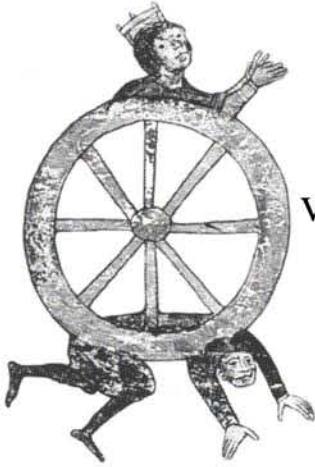


Ludger Körntgen

Königsherrschaft
und Gottes Gnade

Orbis mediaevalis



Vorstellungswelten des Mittelalters Band 2

Herausgegeben von
Hans-Werner Goetz
Wilfried Hartmann
Peter Segl
Helmut G. Walther

Ludger Körntgen

Königsherrschaft und Gottes Gnade

Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen
in Historiographie und Bildzeugnissen
der ottonisch-frühsalischen Zeit



Akademie Verlag

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der
Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen
gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 3-05-003403-3
ISSN 1438-8669

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2001

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein
anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von
Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Jochen Baltzer
Druck: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza
Bindung: Norbert Klotz, Jettingen-Schreppach
Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Vorwort.....	9
Einleitung.....	11
1. Sakrales Königtum und ottonische Herrschaftspraxis	11
2. Zur Forschungsgeschichte	17
3. Quellen und Methode	24
1 Zur Funktion sakraler Vorstellungen und Deutungsmuster in der ottonisch-frühsalischen Historiographie	31
1.1 Zwischen Ideengeschichte und Pragmatik: Methodische Vorüberlegungen	31
1.2 Athleta Dei: Otto der Große als Held der Antapodosis	54
1.3 Der Herrscher als Tugendheld: Otto der Große bei Hrotsvit von Gandersheim	65
1.4 Der Herrscher und die Hilfe Gottes: Gottesgnadentum und Legitimation bei Widukind von Corvey	74
1.5 Der Herrscher und der Anspruch der Heiligen: Herrschaftstheologie und Interessenvertretung in den Mathildenviten	101
1.5.1 Vita antiquior.....	101
1.5.2 Vita posterior.....	115
1.6 Der Herrscher und sein Heil: Herrschaftstheologie und Memoria bei Thietmar von Merseburg.....	121
1.7 Der Herrscher und sein Vorbild: <i>Vicarius Christi</i> und <i>imitatio Christi</i> bei Wipo	136
1.7.1 Göttliche Erwählung und Verantwortung des Herrschers	136
1.7.2 Die Verantwortung des Herrschers in den Bußakten Heinrichs III.	147
1.8 Sakrales Königtum und historiographische Pragmatik.....	155
2 Gottesnähe und Memoria. Zu Kontext und Bedeutung der otto- nisch-frühsalischen Herrscherbilder.....	161
2.1 Von der Verfassungsgeschichte zur Memorialforschung: Methodische Vorüberlegungen	161
2.2 Zur Ikonographie ottonisch-frühsalischer Herrscherbilder	178

2.2.1	Das Herz des Kaisers mit dem Evangelium bekleidet: Otto III. im Liuthar-Codex	178
2.2.2	Königsherrschaft als Heilszeichen: Heinrich II. im Regensburger Sakramentar ..	212
2.2.2.1	Die Krönung durch Christus und die Krönung Heinrichs II. in Mainz	216
2.2.2.2	Irdische und jenseitige Herrschaft.....	222
2.2.3	Der König vor dem Thron des Weltherrschers: Heinrich II. im Bamberger Perikopenbuch.....	236
2.2.4	Die Memorialgemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen: Die salische Herrscherfamilie im Speyerer Evangeliar	250
2.2.4.1	Memorialanliegen und Heilsbotschaft	250
2.2.4.2	Das Münzbildnis Konstantins des Großen – ein verdecktes Bildnis des salischen Herrschers?	257
2.2.5	Memorialgemeinschaft und Liber generationis.....	266
2.3	Heilsame Nähe: Gott und der König in den ottonisch-frühsalischen Herrscherbildern	278
2.3.1	Die Priorität der Fürbitte	278
2.3.2	Das Bild des Königs und das Bild Christi.....	297
2.3.2.1	Der Christusbezug des Königs	300
2.3.2.2	Christusbild und Herrscherbild	303
2.4	Ikonographie und Kontext	322
2.4.1	Herrscherbilder als Memorialbilder	322
2.4.2	Der liturgische Kontext.....	324
2.4.2.1	Stiftung und Heilserwartung	324
2.4.2.2	Stiftung und Stifter.....	331
2.4.2.3	Liturgische Kommunikation	338
2.4.3	Der technische Kontext: Bilder und Stifter	346
2.4.3.1	Zur Rolle der Auftraggeber in der ottonischen Kunst	346
2.4.3.2	Der Einfluß der Herrscher	357
2.4.4	Der soziale Kontext: Bilder und Stiftung	379
2.4.4.1	Herrscher und andere Stifter	379
2.4.4.2	Stiftung als Ausdruck und Medium politisch-sozialer Beziehungen.....	388
2.4.5	Die Verschränkung der Kontexte: Stiftung, Repräsentation und Politik.....	408
2.4.5.1	Memorialanliegen und sakrale Repräsentation in den Stiftungen des ottonischen Episkopats	411
2.4.5.2	„Gott zum Erben einsetzen“: Die Stiftung des Bistums Bamberg	421
2.5	Das Ende der Herrscherbilder als Symptom des Wandels?	435
	Ergebnisse und Ausblick	447

Anhang	459
Abkürzungsverzeichnis	459
Quellenpublikationen und Regestenwerke	461
Literatur	463
Register	497
Abbildungsnachweis	518
Abbildungen	519

Für Judith

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist im Wintersemester 1997/98 von der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen worden. Für die Drucklegung war vor allem die rege aktuelle Diskussion über das ottonische Königtum und seine Darstellung zu berücksichtigen; nach August 2000 erschienene Beiträge konnten nur noch im Einzelfall einbezogen werden.

Der Tübinger Fakultät und den Gutachterinnen und Gutachtern danke ich für die freundliche Atmosphäre und die zügige Durchführung des Verfahrens. Wilfried Hartmann hat mir die Möglichkeit eröffnet, als Assistent in Regensburg und Tübingen die akademische Lehre und die administrativen Anforderungen des Universitätsbetriebes kennenzulernen und zugleich die eigenen Vorstellungen und Interessen zu verfolgen. Obwohl diese sich nicht zum geringsten Teil auf ein „dunkles“ Jahrhundert und auf die Dunkelheiten der Computertechnik erstreckten, hat er sie engagiert begleitet und gefördert; für Ermutigung, Ansporn und Geduld sei ihm herzlich gedankt. Ihm und den übrigen Herausgebern danke ich für die Aufnahme der Arbeit in den „Orbis mediaevalis“ sowie für weiterführende Anregungen und Kritik. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, Studentinnen und Studenten in Regensburg und Tübingen waren stets zu unvoreingenommenem Gedankenaustausch bereit; nie ermüdendes Interesse und engagiertes Mitdenken von Knut Görich und Hans-Henning Kortüm sind mir in besonderer Weise zugute gekommen. Für Unterstützung bei der Korrektur danke ich den Tübinger Hilfskräften, stellvertretend sei Klaus-Dieter Waldmann genannt.

Dem Akademie-Verlag und besonders Herrn Manfred Karras danke ich für die angenehme Zusammenarbeit, der DFG und ihren Gutachtern für die Förderung durch eine Druckbeihilfe.

