält, sagt mehr über einen gewissen Erklärungsnotstand seitens des Chronisten aus, als über Heinrichs Verhältnis zur Kirche, egal, ob dies durch ein Übermaß an Bescheidenheit oder durch strategisch-politische Absichten zur Klärung des Verhältnisses zur Kirche motiviert gewesen sein könnte. „Wäre 919 die Königssalbung im ostfränkischen ebenso wie im westfränkischen Reich ein schon längst eingeführter Brauch gewesen, wäre ihr Unterlassen ein gravierender Bruch mit der Tradition und eine ungeheuerliche Missachtung des religiösen Empfindens und der kirchlichen Praxis gewesen. Ein solcher Affront allerdings erscheint [...] undenkbar. Daher bleibt nur der Schluss, dass es um 919 im Reich östlich des Rheins noch keine fest verwurzelte Salbungs- und vielleicht auch noch keine kirchliche Krönungstradition gegeben hat.“ Die Salbung war in dieser Phase sicherlich kein konstitutiver Bestandteil eines sakralen Herrschaftsverständnisses. Auch ein nicht gesalbter Herrscher könnte im ostfränkischen Reich als ‚sakral‘ gelten, als Vertrauter und Stellvertreter Gottes auf Erden angesehen werden.<sup>74</sup>

Fest steht, dass sich die Herrschersalbung im christlichen Abendland flächendeckend durchsetzen konnte. Der Salbung Pippins im Frankenreich 751/54 folgt die Egfrids von Mercia bei den Angelsachsen im Jahr 787 und 1066 die Salbung Wilhelms des Eroberers. Erste Herrschersalbungen sind belegt für Ungarn im Jahr 1000, für Polen 1025, Kroatien 1076, Sizilien (unter den Normannen) 1130, Norwegen und Schweden 1163, Böhmen 1200, Aragón 1204, Navarra 1257. In Byzanz wurden die Herrscher seit dem 13. Jahrhundert gesalbt, aus Schottland haben wir den ersten Beleg für das Jahr 1331.

Auch an der Robustheit dieses Ritualbausteins bestehen keine Zweifel. Das wird sehr schön deutlich an den englischen und deutschen Einsetzungstraditionen: Im Reich wurde – mit Unterbrechungen – seit Pippins Salbung im Jahr 751/54 bis ins Jahr 1792 gesalbt. Kaiser Franz II. wurde anlässlich seiner Krönungen in Buda, Frankfurt am Main und Prag jeweils gesalbt, bevor er 1806 die Kaiserwürde niederlegte und die Auflösung des Reiches bekannt gab. In Frankreich wurde ebenfalls seit 751/54 – mit Unterbrechung – bis ins Jahr 1825 gesalbt, als anlässlich der Wiedererrichtung der bourbonischen Monarchie bei der Einsetzung Karls X. auch eine Hauptsalbung durchgeführt wurde. Übrigens ließ sich selbst Napoleon von dem herbeizitierten Papst Pius VII. in Notre Dame in Paris im Jahr 1803 noch salben und begründete mit diesem Akt die vierte Dynastie.<sup>75</sup> In England lässt sich die Salbungstradition seit 787 – ebenfalls mit Unterbrechungen – bis heute verfolgen. Die vorerst letzte Salbung war die von Königin Elisabeth II. im Jahre 1953.

Schließlich zur Frage nach dem Symbolgehalt dieses Ritualbausteins: Es ist ein Akt der Insignierung des herrscherlichen Körpers – im Grunde ein Akt der Einbalsamierung – der den Herrscherkörper verändert und die Heilsübertragung sichtbar zur Dar-

74 ERKENS, FRANZ-REINER, Der Herrscher als *gotes drút*. Zur Sakralität des ungesalbten fränkischen Königs, in: *Historische Zeitschrift* 118 (1998), S. 1–39.

75 CHANTERANNE, DAVID, *Chronique du sacre*, in: *Le sacre de Napoléon peint par David*, hg. von Sylvain Laveissière, Paris 2005, S. 45–53, hier S. 48: „C'est là le moment solennel du sacre“. Vgl. den Bericht von HERVÉ, ONIOTEAU, *Le Sacre de S.M. l'empereur Napoléon 1804*. *Notes Historiques*, Paris 1969, S. 24.

stellung bringt, in einer sehr ephemeren Handlung: der Herrscherkörper selbst wird zum Insigne, die Einölung des Herrscherkörpers symbolisiert den Akt der Machtübertragung unmittelbar am menschlichen Körper. Die Haut assimiliert das Heil – materialisiert im Salbungsöl – ganz unmittelbar. Die Aufnahme in den Körper hinterlässt nur sehr kurzfristig optisch sichtbare Spuren des erfolgten Sakralisierungsaktes.

Im Akt der Salbung wird das Element der Erwählung zum Ausdruck gebracht. Es geht um einen Akt der Heilsübertragung, der die Statuserhebung begründet. Für die beteiligte Öffentlichkeit bleibt dieser Vorgang letztlich verborgen, und ist daher – anders als Krönung oder Thronsetzung – nicht in Artefakten materiell geformt. Das Öl zieht unmittelbar ein in das gesalbte Haupt und in den gesalbten Körper. In diesem Zusammenhang sind Hinweise interessant, die belegen, dass das sakramentale Öl zuweilen auch getrunken wurde: die orale Assimilation des Heils. Diese Praktik hat sich nicht gehalten – warum eigentlich nicht? Ließen sich funktionale Analogien zwischen Salbung und Praktiken der Tätowierung oder anderen Formen der aktiven Umgestaltung herrscherlicher Körper feststellen? Ist gerade die Invisibilisierung des Heils – der Statuserhebung – das Erfolgsrezept für den gewaltigen Transformationswert, den diese Weihehandlung im Kontext mittelalterlicher Herrschereinsetzungen erhalten konnte?