Tübingen/München, im Dezember 2000

Ludger Körntgen

Einleitung

1. Sakrales Königtum und ottonische Herrschspraxis

Die Sakralität des Königtums gehört zu den Strukturelementen der ottonisch-frühsalischen Zeit, denen häufig epochaler Charakter zugeschrieben wird. Gegenüber den Veränderungen, die in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts eintreten, erscheint die sakrale Stellung des fränkisch-deutschen Königs als das Moment, das dem Königtum im Investiturstreit verlorenging¹. Die Sakralität wird damit zu einem wesentlichen Kennzeichen des „vorinvestiturstreitzeitlichen“ Königtums – das läßt zugleich die Perspektive deutlich werden, unter der diese Gewichtung und Abgrenzung vorgenommen wird: In zeitlicher Hinsicht ist es eine rückschauende, dadurch aber von den wesentlichen Elementen der späteren Epoche geprägte Perspektive; methodisch ist die „Ideengeschichte der europäischen Monarchie“² leitend. Die Bedeutung einer solchen Zugangsweise ist aber nicht zuletzt durch die wissenschaftliche Diskussion um den Investiturstreit selbst und seine wesentlichen Momente in Frage gestellt worden; entgegen einer ideengeschichtlichen Betrachtungsweise, wie sie aktuell von Johannes Laudage vertreten wird³, hat vor allem Rudolf Schieffer nach dem tatsächlichen Verlauf des Konfliktes gefragt und festgestellt, daß die Investiturfrage selbst zunächst gar

-
- 1 Vgl. zuletzt etwa STRUVE, Die Salier und das römische Recht S. 7f.; ANGENENDT, Religiosität S. 321f. und besonders plakativ S. 45: „Der Umbruch geschah dadurch, daß den Herrschern die Sakralität abgesprochen wurde“; BOSHOF, Königtum und Königsherrschaft S. 47 und 109–115; FUHRMANN, Deutsche Geschichte im Hochmittelalter S. 65; HARTMANN, Der Investiturstreit S. 50f.; LEYSER, Herrschaft und Konflikt, besonders S. 125 und S. 172f., sowie die unten S. 435 Anm. 3 genannten Beiträge. Eine konzentrierte Darstellung der älteren Auffassungen bietet MAYER-PFANNHOLZ, Wende; vgl. auch die konzise Zusammenfassung der verbreiteten ideengeschichtlichen Deutung bei SUCHAN S. 93f. Einen solchen grundlegenden Wandel in der sakralen Auffassung des Königtums versucht jetzt BLATTMANN im Hinblick auf „die Geschichte der ‚negativen Beziehungen‘ zwischen König und Volk“, d. h. am „Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl“ (S. 83), nachzuweisen.
 - 2 Vgl. etwa den Untertitel von SCHRAMMS Monographie „Der König von Frankreich“: „Das Wesen der Monarchie vom 9. bis zum 16. Jahrhundert“; verschiedene Aspekte der Ideengeschichte des mittelalterlichen Königtums sind entfaltet bei EWIG, Zum christlichen Königsgedanken; AFFELDT, Die weltliche Gewalt; STÜRNER, Peccatum und potestas; RÉKA MÁTHÉ.
 - 3 Vgl. besonders das Plädoyer für die ideengeschichtliche Perspektive bei LAUDAGE, Gregorianische Reform und Investiturstreit.

nicht den Kern der politischen Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst bildete⁴. Monika Suchan, die jetzt umfassend Sturkturmomente der Konfliktaustragung in der Zeit Heinrichs IV. untersucht und in diesem Rahmen auch die frühen Jahre der Auseinandersetzung zwischen diesem und dem Papst in den Blick nimmt, meint sogar, „im Handeln Gregors VII. keinerlei Anhaltspunkte ... für die Interpretation dieser Jahre als grundlegende Auseinandersetzung zwischen Königtum und Papsttum“ erkennen zu können⁵. Dieser aktuelle Beitrag mag in der konsequenten Orientierung an einem vornehmlich an Beispielen der ottonischen Zeit erarbeiteten Modell der Konfliktaustragung ebenfalls eine methodische Verengung der Perspektive darstellen, gewissermaßen einen forschungsgeschichtlichen Pendelausschlag nach der anderen Seite⁶. Als weitgehender Konsens der Forschung läßt sich aber wohl folgendes festhalten: Nicht das zwangsläufige Aufeinandertreffen welthistorischer Konzeptionen von Priestertum und Königtum, sondern einen begrenzten Konflikt innerhalb der hergebrachten Zuordnungen finden wir in den Jahren zwischen 1075 und 1077, einen Konflikt, der sich offensichtlich in der zunehmenden Eskalation immer weiter ausgreifende und grundsätzlichere Themen und Frontlinien gesucht hat.

Schon auf diesem Hintergrund läßt sich fragen, ob das Bild vom „vorinvestiturstreitzeitlichen“ Königtum nicht ebenso einer Revision bedarf wie die historische Beurteilung der Vorgänge um den Investiturstreit selbst. Dazu kommt, daß auch die epochale Bedeutung der Wende in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts längst nicht mehr nur im Blick auf das ottonisch-salische Reich und den Kampf zwischen Kaiser und Papst beschrieben, sondern als ein umfassender politisch-gesellschaftlich-mentaler Aufbruch verstanden wird, der nicht auf die Vorstellung vom Königtum beschränkt blieb⁷. Schon gar nicht läßt sich diese Zeitenwende in der Perspektive des deutschen Königtums beschreiben, gilt doch für die anderen europäischen Monarchien die Zeit des beginnenden 12. Jahrhunderts nicht nur als Phase von Konsolidierung und Ausbau, sondern auch als Beginn einer zunehmenden Sakralisierung, wie sie nach herrschendem Verständnis dem deutschen Königtum nach dem Investiturstreit nicht mehr erreichbar gewesen wäre. Marc Blochs einflußreiches Werk zur sakralen Komponente des französischen Königtums jedenfalls hat erst im 11. Jahrhundert die Entfaltung der entsprechenden Phänomene gesehen, Jacques Le Goff hat diese Zeitmarke jetzt sogar in das 13. Jahrhundert verschoben⁸. Auch im Blick auf das deutsche Königtum ist nicht nur der Versuch Schweineköpers zu nennen, über die Grenze des

4 SCHIEFFER, Investiturverbot.

5 SUCHAN S. 296, vgl. S. 87–130.

6 Vgl. die grundsätzlichen Vorbehalte in den Rezensionen von Rudolf SCHIEFFER, in: RhVjBl 63 (1999) S. 358f. (dazu unten S. 452 Anm. 20); Tilman STRUVE, in: HJb 120 (2000) S. 444–448. Auf die Bedeutung des methodischen Ansatzes geht Knut GÖRICH, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 18 (1999) S. 275–277 ein.

7 Als „Revolution“ von welthistorischem Ausmaß hat Karl Leyser in einem postum veröffentlichten Vortrag die Epochenwende charakterisiert, vgl. LEYSER, Vorabend; die Vielfalt der Wandlungen betont ebenfalls STRUVE, Die Wende. Zum „Wendezeit“-Charakter der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts vgl. auch die Überblicke bei HARTMANN, Der Investiturstreit S. 1–5 und JAKOBS, Kirchenreform S. 1–15.

8 BLOCH, Les rois thaumaturges; LE GOFF, La genèse; DERS., Aspects religieux et sacrés; DERS., Ludwig der Heilige S. 733f. Zu den Voraussetzungen, unter denen die Vorstellungen von einer spezifischen Heilkraft des französischen und des englischen Königs politisch wirksam werden konnten, vgl. jetzt EHLERS, Der wundertätige König.

Investiturstreits hinweg sakrale und religiöse Phänomene aus dem Bereich der Königsherrschaft zu beschreiben⁹; sakrale Momente werden auch in jüngeren Studien zum deutschen Königtum des Hoch- und Spätmittelalters analysiert, wobei die Epochengrenze des Investiturstreits zumeist vorausgesetzt, aber nicht mehr thematisiert wird¹⁰.

Die aktuellen Forschungen zum Investiturstreit und zum hochmittelalterlichen deutschen Königtum bieten also Ansatzpunkte, um kritisch zu prüfen, ob die ottonisch-frühsalische Zeit tatsächlich eine Sonderstellung in bezug auf die Sakralität des Herrschers einnimmt. Zugleich ist allerdings festzustellen, daß die epochenbezogene Forschung zum ottonisch-frühsalischen Königtum den sakralen Momenten der Herrschaft weiterhin einen überragenden Stellenwert beimißt. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hat eine methodische Neuorientierung der Ottonenforschung gebracht, die vor allem von den zunächst personengeschichtlich orientierten Arbeiten der Schule Gerd Tellenbachs und den auf die konkrete Herrschaftspraxis zielenden Studien von Karl Leyser angeregt worden ist. Leyser hat erstmals „Herrschaft und Konflikt“ als komplementäre Strukturmomente in der Herrschaftspraxis des ottonisch-frühsalischen Königtums beschrieben und damit eine Perspektive vorgegeben, die für die neueren Arbeiten zur Epoche leitend geworden ist¹¹. Dieser Ansatz lenkte aber noch stärker als zuvor den Blick auf den institutionell ungefestigten Charakter der Königsherrschaft und ließ nach Strukturmomenten fragen, die eine Erklärung für die gerade unter dem neuen Fragehorizont erklärungsbedürftige Konstanz des Königtums boten. Leyser sah in der Sakralität ein solches Moment, das gleichsam als Klammer über dem Herrschaftsgebilde wesentliche Funktionen des Institutionellen hätte übernehmen können¹². Danach wäre die Nähe zur sakralen Sphäre eine königliche Prärogative und der sakrale Herrscher fast ein Fremdkörper in der adeligen Laiengesellschaft¹³.

Dieser Gegensatz ist von der an Leyser anknüpfenden Forschung noch verschärft worden: Während man auf der einen Seite die Herrschaftspraxis des ottonischen Königtums in den Vordergrund stellte und die Handlungsspielräume und Bindungen beschrieb, in denen sich die Königsherrschaft realisierte, wurde die sakrale Prärogative des Herrschers immer deutlicher als das einzige von horizontalen Bindungen freie Moment der Begründung und Darstellung ottonischer Königsherrschaft profiliert¹⁴. Damit stellt sich die Frage, ob den sakralen Momenten des Königtums nicht zuviel und anderen Elementen zuwenig Erklärungspotential im Hinblick auf Funktion und Bestand der ottonischen Herrschaftsordnung zugemessen wird. Im Zusammenhang einer Studie zum französischen Königtum des 18. Jahrhunderts hat jüngst Jens Ivo Engels darauf aufmerksam gemacht, daß der Terminus „Sakralkönigtum“ zu einer universalen Chiffre für historische Phänomene geworden ist, die im jeweils konkreten Fall auch in säkularen Zusammenhängen erklärt werden können, ohne

9 SCHWINEKÖPER, Christus-Reliquien-Verehrung.

10 Vgl. schon KOCH, *Sacrum imperium*; zuletzt besonders PETERSOHN, *Sacrum Romanum Imperium*, sowie die Beiträge im Band „Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter“. Die verbreitete Annahme, der Investiturstreit habe in Deutschland nachhaltig auf die Vorstellungen vom Königtum gewirkt, hat auch NELSON, *Kingship and Empire* S. 246–248 in Abrede gestellt.

11 LEYSER, *Herrschaft und Konflikt*.

12 LEYSER, *Herrschaft und Konflikt* S. 124–173.

13 Vgl. LEYSER, *Herrschaft und Konflikt* S. 148–157.

14 Vgl. besonders KELLER, *Grundlagen* S. 29–34; ALTHOFF/KELLER S. 239–241 und zuletzt WEINFURTER, *Idee und Funktion*, besonders S. 112; DERS., *Sakralkönigtum*.

daß entsprechende Alternativen zum Konzept der „Sakralität“ überhaupt noch diskutiert würden¹⁵. Gleiches läßt sich für die Forschungsdiskussion zum ottonisch-frühsalischen Königtum konstatieren: Die zentrale Bedeutung, die der sakralen Herrschaftsbegründung für Erfolg und Bestand ottonischer Königsherrschaft zugemessen wird, läßt andere Momente der Herrschaftsordnung zurücktreten, deren Erklärungspotential durchaus mit dem des Konzeptes sakraler Herrschaftsbegründung konkurrieren könnte.

Auf diesem Hintergrund erscheint es sinnvoll, die Bedeutung der sakralen Momente innerhalb der ottonischen Herrschaftsordnung genauer zu prüfen. Ist das, was wir als „Sakralität“ und „Gottesgnadentum“ beschreiben, ein Reservat herrscherlicher Überlegenheit? Bilden die sakralen Momente königlicher Herrschaft ein Reservoir exklusiver Machtmittel, die das nach ungeschriebenen Regeln¹⁶ funktionierende politische „Spiel“ begrenzen, oder sind sie selbst Teil dieses Spiels und Teil seiner Regeln, damit aber auch der herrscherlichen Verfügbarkeit zumindest partiell entzogen? Indizien für eine solche politisch-soziale Einbindung der sakralen Momente ottonisch-frühsalischer Königsherrschaft hat die noch anhaltende Diskussion über das „Reichskirchensystem“ erbracht, das zumeist als die herrschaftlich-institutionelle Konsequenz aus der Sakralität des Königturns aufgefaßt worden ist und weiterhin so verstanden wird. Als Zwischenergebnis auf dem Weg zu einem neuen Konsens läßt sich feststellen, daß die Rolle der Reichskirche im ottonischen Herrschaftsaufbau nicht mehr allein aus der Perspektive des Königs und seiner konzeptionellen Vorstellungen analysiert wird¹⁷. Es hat sich vielmehr gezeigt, daß auch die Eigeninteressen der die Reichskirche ausmachenden Diözesankirchen und Klöster bzw. der Reichsbischöfe und Reichsäbte bei der Analyse des „Systems“ beachtet werden müssen; darüber hinaus erscheint auch die Vergabe der wichtigen kirchlichen Herrschaftspositionen und Ressourcen nicht mehr nur als ein Mittel der Stützung zentraler Königsmacht, sondern auch als Element der Integration und sogar der lokalen Förderung des Adels¹⁸.

Die königliche Kirchenherrschaft, die besondere Verfügungsgewalt des Königs über die Reichskirche, läßt sich zwar weiterhin also königliche Prärogative verstehen, muß aber gleichwohl im Kontext des komplexen ottonisch-frühsalischen Herrschaftsaufbaus verstanden und nicht nur einseitig auf den König, sondern auch auf das Zusammenspiel von Königs- und Adels herrschaft bezogen werden. Ohnehin ist der tradierte Antagonismus von Königs- und Adelsinteressen als Deutungsmuster der Forschung zur ottonisch-frühsalischen Zeit längst weitgehend überwunden; dafür ist vor allem die von Gerd Tellenbach angeregte, von Karl Schmid und seinen Schülern getragene Erforschung des frühmittelalterlichen Adels wegweisend geworden. Im Zuge dieser Forschungen hat man die Bedeutung erkannt,

15 Vgl. ENGELS, Das „Wesen“ der Monarchie.

16 Zur grundlegenden Bedeutung solcher Regeln für Herrschaft und Gesellschaft im Frühmittelalter vgl. jetzt ALTHOFF, Spielregeln, besonders S. 282–304.

17 Vgl. besonders SCHIEFFER, Reichsepiskopat, der nicht zuletzt auf die Beteiligung des Adels an Episkopat und Hofkapelle hingewiesen hat.

18 Die von REUTER, Church System, an Systematik und Besonderheit der ottonischen Reichskirche und ihrer Funktion gerichteten Anfragen sind von FLECKENSTEIN, Problematik und Gestalt, nicht umfassend beantwortet und zurückgewiesen worden; das jetzt von SCHIEFFER, Der geschichtliche Ort, gezogene Fazit der bisherigen Debatte zeigt jedenfalls, daß Vorstellungen vom „Reichskirchensystem“ als eines auf Otto den Großen zurückgehenden politischen Instruments zur Stärkung des Königturns nicht mehr in den Kontext der aktuellen Forschungsdebatten passen.

die nicht nur vertikale, sondern auch horizontale Personen- und Gruppenbindungen für Aufbau und Funktion der Herrschaftsordnung im 10. und 11. Jahrhundert besaßen. Adel und Königtum in ottonischer Zeit werden deshalb nicht mehr als wesentlich antagonistische Kräfte, als Exponenten von zentraler Ordnung und partikulärer Desintegration qualifiziert; es hat sich vielmehr als sinnvoll erwiesen, den Aufstieg des ottonischen Königtums gerade im Zusammenhang mit der Entwicklung adeliger Herrschaft zu verstehen.