Das kulturübergreifende Vorkommen der Salbung im Rahmen von Ritualen des Machtantritts etwa in altindischen Ritualen ist der Forschung zwar seit über hundert Jahren geläufig, wird in der historischen Mittelalterforschung bis heute jedoch kaum rezipiert.<sup>76</sup> Erkens weist darauf hin, dass Ölen und Salben im alten Orient ebenso wie im pharaonischen Ägypten und überhaupt in den mediterranen Kulturen ein „gern geübter Brauch“ gewesen sei. Rituelles Salben im Kontext von Exklusionsriten jedoch, zur Absonderung einiger weniger von der Allgemeinheit, also von Königen, Priestern und Bischöfen setzte sich – nach Erkens – im christlichen Mittelalter erst allmählich durch.<sup>77</sup>

### Fallbeispiel 3: Rossopfer

Im Gegensatz zu Thron und Salbung ist das Rossopfer ein weniger bekannter Ritualbaustein mittelalterlicher Herrschereinsetzungen. Man könnte von einem rezessiven Element in der Geschichte der abendländischen Herrschereinsetzungen sprechen; ein kulturelles Erbe, das sich langfristig nicht im Ritualvorrat des christlichen Abendlandes behaupten konnte.

Allenfalls in schemenhaften Spuren bleibt es erkennbar. So mag man die Weidetiere, darunter auch ein Pferd, die der künftige Herzog von Kärnten noch im Spätmittelalter zu seiner Einsetzungsfeier mitbrachte, oder die weißen Wachslämmer, die in den päpstlichen Herrschaftsritualen eine Rolle spielten,<sup>78</sup> oder auch die Reittiere, die in den Krönungsordines vielfach erwähnt werden, als Reminiszenzen des Rossopfers identifizieren, doch fehlen konkrete Anhaltspunkte.

76 WEBER, ALBRECHT, Über die Königsweihe, den rājasūya, Berlin 1893 (Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Classe), S. 1–158, hier S. 6, 62f., siehe auch S. 132, 139f.; HEESTERMAN, J. C., The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya described according to the Yajus texts and annotated, 's-Gravenhage 1957, S. 63–69, 114–126.

77 ERKENS, Herrschersakralität (wie Anm. 35), S. 112.

78 GOLDMANN, Einführung (wie Anm. 36), S. 115–191.

Einer der wenigen handfesten Belege für das sogenannte „Rossopfer“ stammt aus Irland: Die Könige in Donegal, so wird berichtet, mussten anlässlich ihrer Einsetzung ein Bad nehmen, genauer gesagt ein Bad in einer Brühe, in der zuvor eine weiße Stute (*iumentum candidum*) gekocht worden war, mit der sich der Kandidat zuvor in einer rituellen Paarung sexuell vereinigt hatte. Diese Art der Herrschereinsetzung wurde übrigens bereits von den Zeitgenossen als ein etwas unappetitliches Kuriosum gehandelt.<sup>79</sup> Gemeinschaftlich wurde sodann das gekochte Pferd verspeist, während der König die Fleischbrühe trank. Mit einiger Überzeugungskraft hat die Forschung des frühen 20. Jahrhunderts diese Form der Herrschereinsetzung in eine Entwicklungslinie eingebettet, deren Wurzeln im gemeinsamen indoeuropäischen Erbe gründen, konkret im indoeuropäischen Brauch des Rossopfers, *asvamedha*.

Dieses kulturgeschichtlich hochbedeutsame Ritual wird heute als Fruchtbarkeitsritual interpretiert, das anlässlich eines Regierungsantritts oder auch nach bedeutsamen Eroberungen zur Aufführung kam.<sup>80</sup> Freilich liegt auf der Hand, dass eine wissenschaftliche Rekonstruktion der Geschichte eines solchen Ritualtransfers aus archaischer Zeit in Indien bis in das irische 12. Jahrhundert nahezu ausgeschlossen ist – zu viele *missing links*, zu wenig fassbare Quellen –, und dennoch wurde in den frühen Bänden der Zeitschrift für Celtische Philologie redlich über das indo-europäische Substrat im irischen Rossopfer debattiert.<sup>81</sup>

79 Giraldu Cambrensis, *Topographia Hiberniae*. Text of the first recension, hg. von John Joseph O'Meara, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy* 52, Section C (1949–50), S. 113–178, hier S. 168, hier die Übersetzung aus Gerald of Wales, *The History and Topography of Ireland*, translated with an introduction by John Joseph O'Meara, Mountrath 1982, S. 110: „There is in the northern and farther part of Ulster namely in Kenelcunill, a certain people which is accustomed to appoint its king with a rite altogether outlandish and abominable. When the whole people of that land has been gathered together in one place, a white mare is brought forward into the middle of the assembly. He who is to be inaugurated, not as a chief, but as a beast, not as a king, but as an outlaw, has bestial intercourse with her before all, professing himself to be a beast also. The mare is then killed immediately, cut up in pieces, and boiled in water. A bath is prepared for the man afterwards in the same water. He sits in the bath surrounded by all his people, and all, he and they, eat of the meat of the mare which is brought to them. He quaffs and drinks of the broth in which he is bathed, not in any cup, or using his hand, but just dipping his mouth into it round about him. When this unrighteous rite has been carried out, his kingship and dominion have been conferred.“

80 Einschlägige Passagen in den Veden der Upanishaden, besingen das Opferross in seiner Schönheit: (ich zitiere nach der ausführlichsten, wenn auch umstrittenen Übersetzung von Paul Deussen) „die Sonne sein Auge, der Wind sein Odem, [...] das Jahr ist der Leib des Opferrosses. Der Himmel ist sein Rücken, [...] die Gestirne seine Gebeine, das Gewölk sein Fleisch“ etc. MYLIUS, KLAUS, *Wörterbuch des altindischen Rituals*, Wichtrach 1995. Sechzig Upanishads des Veda, übersetzt von Paul Deussen, Leipzig 1897, ND Bielefeld 1980. Das indoeuropäische Rossopfer enthält seinerseits ältere paläoarktische, prototurkisch-mongolische und auch südliche agrarmutterrechtliche Elemente.