Entscheidend für diese Neuorientierung war die Erschließung der Quellen aus dem Kontext des liturgischen Gedenkens und der gemeinschaftlichen Fürbitte, der Memoria. Die Erkenntnis, daß sich in den Memorialquellen nicht nur vertikale, sondern auch horizontale Bindungen von politisch wirksamen Personen und vor allem Personengruppen spiegeln, hat dazu geführt, Herrschaftspraxis und Herrschaftssicherung des ottonisch-frühsalischen Königtums vor allem im Kontext solcher Bindungen zu analysieren und zu erklären und dadurch auch solche Vorstellungen institutioneller Staatlichkeit zu überwinden, die etwa noch mit dem Begriff des „Personenverbandsstaates“ verbunden waren, der in der Auseinandersetzung mit der liberal bestimmten Verfassungsgeschichte des 19. Jahrhunderts entwickelt worden ist¹⁹. Hagen Keller und Gerd Althoff haben herausgearbeitet, welche Rolle die Amicitia als Form horizontaler Bindung beim Aufbau der ottonischen Königsherrschaft gespielt hat²⁰; noch weiter geht die, zunächst allerdings nur auf der Basis spätantik-frühmittelalterlicher Schriften entwickelte und nicht an konkreten politisch-sozialen Strukturen überprüfte, These von Verena Epp, daß Idee und Praxis der Amicitia nachhaltig Gestalt und Deutung jener politisch-sozialen Strukturen des Frühmittelalters beeinflußt haben, die wir unter dem Begriff „Herrschaft“²¹ ansprechen: „Frühmittelalterliche ‚Herrschaft‘ war, weil sie im wesentlichen als Fortsetzung der unter dem Terminus amicitia figurierenden, von profanantiken und christlichen Vorstellungen geprägten Sozialbeziehungen anzusehen ist, ein wechselseitiger, dialogischer, auf Konsens ausgerichteter Prozeß und keine Einbahnstraße von Befehl und Gehorsam, wie es unser von der hegelianischen Staatsvorstellung des 19. Jahrhunderts geprägter Begriffsgebrauch suggeriert“²². Im Hinblick auf unser Thema erscheint es bemerkenswert, daß auch für die horizontalen Bindungen der Amicitia der Rekurs auf die religiöse Dimension und die konkrete Einbeziehung Gottes als „Partner und Garanten“²³ konstitutiv wurden. Amicitia erweist sich als ein Phänomen, das über engere politische Vorstellungen hinaus umfassende existenzielle Bedürfnisse der Menschen zur Geltung brachte. Als „Sitz im Leben“ der Amicitia erkennt Epp die „Aufhebung der Existenzangst: Amicitia war der freiwillige Zusammenschluß von Menschen zu Gruppen, die sich Frieden und Selbstbestätigung nach innen und Schutz nach außen gegen mögliche Feinde und gegen die Bedrohung ihrer Stellung in der Gesellschaft gewährten. In diesen Zusammenschluß suchten sie Gott als Partner und Garanten einzubeziehen, um sich seiner Gnade und Hilfe zu versichern“²⁴.

19 Dazu unten S. 161f..

20 Vgl. jetzt ALTHOFF, *Amicitiae und Pacta*.

21 Zu Problematik und Geschichte des Begriffs vgl. EPP, *Amicitia* S. 3–6.

22 EPP, *Amicitia* S. 307.

23 EPP, *Amicitia* S. 3.

24 EPP, *Amicitia* S. 3.

Im Hinblick auf diese mehrdimensionale Einbeziehung Gottes läßt sich die *Amicitia* als ein Phänomen mit sakralen Zügen qualifizieren – jedenfalls dann, wenn wir den Terminus „Sakralität“ in dem unspezifischen Sinn verwenden, in dem er gemeinhin für die entsprechenden Phänomene des (früh)mittelalterlichen Königtums in Anspruch genommen wird²⁵. Schon diese Feststellung ist geeignet, die Vorstellungen von der Sakralität als einer exklusiven Möglichkeit des frühmittelalterlichen Königtums in Frage zu stellen. Vor allem aber haben die Forschungen zum Phänomen der *Memoria* dazu beigetragen, die Unterscheidung von Adel und Königtum auch im Hinblick auf ihre religiös-liturgische Deutung, Begleitung und Zurüstung zu relativieren. *Memoria* hat sich als ein Phänomen erwiesen, das Adel und Königtum gleichermaßen betrifft: Adel kann überhaupt beschrieben werden als eine vor allem durch genealogisch-historische Erinnerung, d. h. durch *Memoria* konstituierte und unterschiedene soziale Gruppe²⁶; die *Memoria* der Königsfamilie läßt sich dementsprechend als Sonderfall adeliger *Memoria* verstehen. Die vergleichende Analyse königlicher und adeliger *Memoria*, die Gerd Althoff in bezug auf die *Memoria* der Ottonen und Billunger durchgeführt hat, zeigt zwar Veränderungen der Reichweite und Intensität der Memorialbindungen infolge des Aufstiegs zur Königswürde, aber keinen grundsätzlichen qualitativen Unterschied²⁷. Liturgische *Memoria* stellt sich vielmehr als Phänomen dar, das gerade die Gemeinsamkeit von Königtum und Adel auch auf dem Gebiet religiöser Vorstellungen und religiösen Verhaltens dokumentiert²⁸. In den Kontext der *Memoria* gehört auch eine Praxis, die früher zumeist als Äußerung einer quasi-klerikalen Stellung des Königs gewertet worden ist: Die Einbeziehung des Königs in die Gemeinschaft wichtiger Stiftskapitel. Manfred Grooten hat gezeigt, daß die ottonisch-frühsalische Zeit noch keinen speziellen „Königskanonikat“ als Institution kannte; es ging noch nicht um die institutionelle Sicherung königlicher Kirchenherrschaft und auch nicht um die geistliche Verankerung des Königsamtes, sondern um die jeweils unterschiedlich motivierte Einbeziehung des Königs in die Gebets- und Memorialleistung einer Kanonikergemeinschaft²⁹.

Der grundlegende Unterschied, den Leyser im Hinblick auf die religiösen Normen und Vorstellungen des ottonischen Königtums und der adeligen Laiengesellschaft annimmt, läßt sich also nicht zuletzt unter dem Aspekt der *Memoria* relativieren. Die sakralen Vorstellungen, die mit dem ottonischen Königtum verbunden waren, sind deshalb in einen zweifachen Kontext zu stellen: In den Kontext der polyzentrischen Herrschaftsordnung und der konkreten Herrschaftspraxis von ottonischem Königtum und Adel auf der einen Seite und in den Kontext religiöser Vorstellungen und religiöser Praxis auf der anderen Seite. Damit ist die

25 S. unten S. 18f.

26 Vgl. SCHMID/WOLLASCH, Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen; SCHMID, Die Sorge der Salier um ihre *Memoria*; ALTHOFF, Adels- und Königsfamilien.

27 Vgl. ALTHOFF, Adels- und Königsfamilien.

28 Vgl. zuletzt EHLERS, Magdeburg–Rom–Aachen–Bamberg S. 48.

29 GROOTEN, Königskanonikat, konnte jüngst feststellen, daß seine 1983 erstmals vorgetragene Kritik an den älteren Vorstellungen vom „Königskanonikat“ als eines typischen Instituts ottonischer Kirchenherrschaft und königlicher Sakralität sich in zehnjähriger Diskussion behauptet hat. Zwar wird noch darüber diskutiert, wann der „Königskanonikat“ als Institution entstanden ist, vgl. besonders BORGOLTE, Typologie und Chronologie; weithin anerkannt ist aber, daß die Bezeichnung des Königs als *canonicus* in ottonisch-frühsalischen Quellen in den Zusammenhang von Gebetsverbrüderung und Memorialverpflichtung gehört.

aus der Forschungsgeschichte überkommene Perspektive zu erweitern, die vor allem auf ein Moment gerichtet war: auf die Leistung, welche die Vorstellungen vom sakralen Königtum für die Idee monarchischer Herrschaft und vor allem für deren Begründung erbracht haben.

2. Zur Forschungsgeschichte

Die Sakralität des Herrschers wird seit langem in diachroner und synchroner Perspektive als Phänomen verschiedener Epochen und Kulturen untersucht³⁰. Die Vielfalt der Zugangsweisen und der jeweils in den Blick genommenen Einzelphänomene läßt es aussichtslos erscheinen, eine verbindliche Definition der Begriffe „Sakralität“ bzw. „Sakralkönigtum“ vorzugeben. Religionsphänomenologische Deskriptionen stellen eine Fülle von Merkmalen sakraler Herrschaft zusammen, deren Relevanz für verschiedene Epochen und verschiedene Herrschaftsformen jeweils kontrovers diskutiert wird; das Spektrum reicht von der göttlichen Einsetzung über kultisch-priesterliche, heilsvermittelnde Funktionen bis zur Vergöttlichung des Herrschers³¹. Plädoyers für eine engere Begriffsverwendung haben sich demgegenüber nicht durchsetzen können; so hat Janet Nelson im Hinblick auf das Frühmittelalter angemahnt, den Begriff der Sakralität auf solche Phänomene zu beschränken, die ein Übergreifen der Funktion des Herrschers auf den ansonsten dem Priester vorbehaltenen Bereich liturgisch-ritueller Heilsvermittlung anzeigen. Königsweihe und Salbung, gemeinhin als zentrale Momente frühmittelalterlicher Herrschersakralität verstanden, erscheinen in dieser Perspektive als Instrumente einer kirchlich initiierten und kontrollierten Desakralisierung des Königtums, der „gesalbte“ erscheint als ein Gegenmodell zum „sakralen“ König³². Demgegenüber hat Karl Leyser davor gewarnt, die relative Differenziertheit der Phänomene zu überfordern und durch eine scharfe begriffliche Trennung die Wahrnehmung „fließender Übergänge“ zu versperrern; gerade die im allgemeinen Sprachgebrauch festzustellende

30 Vgl. besonders die Sammelbände „La regalità sacra“, „The Sacral Kingship“ und „La royauté sacrée“. Die Vielfalt der historischen Phänomene und methodischen Zugänge skizziert GUNDLACH, Sakralherrscher; einen Überblick über die früh- und hochmittelalterlichen Erscheinungsformen geben Hans Hubert ANTON, Art. „Sakralität (sakrales Herrschertum)“, in: LexMA 7 (1995) Sp. 1263–1266 (Lit.) und Nikolaus STAUBACH, Art. „Königtum. III. Mittelalter und Neuzeit“, in: TRE 19 (1990) Sp. 333–345 (Lit.).

31 Vgl. die kritische Erörterung bei GUNDLACH, Sakralherrscher.

32 Vgl. NELSON, Royal Saints and Early Medieval Kingship, zuletzt in: DIES., Politics and Ritual S. 69–74; vgl. auch RIDYARD S. 76–78. LE GOFF, Ludwig der Heilige S. 728f.: „Zunächst scheint es mir geboten, etwas Klarheit in einen oft unklar oder mißverständlich behandelten Bereich zu bringen. Ich schlage vor, folgende Begriffe zu unterscheiden: das Sakrale, das Religiöse, das Priesterliche und das Wundertätige. Insgesamt bilden diese verschiedenen Aspekte ein zusammenhängendes System, das die Königsmacht und ihre Darstellungen im mittelalterlichen Frankreich beschreibt. Dieses System ist das Ergebnis eines beständigen, von Erfolg und Mißerfolg gezeichneten Bemühens der Kapetingerdynastie, die Wirklichkeit und das Bild ihrer Macht zu stärken: ein Konstrukt, an dem lange gefeilt wurde ...“.

„Neutralität“ des Wortes „sakral“ ermöglicht es nach Leyser, anthropologische Erkenntnisse für die historische Forschung nutzbar zu machen³³. In diesem Sinne werden auch in der aktuellen Forschungsdiskussion zum ottonisch-frühsalischen Königtum unter dem Begriff des Sakralität zumeist alle Phänomene erfaßt, die mit dem Verhältnis des Herrschers zu Gott in Zusammenhang stehen, ohne daß vorab zwischen der theologisch-ideengeschichtlichen und der liturgisch-praktischen Dimension oder zwischen den Bereichen von Politik und Frömmigkeit geschieden würde. Dieser Verzicht auf begriffliche Schärfe und Differenzierung scheint dem Gegenstand gerade angemessen zu sein, ist es doch die begriffliche „Ungeschiedenheit“ der frühmittelalterlichen Vorstellungswelt, die als Möglichkeitsbedingung für die epochentypische Ausprägung sakraler Herrschaftsvorstellungen in Anspruch genommen wird³⁴.

Gerade wenn wir in dieser Weise die Undifferenziertheit und Weite der Terminologie nutzen, um nicht vorab unangemessene Definitionen zu treffen und die Perspektive einzuschränken, dann erscheint es notwendig, die Vorentscheidungen und Eingrenzungen zu reflektieren, die sich aus der Forschungsgeschichte ergeben und die noch die aktuelle Diskussion prägen. Die leitende Perspektive haben schon die beiden Studien vorgegeben, die für die Deutung der Sakralität des frühmittelalterlichen Königtums wegweisend geworden sind: Die Gegenüberstellung von „Gottesgnadentum und Widerstandsrecht“ Fritz Kerns und der Versuch von Ernst H. Kantorowicz, in der sakralen Überhöhung des Königs die Anfänge einer Scheidung von zeitlichem und ewigem Körper des Herrschers als Vorstufe der Ausbildung abendländischer Staatsvorstellungen aufzuspüren. Kerns Untersuchungen zielen darauf ab, die Vorgeschichte der absolutistischen Monarchiebegründung zu klären³⁵; das „Gottesgnadentum“ ist für Kern der Inbegriff des „Komplexes von Rechten“³⁶, die dem Herrscher nach der absolutistischen Staatstheorie aus autonomer Legitimation zukommen, die aber, wie Kern zeigen konnte, im Frühmittelalter aus ganz unterschiedlichen Wurzeln entstanden waren und noch keine einheitliche, systematische Herrschaftsbegründung ermöglichten³⁷. Unterscheiden wollte Kern zum einen germanische und kirchliche Wurzeln der monarchischen Herrschafts- und Staatsauffassung; damit gab er eine Fragestellung vor, die in der deutsche Forschung zur Ideengeschichte des Königtums immer wieder aufgegriffen worden ist. Entsprechende Differenzierungsversuche bestimmen die Arbeiten von Percy Ernst Schramm zu „Herrschaftszeichen und Staatssymbolik“³⁸ ebenso wie Helmut Beumanns und Karl Haucks Untersuchungen der frühmittelalterlichen Historiographie³⁹; allen Beiträgen ist gemeinsam, daß sie, darin über Kerns rechtsgeschichtliche Perspektive hinausgehend, die sakralen Komponenten frühmittelalterlicher Königsherrschaft nicht nur im

33 Vgl. LEYSER, Herrschaft und Konflikt S. 124; ähnlich argumentiert REVEL, *La royauté sacrée*.

34 So spricht etwa SCHIEFFER, Fulda S. 55 von der „ungeschiedenen geistigen Welt des Frühmittelalters“; ähnlich BOOCKMANN, Obermünster S. 218.

35 Diese Perspektive der „Vorgeschichte“ europäischer Staatsbildung ist auch noch in den vielen Veröffentlichungen Schramms und in den Studien von Kantorowicz leitend.

36 KERN, *Gottesgnadentum* S. 3.

37 Vgl. besonders KERN, *Gottesgnadentum* S. 241f.; auf die neuzeitliche Herkunft des Begriffs hat zuletzt FICHTENAU, *Dei gratia*, besonders hingewiesen.

38 S. unten S. 161–165; vgl. schon SCHRAMMs Kritik an Bloch in „Der König von Frankreich“ S. 152–155.

39 S. unten S. 31f.

christlichen Bereich, sondern zu einem wesentlichen Teil in germanischen Vorstellungen vom „Königsheil“ gründen sehen⁴⁰. Diese Forschungstradition wird zur Zeit, während der Germanenbegriff und vor allem die Quellengrundlagen für die religiöse Vorstellungswelt der vorchristlichen germanischen Völker kontrovers diskutiert werden⁴¹, im größeren Zusammenhang religionsgeschichtlicher Fragestellungen fortgeführt; an die Stelle des germanischen Paradigmas ist der Begriff des Archaischen getreten, mit dessen Hilfe der Zugang zur religiösen Vorstellungswelt des Frühmittelalters jenseits der Unterscheidung von christlichen und paganen Komponenten gesucht und zentrale Momente christlicher frühmittelalterlicher Frömmigkeit vor dem Hintergrund allgemeiner archaischer Religiosität gedeutet werden⁴².