81 SCHRÖDER, FRANZ RUDOLF, Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer, in: *Zeitschrift für Celtische Philologie* 16 (1927), S. 310–312. Schröder erwidert mit seiner Abhandlung einen Beitrag von POKORNY, JULIUS, Das nicht-indogermanische Substrat im Irischen, in: ebd., S. 123f. Vgl. auch KOPPERS, WILHELM, Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen, in: *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, in: *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 4 (1936), S. 279–411; PUHVEL, JAAN, Aspects of Equine Functionality, in: *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, hg. von dems., Berkeley 1970, S. 157–172; NÍ CHATHÁIN, PRÓINSÉAS, Traces of the cult of the horse in early Irish sources, in: *Journal of Indoeuropean Studies* 19 (1991), S. 123–131.

Freilich kann man den Bericht des Giraldus Cambrensis über diese Einsetzung nicht für bare Münze nehmen. Er schreibt als Chronist der anglonormannischen Eroberung Irlands und lässt keine Gelegenheit aus, die Notwendigkeit der christlichen Eroberung Irlands durch barbarische Sitten und Sinnesrohheit des eroberten Volkes zu rechtfertigen. Allerdings muss man ihm zugutehalten, dass er den Bericht über die Einsetzung der Könige von Donegal nicht als historische Tatsache, sondern als eine Geschichte, die ihm zu Ohren gekommen sei, überliefert. Die Stelle bei Giraldus Cambrensis ist also weniger ein Hinweis auf konkrete Einsetzungspraktiken im Norden Irlands, als vielmehr ein Hinweis auf Geschichten, Mythen und Gesprächsstoffe, die im späten 12. Jahrhundert in der irischen Gesellschaft zirkulierten.

Und diese jedenfalls bewahren Spuren eines Wissens um archaische Elemente der Herrschereinsetzung. Dabei lassen sich im Rossopferitus zwei wesentliche Elemente identifizieren: rituelles Opfer und Sakralhochzeit.

Die Vorstellung der Sakralhochzeit (*hiros gamos*) formuliert den Herrscherantritt im Bild der rituellen Vermählung von Herrscher und Herrschaftsgebiet. Dabei wird das Land verkörpert in der höchst wandlungsfähigen Gestalt einer weiblichen Göttin, die sich je nach Anlass alt und hässlich, jung und schön, als böse Hexe oder liebreizende Jungfrau, als Himmelskönigin oder Teufelsbraut, in Tier- oder Menschengestalt zeigen kann. Ebenso facettenreich wird dabei das Motiv der unwilligen Braut, der Widerpenstigen Zähmung variiert.<sup>82</sup>

Dieses Motiv ist aus der altirischen Literatur hinreichend bekannt. Dazu haben anerkannte Experten wie Francis J. Byrne und Proinsias MacCana einschlägige Befunde vorgelegt.<sup>83</sup> Die Königin Mebh, eine sich stets aufs neue verjüngende Inkarnation des Landes, lässt sich vom zukünftigen König freien – sei dies als alte Hexe, die sich nach dem erwünschten Kuss in eine schöne junge Frau verwandelt, oder als zänkische Königin, die fremdgeht. Doch auch in der klassischen Überlieferung der griechischen Mythologie spielt dieser Gedanke eine prominente Rolle, etwa im ‚plot‘ der Erzählung von Odysseus‘ Rückeroberung seines Königreiches Ithaka. Die Rückeroberung fand in Form der Rückgewinnung seiner Frau Penelope statt – genauer gesagt ihrer Errettung aus den Fängen einer Horde heiratswilliger Thronanwärter.<sup>84</sup>

Die Einsetzung der Herzöge von Kärnten, bei der der Herzog in Bauernkleidung vor dem auf dem Stein sitzenden Herzogbauer vorsprechen muss, von diesem rituell verhört und schließlich auch geohrfeigt wird, bevor ihm die Macht übertragen wird, wurde unlängst von Andre Pleterški als Reminiszenz an die Sakralhochzeit interpretiert: Aus der detaillierten Beschreibung der vom Herzog getragenen Bauernkleidung

82 COOMARASWAMY, ANANDA, On the Loathly Bride, in: *Speculum. A Journal of Medieval Studies* 20/4 (1945), S. 391–404; FRAYNE, DOUGLAS, Notes on the Sacred Marriage, in: *Bibliotheca Orientalis* 52 (1985), S. 5–22; KRAMER, SAMUEL NOAH, *The Sacred Marriage Rite*, Bloomington 1969; RENGER, JOHANNES, Art. „Heilige Hochzeit“, in: *Reallexikon der Assyriologie* 4, Berlin 1975, Sp. 251–259.

83 BYRNE, FRANCIS, *Irish Kings and High-Kings*, London 1973, S. 16f.; MACCANA, PROINSIAS, *Celtic Mythology*, London 1970, S. 117–121.

84 MCCONE, KIM, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature* (Maynooth Monographs 3), Maynooth 1991, S. 107–137, der ausführlich die symbolische Rückeroberung von Ithaka durch Odysseus durch die Fähigkeit, den Bogen des Königs zu spannen und damit einen Pfeil durch 12 Äxte zu schießen, als ‚a symbol of phallic penetration‘ deutete, das archaische Wissen um sakraler Königshochzeitsvorstellungen bewahrt (ebd., S. 115f.).

schließt er, dass es sich hier um die Tracht eines Bräutigams handelt. Elemente der rituellen Entführung und Vergewaltigung bringt er in Verbindung mit dem Erzähltyp der Widerspenstigen Zähmung, die seit dem Spätmittelalter in Mythen um die historische Gestalt der Margarete Maultasch ein literarisches Eigenleben im Kärntner Raum entfaltete. Er kommt zu dem Schluss, dass die Verbreitung des Mythos von der kriegerischen Herrscherin, die der neue Herrscher im Rahmen seiner Einsetzung besiegen muss, in den slawisch-dynastischen Traditionen sehr gut belegt ist.<sup>85</sup> Pleterski bringt das Motiv der Sakralhochzeit in eine eher assoziative Verbindung mit archaischen Erzählmotiven, in der sich die Göttin des Landes sowohl in Tier- als auch in Menschengestalt zeigt. Er bekräftigt seine Befunde durch Spuren aus hethitischen Gesetzbüchern aus dem zweiten Jahrtausend vor Christus (1750–1500 v. Chr.), in denen der Fall der Vergewaltigung entführter Frauen und Sodomie gemeinsam verhandelt werden.