Noch weiter reichen die Konsequenzen der begrifflichen Unterscheidung, die Kern im Hinblick auf Grundlage und Anspruch der sakralen Herrschaftsvorstellungen getroffen hat. Kern unterschied die allgemeine theologische Legitimation der Obrigkeit in spätantiker Tradition, die sich vor allem auf den Römerbrief des Paulus gründet⁴³, von einem besonderen sakralen, auf Krönung, Weihe und Salbung gründenden Herrschaftsverständnis⁴⁴. Diese Grenze sah Kern gerade in ottonischer Zeit überschritten: Zwar sei die „Herrscherweihe ... aus dem Stamm des theokratischen Amtsgedankens erwachsen“, doch habe „der Eintritt der Weihe in das weltliche Staatsrecht ... alsbald ihre Stellung zum theokratischen Amtsgedanken verschoben. Während dieser dem Herrscher vor allem Pflichten auferlegte, spendete die Weihe ihm in erster Linie Rechte“⁴⁵. Die im eigentlichen Sinne sakralen Komponenten des Herrschaftsverständnisses wären also nach Kern dafür verantwortlich, daß das frühmittelalterliche, vor allem das ottonische Königtum über die vom Amtsverständnis gezogenen Grenzen hinaus seine Autorität und seinen Herrschaftsanspruch hätte unmittelbar übernatürlich legitimieren und sich dem Kontrollanspruch der Geistlichkeit und den aus anderer Quelle stammenden Mitwirkungs- und Widerstandsrechten hätte entziehen können⁴⁶. Die

40 Zur Diskussion um das „Königsheil“ vgl. zuletzt BLATTMANN S. 82f. Anm. 11 (Lit.); Lutz E. von PADBERG, *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995, S. 171f. mit Anm. 55; ANTON, *Sakralität*.

41 Vgl. schon die Einschränkungen bei BEUMANN, *Legitimierung* (Anm. 1971) S. 194 zu Anm. 27; zuletzt Klaus SCHIER, Art. „Germanen. I. Religionsgeschichte“, in: LThK 4 (1995) Sp. 526–528; *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellen-Probleme*, hrsg. von Heinrich BECK u. a., Berlin u. a. 1992; ANTON, *Sakralität* Sp. 1264 sieht zwar die ältere Forschung „im wesentlichen bestätigt“, doch sei nicht von einem typisch germanischen, sondern von einem „archaischen Sakralkönigtum als einer allgemeinen europäischen Erscheinung auszugehen“.

42 Vgl. zuletzt den Forschungsüberblick bei ANGENENDT, *Religiosität* S. 1–30, besonders 2f.; HAUBRICH, *Frömmigkeitsgeschichte*, besonders S. 554. Ein neueres Beispiel für eine religionsgeschichtliche Phänomenanalyse der Herrschersakralität bietet Martina Blattmann, die den in der Forschungsgeschichte zutage getretenen Aporien der Vorstellungen vom germanischen Königsheil dadurch entgehen will, daß sie „Königsheil“ als Begriff für eine Vielzahl einzelner Phänomene jeweils unterschiedlicher Herkunft faßt, vgl. BLATTMANN S. 83 Anm. 11. Auch wenn Blattmann hinter den Phänomenen keine „einheitliche, scharf umrissene oder gar widerspruchlose ‚Ideologie‘“ sehen will, bleibt zu fragen, ob die Begriffsverwendung nicht doch ein solches ideologisches Korrelat zum Begriff suggeriert.

43 Die frühmittelalterliche Rezeption von Röm. 13,1–7 hat AFFELDT, *Die weltliche Gewalt*, untersucht.

44 Vgl. KERN, *Gottesgnadentum* S. 64–106.

45 KERN, *Gottesgnadentum* S. 93.

46 Vgl. KERN, *Gottesgnadentum* S. 94–98.

Auseinandersetzungen des Investiturstreits verstand Kern als Rückkehr zum „theokratischen Amtsgedanken“, womit er die Epochengrenze im Hinblick auf die Sakralität des Königtums gesetzt und die ottonisch-frühsalische Epoche als Zeit des Ineinanderfallens eigentlich inkommensurabler Größen charakterisiert hatte⁴⁷.

Die Sonderstellung der ottonisch-frühsalischen Epoche ist ebenso Voraussetzung der weiteren Forschung geblieben wie die verfassungsgeschichtliche Perspektive der Fragestellung. In weitgehender Übereinstimmung mit Kern, aber mit abweichender Begrifflichkeit hat Gerd Tellenbach die sakrale Herrschaftsvorstellung ottonisch-frühsalischer Prägung als „monarchisch-theokratische Hierarchievorstellung“ von der „asketischen Hierarchievorstellung“ des Mönchtums und der „sakramentalen Hierarchievorstellung“ der Kleriker unterschieden⁴⁸. Die rechtsgeschichtliche Perspektive Kerns hat Walter Ullmann systematisch verfolgt⁴⁹, während Ernst H. Kantorowicz versuchte, durch die Analyse der sakralen Herrschaftsvorstellungen über die Grenzen staatsrechtlicher Perspektiven und Terminologie hinauszukommen und zeittypische Ansätze für die Entwicklung transpersonaler Herrschafts- und Staatsauffassungen aufzuweisen. Auch in dieser Perspektive erschien die Sakralität des Königtums als epochentypische Vorstellung der ottonisch-frühsalischen Zeit, die dann im Hochmittelalter durch eine zunehmend rechtliche Herrschaftsauffassung abgelöst worden sei⁵⁰. Weitgehend unabhängig von Kantorowicz hat die deutsche Forschung der Nachkriegszeit die sakralen Momente der Königsherrschaft vor allem im Zusammenhang der Ideengeschichte des europäischen Königtums thematisiert. Helmut Beumann hat die Historiographie als Quelle für ideengeschichtliche Fragestellungen erschlossen und in dieser Perspektive der Sakralität des ottonisch-salischen Königtums besondere Aufmerksamkeit gewidmet; die frühmittelalterliche Entwicklung des „christlichen Königsgedankens“ aus spätantiker Tradition hat Eugen Ewig untersucht⁵¹. Die Sammlung der „Herrschaftszeichen“ und Bildquellen, die Percy Ernst Schramm noch vor dem zweiten Weltkrieg begonnen hatte, strebte eine Erweiterung des Quellen- und Methodenfundus an, ohne damit aber eine Ausweitung der Fragestellung zu verbinden⁵². Schramm ging es vor allem darum, das nicht oder zumindest nicht ausreichend literarisch formulierte Selbstverständnis des mittelalterlichen Königtums aus den Symbolen und Ritualen zu erheben, also die alte ideen- und verfassungsgeschichtliche Fragestellung mit neuen Mitteln zu beantwor-

47 TELLENBACH, *Libertas* S. 70–76.

48 Vgl. TELLENBACH, *Libertas* S. VII f. und 48–76.

49 Vgl. besonders ULLMANN, *Principles* S. 117–211; DERS., *Souveränitätsgedanke*; DERS., *Schranken*.

50 Vgl. die Kapitelfolge „Christ-Centered Kingship“ – „Law-Centered Kingship“, KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies* S. 42–86 bzw. 87–192 sowie besonders die Überleitung ebd. S. 87–97. Zur unterschiedlichen, in mancher Hinsicht gegensätzlichen methodischen Perspektive von Bloch und Kantorowicz vgl. REVEL S. 7f. Eine Fundamentalkritik der Konzepte von der Sakralität des (französischen) Königtums entwickelt Alain BOUREAU, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XV^e–XVIII^e siècle*, Paris 1988, der in vergleichender anthropologisch-soziologischer Perspektive die Ausbildung einer kirchlichen bzw. klerikalen Hierarchie mit exklusivem Zugang zur Ebene des Sakralen als entscheidendes Hindernis für die Entstehung eines sakralen Königtums versteht. Vgl. DERS., *Un obstacle*.

51 EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken*.

52 S. unten S. 161–165.

ten⁵³. Gleiches gilt für die Analysen der hl. Lanze, die Karl Hauck nicht zufällig im Zusammenhang mit der Interpretation der zeitgeschichtlichen Historiographie des Adalbert von Magdeburg durchführte⁵⁴; gleiches gilt auch noch für Bornscheuers Blick auf Herrscherbilder und Festtagsrituale⁵⁵ und für Schwineköpers epochenübergreifende Frage nach der Reliquienverehrung des deutschen Königs⁵⁶. In den von Schramm vorgezeichneten Bahnen verblieb auch die anhaltende Diskussion über die in der Wiener Hofburg verwahrte „Reichskrone“, die weiterhin vor allem als Spiegel epochentypischer sakraler Herrschaftsvorstellungen gedeutet wird, wobei es allerdings weniger um das sakrale Königtum als um die umkämpfte Datierung und Provenienz der Insignie geht⁵⁷.

Mit den Ordines für die Königs- und Kaiserkrönung haben Percy Ernst Schramm, Carl Erdmann und Reinhard Elze eine weitere Quellengattung, die zuvor im wesentlichen in liturgiegeschichtlicher Perspektive erschlossen worden war, in den Zusammenhang von Deutung und Verständnis des Königtums gestellt⁵⁸. In den *Laudes regiae*, liturgischen Gesängen, die seit frühkarolingischer Zeit Heils- und Siegwünsche für den König oder Kaiser formulierten, hat Ernst H. Kantorowicz jeweils den unmittelbaren Niederschlag sakraler Herrschaftsansprüche und politischer Legitimationsvorstellungen sehen wollen⁵⁹, doch hat schon Elze unter Hinweis auf den differenzierten und z. T. disparaten Überlieferungsbefund davor gewarnt, die Aussagekraft einzelner Textnuancen überzustrapazieren⁶⁰. Neben der Liturgie des Herrscherempfangs⁶¹ kommt in ottonisch-salischer Zeit einem Phänomen besondere Bedeutung zu, das Karl Josef Benz in den Blick genommen hat: Die Teilnahme ottonischer Herrscher an der Weihe von Kirchen⁶². Benz konnte zeigen, daß politische und religiöse Interessen bei den einzelnen Vorgängen in jeweils unterschiedlicher Intensität wirksam geworden sind⁶³; diese Scheidung und Gewichtung der Motive hatte aber keine Konsequenzen für das Verständnis der Sakralität des Königtums überhaupt, weil Benz die ideengeschichtlich eruierten Vorstellungen von den sakralen Grundlagen der Königsherrschaft nicht zur Disposition stellte, sondern als gewissermaßen unverfügbare Voraussetzung in seine Einzelanalysen einbrachte⁶⁴. Seine Darstellung erweist sich deshalb als konkrete, an den Phänomenen der liturgischen Praxis erarbeitete Illustration der ideengeschichtlichen Schemata, die zwar zur Konkretisierung und zu Differenzierungen im Einzel-

53 S. unten S. 164f.

54 S. unten S. 56f.

55 S. unten S. 33.

56 S. oben S. 13 Anm. 9.

57 Vgl. zuletzt FILLITZ, Anmerkungen; WOLF, Wiener Reichskrone; STAATS, Reichskrone; dazu die abwägenden Überlegungen bei ELBERN, Neue Forschungen.

58 Vgl. zuletzt den Forschungsüberblick bei BAK, Coronation Studies; ANGENENDT, Rex et Sacerdos; NELSON, Ritual and Reality S. 329f.; BENZ, Untersuchungen S. 3; die ältere Lit. bei BOUMAN, Sacring and Crowning. Einen zeitübergreifenden Überblick über den Ritus der Königsweihe vom Alten Israel bis zum letzten Habsburger versucht der Band „Le sacre des rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux (Reims 1975)“, Paris 1985.

59 KANTOROWICZ, *Laudes regiae*.

60 Vgl. ELZE, *Laudes regiae*.

61 Vgl. BULST, *Susceptacula*; WILLMES, Herrscher-, „Adventus“.

62 BENZ, Untersuchungen.

63 Vgl. besonders ebd. S. 218–220.

64 Vgl. besonders die Entwicklung der Fragestellung ebd. S. 3–7.

fall gelangt, ohne aber eine weitergehende Reflexion auf die Voraussetzungen der Fragestellung anzustreben⁶⁵.

Solche Rückfrage ist aber deshalb von besonderer Bedeutung, weil die Zeugnisse aus dem Bereich religiöser Praxis und vor allem aus der Liturgie nicht nur eine bestimmte, abgegrenzte Dimension sakralen Königtums erkennen lassen. Der religiösen und besonders der liturgischen Praxis und den in diesen Kontext gehörenden Zeugnissen kommt vielmehr grundlegende Bedeutung für die Wahrnehmung und Verständnis sakraler Phänomene der Königsherrschaft in ottonischer Zeit zu. Hagen Keller hat herausgestellt, daß literarische Quellengattungen, die über die „Idee“ des Königtums Auskunft geben könnten, aus ottonischer Zeit nicht überliefert sind: Herrscherspiegel etwa, wie sie für manchen Karolinger verfaßt worden sind⁶⁶, kennen wir aus dem Umkreis der ottonischen Könige nicht⁶⁷; erst Wipos „Gesta Chuonradi“ können wir in einem weiten Sinn der Gattung zuordnen⁶⁸. Das bedeutet nicht, daß herrschaftstheologische Vorstellungen von der göttlichen Einsetzung und Beauftragung der Könige und die entsprechenden herrschaftsethischen und herrscherparänetischen Konsequenzen in ottonisch-frühsalischer Zeit nicht zugänglich gewesen wären; Rudolf Schieffer hat vielmehr zu Recht darauf hingewiesen, daß die patristischen Quellen der karolingischen Herrschaftstheologie im 10. Jahrhundert ebenso zur Verfügung standen wie ihre biblischen Grundlagen⁶⁹.

Ohne Frage hat man sich auch in dieser Epoche für die theologische Grundlegung und Deutung der Königsherrschaft interessiert; das herrschaftstheologische Formelgut der Arengen karolingischer Herrscherurkunden etwa ist auch im 10. Jahrhundert übernommen und zunächst zurückhaltend, seit der Kaiserkrönung Ottos I. mit größerer Eigenständigkeit variiert und neuformuliert worden⁷⁰. Gleichwohl ist deutlich, daß die Fortschreibung patristischer und karolingischer Herrschaftstheologie in theologisch-paränetischen Texten oder auch nur im Formular von Herrscherurkunden nicht Sache der ottonischen Epoche war. Die spezifischen Ausdrucksmöglichkeiten der Zeit waren andere, weshalb wir die epochentypischen Äußerungen herrschaftstheologischer Vorstellungen auf anderen Feldern finden. „Fragt man auf diesem Hintergrund nach spezifischen Quellen für die Geschichte des

65 Weit hinter den Reflexionsgrad der von Benz erarbeiteten Fragestellungen fällt jetzt die Monographie von Ursula SWINARSKI, *Herrschen mit den Heiligen, zurück, die mit „Kirchenbesuchen, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung“* wie Benz Phänomene aus dem Bereich der liturgischen Praxis untersucht, aber ihre Beobachtungen nur unter systematischen Rubriken zusammenstellt, ohne eine gemeinsame Fragestellung zu entwickeln. Ihr abschließendes Plädoyer, bei der Beurteilung solcher Phänomene den „politischen“ und den „religiösen Bereich ... nicht klar voneinander“ zu trennen (S. 349), bleibt deshalb auch ein bloßes Postulat, das aus der Rückschau auf die vorgelegten Einzeldarstellungen gesetzt, aber nicht methodisch reflektiert und erarbeitet ist. Vgl. auch die ausführliche Rezension von Karl Josef BENZ, in: RHE 89 (1994) S. 127–132.