Als Gegenargument wird gelegentlich darauf hingewiesen, dass die Sakralhochzeit ‚nur‘ ein literarischer Mythos, keine historische Wirklichkeit sei. Diese Einschätzung würde ich in jedem Falle teilen. Doch löst sie nicht die Frage, warum sich die Vorstellung sexueller (oft gewalttätiger) Vereinigung im Umfeld von Einsetzungsriten so nachhaltig durchsetzen und langfristig halten konnte.<sup>86</sup>

Schon die ältesten mesopotamischen Kulturen kennen diesen Zusammenhang. Im sumerischen und akkadischen Festzyklus spielt die rituelle Vereinigung des Prinzen mit der Göttin des Landes immer wieder eine Rolle, zum Beispiel als Element der jährlichen Königsweihe im Aktitu-Fest, aber auch im Istar-Kult.<sup>87</sup>

Im altindischen Rossopfer wird die rituelle Vereinigung des siegreichen Feldherrn mit der Gottheit des Landes, verkörpert in der Stute, seit Jahrtausenden gefeiert. Der Opfertod des Tieres besiegelt das rituelle Geschehen.

Aus dem skandinavischen Mittelalter hat Olaf Sundqvist eine Fülle sehr aufschlussreicher literarischer Beispiele für die Verknüpfung zwischen Eroberung, Herrschertod, Machtantritt und sexueller Verbindung mit weiblichen mythischen Wesen versammelt.<sup>88</sup> Die mystische Vermählung des Herrschers mit dem Land wird in einem norwegischen Preisgedicht auf Jarl Hakon von Lade besungen. Der Held hatte in der Schlacht von Hjörungavag 986 n. Chr. Norwegen von den Dänen zurückerobert. Nach der göttlichen Abstammung des Helden von Odin wird die Eroberung als eine Hochzeit angesehen, eine sexuelle Vereinigung zwischen dem Herrscher und dem wilden Land, das dieser erst mit dem Schwert zähmen muss.

85 PLETESKI, Fürstensteine (wie Anm. 57).

86 SALLABERGER, WALTHER, Ur III Zeit, in: Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III Zeit, hg. von dems./Aage Westenholz, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999, S. 119–390, hier S. 155f.

87 LABAT, RENÉ, Le caractère religieux de la royauté Assyro-Babylonienne, Paris 1939, S. 157 in der Beschreibung von ‚La fête d’Istar d’Arbèles‘, vgl. auch S. 162f.; HUTTER, MANFRED, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser (Studienbücher Theologie 4, 1), Stuttgart 1996, S. 104f.

88 SUNDQVIST, OLOF, Aspects of rulership ideology in Early Scandinavia – with particular references to the skaldic poem Ynglingatal, in: Das frühmittelalterliche Königtum (wie Anm. 62), S. 87–124, hier S. 109–112. Auch die Symbolik des Herrschertodes wird hier mit erotischen Bildern verknüpft. Sundqvist zeigt Steingravuren aus Gotland (700–900 n. Chr.), auf denen Männer, Pferde und ein Frau mit Horn abgebildet sind. Die erotischen Konnotationen finden in der phallischen Gestalt der Steine eine zusätzliche Betonung, die erhobenen Schwerter der Männer interpretiert er als erigierte Penisse.

Sundqvist verweist auf ein anderes Preisgedicht auf Jarl Hakon, in dem dieser eine lokale Fruchtbarkeitsgottheit namens Thorgerd Holgabrud ehelicht. Trotz einer generellen Skepsis ordnet er die hier verwendete *hieros gamos*-Metaphorik ein in die zeitgenössische Propagandapolitik in Trøndelag, die dem konkreten historischen Ereignis der Expansion eine Fundierung im mythischen Makrokosmos gibt: „To place the earl in a mythical context was an effective means in homage poetry and was an instrument of political propaganda for Earl Hakon. [...]. By re-establishing the pagan cult, which had been damaged by the Christians, Hakon transformed the misery in Norway to a mythical scene identified as the ‘perfect new world’ after Ragnarök, where ‘soil flourished as before’ and ‘the gods inhabit the sanctuaries’. Hakon is in this context seen as a saviour and a creator of prosperity and wealth. These mythical allusions are clearly used for creating authority and legitimacy.“<sup>89</sup>

Dass dies ein spezifisch skandinavisches Moment sei, kann Sundqvist nicht bestätigen. Er verweist auf die christliche Vorstellung von Jerusalem als Braut Gottes und die symbolische Vermählung des Bischofs mit der Kirche, ein Akt, der durch den Ring bestätigt wird. Auch auf die oben schon erwähnten irischen Traditionen kann hier verwiesen werden.<sup>90</sup>

Auch das rituelle Tieropfer lässt sich in eine lange Entwicklungslinie einordnen, die den Zusammenhang zwischen Blutopfer und Herrschaftsantritt als archaisches Element in der Ur- und Frühgeschichte beginnen lässt. Die frühen mesopotamischen Kulturen lassen sich ebenso an dieser Stelle beispielhaft anführen.<sup>91</sup> Auch hier bieten literarische Quellen aus Irland zahlreiche weitere Beispiele von Tieropfern im Rahmen von Herrscherwechseln, es handelt sich zumeist um Stiere.<sup>92</sup>

Maurice Hocart schlug 1927 vor, Rituale des Machtantritts in einzelne Elemente zu zerlegen und deren Vorkommen im kulturübergreifenden Vergleich zu erfassen, um so die universalen Ritualbausteine zu identifizieren, nach dem Vorbild der vergleichenden Philologien, die, um Sprache zu analysieren, diese in kleine phonetische Einheiten zerlegen und Worte als Lautgruppen verstehen, von denen manche bestehen und andere sich ändern.<sup>93</sup> Nach diesem Vorbild will er Einsetzungszeremonien in kleine Einheiten zerlegen: „They are made up of numerous rites and observances, some of which are re-

89 SUNDQVIST, *Aspects* (wie Anm. 88), S. 117, 119; vgl. auch den Hinweis auf STRÖM, FOLKE, *Hieros gamos motivet i Hallfreðr Óttarssons Hákonardrápa och den nord-norska jarlavärdigheten*, in: *Arkiv för Nordisk Filologi* 98 (1983), S. 67–79, den ich hier nicht weiterverfolgen konnte.

90 Vgl. COOMARASWAMY, *Bride* (wie Anm. 82).

91 HEINSOHN, GUNNAR, *The Rise of Blood Sacrifice and Priest-Kingship in Mesopotamia: A Cosmic Decree?*, in: *Religion* 22 (1992), S. 109–134.

92 *The destruction of Da Derga’s hostel*, in: *Early Irish Myths and Sagas* (Penguin Classics), übers. von Jeffrey Gantz, *Irish Myths and Sagas*, Penguin Classics, 1981, S. 60–106; KOCH, JOHN/CAREY, JOHN (Hgg.), *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe and Early Ireland and Wales* (Celtic studies publications 1), Malden (Mass.), 21995, S. 155–174, hier § 11, S. 158: „Then the king, namely Eterscéal died. A bull-feast was convened by the men of Ireland (in order to determine their future king), that is, a bull used to be killed by them and one man would eat his fill of it and drink its broth and a spell of truth was chanted over him in his bed. Whoever he would see in his sleep would be king and the sleeper would perish if he uttered a falsehood.“

93 HOCART, *Kingship* (wie Anm. 38), hier S. 70–98; DERS., *Kings and Councillors. An essay in the comparative anatomy of human society*, hg. von Rodney Needham (Classics in Anthropology), Chicago 1970; ROBERTSON, NOEL, *The Ritual Background of the Dying God in Cyprus and Syro-Palestine*, in: *Harvard Theological Review* 75 (1982), S. 313–359.

markably constant, while others vary to the point of disappearing altogether."<sup>94</sup> Neben Elementen wie Krönung, Salbung oder Entkleidung und Wiedereinkleidung bildet auch das Blutopfer, näherhin das Menschenopfer einen festen Bestandteil in seiner Systematik. Die ersten Könige waren tote Könige, behauptet er, dahinter steckt die in verschiedenen Varianten auftretende Vorstellung, dass im Einsetzungsritual der König zunächst stirbt und als Gott wiedergeboren wird.

Man könnte also in diesem Kontext das (literarische) Wissen um das Herrscherbad der irischen Könige als atavistischen Überrest eines rituellen Menschenopfers lesen: Der Kandidat erinnert in ritueller Überformung die Notwendigkeit des Opferblutes, sei es die Wahrung der kosmischen Ordnung oder des bestehenden Sozialgefüges, die dieses einfordern. Dass das Tieropfer hier quasi als Stellvertreter das rituelle Menschenopfer ersetzt, klingt plausibel. Ethnologische Studien aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestätigen diese Vorstellung auch in rezenten Kulturen. Der inzwischen verstorbene Michael Cartry hat Herrschereinsetzungen in Burkina Faso (Gourmantché) in den Jahren 1963 und 1981 beobachtet und beschrieben, wie der künftige König im Rahmen seiner Einsetzung sich vorübergehend den Körper eines Stiers aneignet, der dann geopfert wird. Aus Gesprächen mit den Bewohnern hat er weitere Wissensfragmente zusammengetragen, nach denen der Kandidat nach der Opferung des Stiers in die Haut des geopfert Stiers eingewickelt und rituell beerdigt wird. Man wirft ihn in ein Grab, aus dem er schließlich als Neugeborener wieder aufersteht.<sup>95</sup>

Tieropfer und Sakralhochzeit fielen gleichermaßen der christlich-sakralisierten Herrscherkonzeption des Mittelalters zum Opfer – nur in randständigen Phänomenen der sogenannten Volkskultur, etwa im römischen Oktoberrossritual finden sich noch Spuren. Auf Cola di Rienzo, der seine Machtübernahme in Rom am 20. Mai 1347 in einem Hochzeitsbett inszenierte, wird hier zuweilen verwiesen. Auch auf die prominente Rolle des Pferdes im westskandinavischen Freyrkult oder auf Indizien für die Verehrung eines Pferdephallus in Norwegen wurde in diesem Zusammenhang verwiesen, um den Bericht über die Einsetzung der irischen Könige als Baustein der Entwicklungsgeschichte einer gemeinsamen indoeuropäischen Erbschaft zu plausibilisieren.<sup>96</sup>

#### IV. Ritualforschung und Kontinuitätsfiktion

Soviel hier an Beispielen zur historischen Rekonstruktion von Einsetzungsritualen unter Einbeziehung von Arbeiten und Befunden aus der Archäologie, der Kunstge-

94 HOCART, *Kingship* (wie Anm. 38), S. 70.

95 CARTRY, MICHEL, *Le suaire du chef*, in: ders., *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique Noire* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses 87), Paris 1987, S. 131–231, bes. S. 206–208, 221–224. Siehe hier auch die Bedeutung des rituellen Bades (211) und eine Serie von rituellen Misshandlungen, die Cartry in diesem Zusammenhang beschreibt (210f.).

96 SCHRÖDER, *Krönungsritus* (wie Anm. 81), S. 312. Zum Oktoberross siehe MANHARDT, WILHELM, *Mythologische Forschungen*, hg. von Hermann Patzig, Straßburg 1884, S. 156–201.

schichte, der Sozialanthropologie, der Religionssoziologie, der Völkerkunde, und der Literaturwissenschaft. Im letzten Teil nun zu den Problemen einer solchen kulturhistorischen, oder sagen wir genealogisch-rekonstruierenden Ritualforschung.

Die Probleme liegen auf der Hand und erklären vielleicht die Zurückhaltung der historischen Mittelalterforschung in diesem Bereich. Entwicklungsgeschichten suggerieren Kontinuität. Diese Setzung mag als forschungsstrategische Hilfskonstruktion unabdingbar sein, doch es scheint, dass die Forschung mit dieser Hilfskonstruktion der Argumentationslogik ihres Forschungsgegenstandes erliegt. Die Zeichen der Macht, die Rituale zur Einsetzung von Herrschern berufen sich in aller Regel auf uralte Gewohnheit. Wendungen wie *sicut mos est, secundum morem* etc. zählen zum festen Standardwortschatz zeitgenössischer Einsetzungsberichte. Wenn die Forschung Entwicklungsgeschichten eines Rituals rekonstruiert, dann folgt sie dem Diktum der Quellen. Sie läuft dabei Gefahr zu übersehen, dass die Geschichte der Bräuche in aller Regel eine Geschichte der Brüche ist und nur in Ausnahmen eine Geschichte der Kontinuität.

Das lässt sich in der umstrittenen Geschichte der Lokalisierung des Karlsthrons in Aachen ganz handfest zeigen. Wir haben nicht etwa eine von Karl dem Großen begründete Tradition, einen Thron aus Stein, den seine Nachfolger allesamt benutzten, sondern wir haben allenfalls ein diffuses Wissen um die Wichtigkeit des Throns. Erst seit Helmut Beumann im späten 20. Jahrhundert die Geschichte des Throns begründet hat, lassen sich die Wanderungen, Umbauten und Neudefinitionen des sogenannten Karlsthrons wissenschaftlich fundiert rekonstruieren.<sup>97</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint die vermeintlich kontinuierliche Entwicklungsgeschichte mittelalterlicher Einsetzungsrituale als eine Geschichte der Fragmente, eine Geschichte wiederverwertbarer Versatzstücke. Dies wird nicht zuletzt im Blick auf das Herkommen ihrer materiellen Bestandteile offensichtlich. Man verwendete alte zerbrochene römische Säulen ebenso als Herrscherstühle wie ausgediente Fußbodenplatten. Der bereits erwähnte Kärntner Fürstenstein wurde aus einer gebrochenen römischen Säule zusammengebastelt, die man kopfüber in die Erde rammt, so dass der ursprüngliche Sockel eine begehbare Plattform bildet.<sup>98</sup> Der etwas jüngere Herzogsstuhl besteht aus einem Sammelsurium von nur spärlich bearbeiteten Steinplatten zum Teil mit Überresten römischer Inschriften, so dass sich Paul Puntschart in der ersten wissenschaftlichen Beschreibung des Monuments im Jahr 1899 richtig ereiferte: „zur Herstellung der Denkmäler welche dabei [bei der Einsetzung, m. Anm.] in Verwendung kommen, wird nicht einmal ein Steinmetz tätig, der sich bemüht, ein des Aktes würdiges Werk zu schaffen! Man verwendete vielmehr alte Römersteine, Trümmer, die man zufällig fand!“<sup>99</sup> Der hier zitierte Paul Puntschart begründete diesen Sachverhalt mit barbarischer Sinnesrohheit, die bei der Herstellung des Throns ohne Kunstverständnis und ohne Regung von Gewerbefleiß am Werk gewesen sei. Er hätte sich gewundert, hätte er erfahren, dass auch in weniger barbarischen Gebieten des Reiches offenbar Zufallsfunde zu herrscherlichen Sitzgelegenheiten wurden. So scheint eine Seitenlehne

97 BEUMANN, HELMUT, Grab und Thron Karls des Großen zu Aachen, in: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. Band 4: Das Nachleben, hg. von Wolfgang Braunfels, Düsseldorf 1967, S. 9–38.

98 KEHNEL, toren spil (wie Anm. 57).

99 PUNTSCHART, PAUL, Herzogseinsetzung und Huldigung in Kärnten. Ein Verfassungs- und kulturgeschichtlicher Beitrag, Leipzig 1899, S. 29.



des Karlsthrons vor seiner Übernahme in den kaiserlichen Dienst einst als Spielbrett zum Mühlespiel benutzt worden zu sein.<sup>100</sup> Auf den kompositorischen Charakter keltischer Inaugurationssitze und -hügel hat Elizabeth FitzPatrick unlängst hingewiesen und gezeigt, dass nicht wenige der berühmten vermeintlich archaischen Einsetzungshügel nachweislich in relativ junger Vorzeit hastig aufgeschaufelt worden sind.<sup>101</sup>

Der Verdacht liegt nahe, dass die im Ritual abrufbar gespeicherte Tradition in erster Linie zur Heilung von Traditionsbrüchen eingesetzt wird. Dafür gibt es eine erstaunliche Fülle von Indizien:

Auch für die Geschichte der mittelalterlichen Salbung lässt sich das zeigen. Den Anlass zur ersten Salbung im Frankenreich 751 gab unumstritten die Tatsache, dass Pippin einen skandalösen Traditionsbruch irgendwie sanktionieren musste, hatte er doch dem Merowingerkönig Childerich das Königshaar scheren und ihn ins Kloster stecken lassen. Mit der Salbung erhielt Pippin gleichsam statt der langen Haare Legitimation von geistlicher Hand.<sup>102</sup> Bernd Schneidmüller bringt diesen Sachverhalt unverblümt auf den Punkt: „Die neue Legitimation begleitet den Aufstieg eines brutalen Usupatorengeschlechtes.“<sup>103</sup> Der Karolinger Pippin heilte den Traditionsbruch, und zwar überaus erfolgreich. Sein Rückgriff auf die Tradition – eigentlich eine grundlegende Neuerung – bewährte sich, und setzte sich im christlichen Abendland nachhaltig durch. Noch dazu hat die von Pippin begründete, vermeintlich dem alttestamentlichen Königtum entlehnte Königssalbung auch den Ritus der fränkischen Kirche erst geprägt. Erst unter dem Einfluss der Königssalbung hat sich im fränkischen Episkopat die

100 SCHRAMM, Herrschaftszeichen (wie Anm. 26), Bd. 1, S. 339, Anm. 3: „Für den Steinsessel sind Marmorplatten und Steine benutzt worden, die vorher bereits andere Verwendung gefunden hatten. [weiter in Anm. 3:] Das ergibt aus der Meißelung der Kanten. Auf der rechten Seite sind außerdem – heute nur noch schwach sichtbar – die Linien für ein Mühlespiel eingeritzt.“

101 FITZPATRICK, Royal Inauguration (wie Anm. 54).

102 Vgl. dazu SCHRAMM, Herrschaftszeichen (wie Anm. 26), Bd. 1, S. 124–127, der darauf hinweist, dass Haare als königliche Herrschaftszeichen immer wieder nachwachsen können. Die einzige Methode, dies zu verhindern, besteht demnach darin, den entmachteten König oder Rivalen nicht zu scheren, sondern zu skalpieren. Dem Opfer sei so lange auf den Kopf geschlagen worden, bis die Kopfhaut sich löste (*tundere*, im merovingischen Latein oft *tondere*). Erst durch Skalpieren sei der Merowingerkönig Theuderich im Jahr 673 seiner Königskräfte beraubt und dann getötet worden (Lib. Hist. Franc. [MGH SS rer. Merov. 2], c. 45, S. 317). Diese, auch von HOYOUX, JEAN, Reges criniti: chevelures, tonsures et scalps chez les merovingiens, in: Revue belge de philologie et d'histoire 26 (1948), S. 479–508 unterstützte These wurde widerlegt von KAUFMANN, EKKEHARD, Über das Scheren abgesetzter Merowingerkönige, in: Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte Germanistische Abteilung 85 (1955), S. 177–185. Siehe auch SPRIGADE, KLAUS, Abschneiden des Königshaars und kirchliche Tonsur bei dem Merowingern, in: Die Welt als Geschichte 22 (1962), S. 142–160. Vgl. auch zum langen Königshaar, SCHRAMM, Herrschaftszeichen (wie Anm. 26), Bd. 1, Abb. 13, 15a, b, S. 231–233, S. 213f.. Zu den langhaarigen Königen, siehe das Kapitel ‚The long-haired kings‘ in: ENRIGHT, Kingship rituals (wie Anm. 66), S. 59–95. Zum Bartwuchs als notwendige Bedingung zur körperlichen Konstitution eines Helden (jedenfalls bei den Kelten) liest sich jene Passage im altirischen Epos Táin Bo Cuailgne (ca. 5. Jahrhundert n. Chr.), in der Cúchulainn, der jugendliche Held, trotz seiner Stärke als Gegner im Kampf nicht akzeptiert wird, ob seines nicht vorhandenen Bartes. Erst die Simulation des Bartes in Form von angeklebtem Gras und Moos schafft die Voraussetzung zum Zweikampf mit dem Helden des gegnerischen Heeres. Es muss hier nicht extra darauf hingewiesen werden, dass Cúchulainn den Kampf natürlich gewinnt. Siehe dazu ENRIGHT, Kingship Rituals (wie Anm. 66), S. 25–27. Vgl. auch die das Mittelalter nur am Rande berührenden Studien in: Haar tragen. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung, hg. von Christian Janecke, Köln/Weimar 2004 (der Herausgeber ist Inhaber der Wella Stiftungsdozentur an der TU Darmstadt).

103 SCHNEIDMÜLLER, Investitur- und Krönungsrituale (wie Anm. 34), S. 480f.

Gewohnheit der Bischofssalbung durchgesetzt – mit der Durchsetzung der ‚Königspraxis‘ der Kopfsalbung auch für die Priester und Bischöfe, die bis dato nur die Handsalbung kannten. Für den Kopf war bisher die *impositio evangeliorum* vorbehalten.<sup>104</sup>

Rituale argumentieren generell mit ihrem angeblich uralten Herkommen. Dies ist auch überlieferungsgeschichtlich sehr interessant, denn das Wissen um Rituale und uralte Traditionen findet vornehmlich dann Verschriftlichung, wenn ihr Vollzug bereits fraglich geworden ist. Das lässt sich an der Überlieferungslage zur Kärntner Herzogseinsetzung sehr schön zeigen: Die ältesten Quellen zu diesem uralten Herkommen datieren in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts. Es spricht nichts gegen die Annahme, dass diese Quellen das Zeremoniell einer seit uralten Zeiten praktizierten Herrscher-einsetzung verschriftlichten, es spricht jedoch alles dafür, dass im frühen 14. Jahrhundert die Traditionen eben nicht mehr selbstverständlich waren, und aus diesem Grund der eifrigen Kommentierung seitens der zeitgenössischen Geschichtsschreiber bedurften.

Dass schließlich der Prozess der Verschriftlichung des Wissens um uralte Bräuche und Gewohnheiten in aller Regel immer ein argumentativer ist, könnte ebenfalls an diesem Beispiel gezeigt werden – lässt sich jedoch noch schöner am irischen Rossopfer-ritual verdeutlichen. Der älteste Bericht über die Herrschereinsetzung im Opferwasser einer weißen Stute stammt aus dem späten 12. Jahrhundert von Giraldus Cambrensis, einem Waliser, der aus seiner Sympathie für die anglo-normannischen Eroberer Irlands keinen Hehl machte. Er suchte die Eroberung mit dem barbarischen Charakter des eroberten Volkes zu rechtfertigen – so charakterisiert er die Iren als ein Waldvolk, ein Menschenschlag, der unkultiviert lebe, keine Gastfreundschaft kenne und die Arbeit scheue, und eben auch seine Herrscher nach barbarischen Gewohnheiten einsetze. Unabhängig von der Frage, ob im Norden Irlands noch im 12. Jahrhundert Einsetzungsrituale aus archaischer Vorzeit praktiziert wurden oder nicht, scheint mir in diesem Zusammenhang entscheidend, dass wir unser Wissen über dieses Ritual einem Autor verdanken, der Argumente suchte, um zeitgenössische Machtpolitik zu begründen.

## V. Schluss

Am Anfang dieser Studie stand eine Frage: Warum halten die meisten Historiker nicht viel von dem Vorschlag, eine mittelalterliche Kaiserkrönung mit der Einsetzung eines zentralafrikanischen Stammeshäuptlings zu vergleichen? Woher rührt die Zurückhaltung der historischen Ritualforschung vor konsequent kultur- und epochenübergreifend angelegten Vergleichsstudien? (Die Heidelberger Ausnahmen und Franz-Reiner Erkens sind hier ausgenommen.)

Die eingangs formulierte Vermutung, dass der Historiker den Verlust seines Forschungsgegenstandes fürchtet, wenn er anhand universaler Modelle rituelle Handlungen aus gänzlich von einander verschiedenen Kulturen und Epochen miteinander in

104 Siehe dazu oben, S. 276.

Beziehung setzt, wurde in drei Fallstudien zu Ritualbausteinen mittelalterlicher Herrschereinsetzungen konkretisiert. Das Experiment bestand darin, die Geschichte der Salbung, der Thronsetzung und des Rossopfers in epochen- und kulturübergreifend vergleichender Absicht quasi exemplarisch zu rekonstruieren um dann den Nutzen und Nachteil eines solch universalen Vergleiches zu evaluieren.

Im Ergebnis machen die zusammengetragenen Befunde die wichtigsten Probleme sehr schön deutlich: Erstens fehlt es generell an belastbaren Daten und historisch nachweisbaren Zusammenhängen. Das trifft ja schon für Ritualentwicklungen innerhalb des Mittelalters zu; man denke nur an die hypothetischen westgotischen Ursprünge der Herrschersalbung, die allenfalls plausibel, aber definitiv nicht historisch gesichert nachweisbar sind. Wie sollte es da gelingen, indoeuropäische Vorfahren und inselkeltische Verwandte diese Ritualbausteine nachzuweisen?

Zweitens: In der Rekonstruktion der Geschichten dieser Bräuche stellten sich diese als Geschichten der Brüche dar, und damit war eines der Hauptprobleme einer historisch argumentierenden Ritualforschung thematisiert: Das Problem, dass Herkommen und Entwicklungsgeschichte eines Rituals immer eine Vergangenheit rekonstruieren. Weiter, dass auf diese Vergangenheit, auf eine vermeintliche Kontinuität, die Argumentationslogik des Rituals aufbaut. Es kann demnach einer historisch ausgerichteten Erforschung universaler kultureller Praktiken nicht darum gehen, die geographische Herkunft der Salbung ein für alle Mal zu klären, es kann auch nicht darum gehen, die *missing links* in der Geschichte des Übergangs von der Herrschererhebung zur Herrschersetzung zu rekonstruieren, oder gar den Nachweis zu erbringen, dass mittelalterliche Kaiserkrönungen wie zentralafrikanische Initiationsrituale funktionieren.

Und damit ist das dritte Problem benannt: Eine zentrale Errungenschaft der modernen historischen Ritualforschung besteht ja gerade darin, dass sie die Argumentationslogik der Rituale entschlüsseln konnte, ihre Funktion nämlich als pragmatische Zeichen der Macht, eingesetzt in der je zeitgenössischen Gegenwart im Vertrauen auf das Erfolgspotential der Vergangenheit. Statt uralte Traditionen zu reproduzieren, scheinen Rituale vielmehr handfeste pragmatische, dem politischen Kalkül der Zeit entsprechende politische Maßnahmen symbolisch zu rahmen. Nicht mit Fortentwicklungen der langen Dauer hat es die historische Ritualforschung zu tun, sondern in der überwiegenden Zahl der Fälle mit Ritualinventionen. Das haben Janet Nelson und jüngst wieder Bernd Schneidmüller für die mittelalterliche Salbung und Krönung ganz klar hervorgehoben.<sup>105</sup>

Doch schließt diese Einsicht kulturhistorisch vergleichende Ansätze ja keineswegs aus. Denn einen großen Vorteil haben die Kulturen des europäischen Mittelalters gegenüber anderen Kulturen: Eine ganz hervorragende, in fast zweihundert Jahren Forschungsarbeit aufbereitete Überlieferung. Mit diesem Pfund kann man wuchern. Man muss ja nicht nach universalen Gemeinsamkeiten oder nach *missing links* in hypothetischen Entwicklungslinien suchen. Vielmehr könnte die Frage nach strukturell Vergleichbarem eine kulturübergreifend fragende Mittelalterforschung befruchten.<sup>106</sup>

105 NELSON, Carolingian royal ritual (wie Anm. 61); SCHNEIDMÜLLER, Investitur- und Krönungsrituale (wie Anm. 34), S. 480f.

106 FORTES, MEYER, On Installation Ceremonies, in: Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1967 (1967), S. 5–20, hier S. 19: „Not common historical origins but common structural requirements and such universal cultural resources for the expres-

Aussichtsreich wäre etwa eine kulturübergreifend angelegte vergleichende Beschreibung ritueller Artefakte und einzelner Ritualbausteine, die nicht nur den Sinn für das Besondere einer Kultur schärfen, sondern in einer immer kleiner werdenden globalen Welt auch die Gemeinsamkeiten in den kollektiven Wissensvorräten der Kulturen hervorheben könnte. Schön wäre zum Beispiel ein Projekt zur kulturübergreifenden Erforschung von Ritualen als vergangenheitsgetriebene Motoren zukunftsfähiger Konsensfiktionen.

---

sion of these requirements as the internal and external changes in the human body over time, in life and death, underlie these uniformities.“