66 Grundlegend ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos*; zu Herrscherspiegeln aus dem Umfeld Karls des Kahlen vgl. zuletzt STAUBACH, *Rex Christianus*.

67 KELLER, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation* S. 293–296 nennt als weitere mögliche Quellengattungen, die in ottonisch-frühsalischer Zeit fehlen, Gesetzgebung und Streitschriften aus der Zeit des Investiturstreits. S. auch unten S. 37 Anm. 37.

68 S. unten S. 138 Anm. 695.

69 Vgl. SCHIEFFER, *Mediator cleri et plebis* S. 346–350.

70 Vgl. SCHIEFFER, *Mediator cleri et plebis* S. 351f. mit Verweis auf Ronald NEUMANN, *Die Arengen der Urkunden Ottos des Großen*, in: *Archiv für Diplomatik* 24 (1978) S. 292–358.

ottonisch-frühsalischen Königtums, so ist nahezu alles, was sich anführen läßt, dem liturgischen Bereich zugeordnet⁷¹, wozu Hagen Keller neben Krönungsordines und „Herrschaftszeichen“⁷² vor allem die erstmals von Schramm systematisch zusammengestellten und ausgewerteten Bilder der ottonischen und salischen Herrscher zählt, da sie so gut wie ausnahmslos in liturgischen Handschriften überliefert sind⁷³.

Das sakrale Königtum erscheint in ottonischer Zeit also vor allem als ein liturgisches Phänomen. Aus diesem Befund werden in der aktuellen Diskussion unterschiedliche Konsequenzen gezogen: Gemeinsam ist allen Beiträgen, daß sie die spezifische Verfassung und den Kontext der Quellen berücksichtigen, in denen die Vorstellungen vom sakralen Königtum artikuliert werden⁷⁴. Die liturgische Dimension des Phänomens wird dadurch vor allem als Korrektiv zur überkommenen herrschaftstheologischen und ideengeschichtlichen Fragestellung berücksichtigt, die gleichwohl weiterhin Interesse und Zielrichtung der Forschung bestimmt. Die Herrschersakralität wird als Moment der Herrschaftslegitimation und Herrschaftssicherung des ottonischen Königtums in den Blick genommen⁷⁵; ob das aber der wichtigste, ob das überhaupt ein angemessener Zugang zum Phänomen ist, das hat man bisher nicht gefragt. Welche Konsequenzen eine solche Fragestellung hat, in welchem methodischen Horizont sie anzugehen ist und welche Quellen herangezogen werden können, ist im folgenden zu überlegen.

71 KELLER, Herrscherbild und Herrschaftslegitimation S. 296.

72 Zum Begriff vgl. SCHRAMM, Zur wissenschaftlichen Terminologie: Vorschläge zu einer Überprüfung der 'Zunftsprache', in: ders., Kaiser, Könige und Päpste I, Stuttgart 1968, S. 19–29, 22f.; DERS., Das Grundproblem dieser Sammlung: Die 'Herrschaftszeichen', die 'Staatsymbolik' und die 'Staatsrepräsentation' des Mittelalters, in: ebd. S. 30–46, zuerst ital.: Il simbolismo dello Stato nella storia del medioevo, in: Bruno Paradisi (Hrg.), La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche: Atti del I congresso internaz. della Soc. Ital. di Storia del diritto, Florenz 1966, S. 247–267; zuletzt PETERSOHN, Insignien S. 49–58.

73 Vgl. KELLER, Herrscherbild und Herrschaftslegitimation S. 299; HOFFMANN, Buchkunst und Königtum S. 469; einschränkend KUDER, Ottonen S. 142 mit Anm. 21.

74 Vgl. außer den vorgenannten Beiträgen den Überblick bei SCHIEFFER, Mediator cleri et plebis S. 352–358.

75 S. oben S. 13 mit Anm. 14.

3. Quellen und Methode

Janet Nelson hat davor gewarnt, Weihe- und Krönungshandlungen, also die vielleicht wichtigsten liturgischen Vollzüge im Zusammenhang mit dem Königtum, vornehmlich auf Initiative und Interessen der Könige zurückzuführen und den liturgisch-rituellen Charakter der Krönungshandlungen durch eine an rechtlichen Vorstellungen orientierte Interpretation zu verfehlen⁷⁶. Nelsons Vorbehalte machen darauf aufmerksam, daß unter dem Begriff des sakralen Königtums Phänomene angesprochen werden, die sich nicht auf den engeren Bereich der Vorstellungen von König, Herrschaft und „Staat“ beschränken lassen. Über diese Perspektive hinaus wies schon der Impuls, der von Marc Blochs Studie zum französischen Königtum ausgegangen, in der deutschen Forschung aber weitgehend unbeachtet geblieben ist⁷⁷. Bloch hatte einen konkreten Ritus, nämlich die Skrofelheilung der französischen und englischen Könige, in den Blick genommen⁷⁸, um „die Geschichte eines Wunders und zugleich die des Glaubens an dieses Wunder“ zu schreiben⁷⁹. Auch wenn Bloch noch in verschiedener Hinsicht auf die machtpolitischen Möglichkeiten, die der Ritus dem Königtum zu bieten schien, fixiert war und einen instrumentellen Umgang mit dem Phänomen voraussetzte, hat er doch die methodische Perspektive entscheidend geöffnet. Um nämlich nicht nur die Intentionen des Königtums und seines Umfeldes offenzulegen, sondern auch die Wirkungsvoraussetzungen auf seiten des Volkes zu verstehen, hat Bloch sich darum bemüht, möglichst viele Perspektiven des Phänomens zu erfassen und dazu möglichst viele methodische Zugänge zu nützen⁸⁰.

Der Versuch, die Geschichte der wundertätigen Könige unter verschiedenen Perspektiven wahrzunehmen und zu verstehen, hat allerdings weniger die Forschungen zum sakralen Königtum als die Mediävistik insgesamt befruchtet; Blochs „*rois thaumaturges*“ sind zu einem Ansatzpunkt für die französische Schule der *Annales* und deren ‚*Histoire totale*‘ geworden⁸¹. Dieses methodische Konzept soll dem Anspruch genügen, geschichtliche Phänomene, die wie die von Bloch untersuchte Skrofelheilung der Könige eine Vielfalt menschlichen sozialen Verhaltens zur Anschauung bringen, als ganze in den Blick zu neh-

76 Vgl. NELSON, *Inauguration Rituals* S. 291f.

77 BLOCH, *Les rois thaumaturges*; deutsche Übersetzung: *Die wundertätigen Könige*. Zur spärlichen Rezeption des Buches in der deutschen Mediävistik vgl. MÄRTL, Nachwort S. 539–541.

78 S. oben Anm. 8.

79 LE GOFF, Vorwort S. 19.

80 Vgl. dazu besonders die forschungsgeschichtlichen Reflexionen bei LE GOFF, Vorwort, und MÄRTL, Nachwort.

81 Zum Begriff vgl. Jacques LE GOFF/Paul TOUBERT, *Une histoire totale du Moyen-Âge est-elle possible?*, in: *Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale* (Actes du 100^e Congrès National des Sociétés Savantes Paris 1975, Vol.1) Paris 1977, S. 31–44; OEXLE, *Deutsche Mediävisten* S. 97–100. Zur Schule der *Annales* und ihrer methodischen Entwicklung vgl. jetzt Überblick und Bibliographie bei KORTÜM, *Menschen und Mentalitäten* S. 19–33.

men. Möglichkeiten und Grenzen dieses Ansatzes sind auch in der deutschen Forschung vor allem des vergangenen Jahrzehnts diskutiert, aber nicht grundsätzlich für die Erforschung des ottonisch-salischen Königtums nutzbar gemacht worden. Konsequenzen für eine erneuerte politische Geschichte und besonders für die Geschichte des Königtums hat vor allem Jacques Le Goff gezogen, der nicht zuletzt unter Berufung auf Bloch fordert, das mittelalterliche Königtum insgesamt aus dem Rahmen herkömmlicher politischer Geschichte herauszulösen und im Zusammenhang einer politischen Anthropologie als Moment der Mentalitätsgeschichte zu verstehen⁸². Das Königtum würde dadurch gewissermaßen zum Fallbeispiel für die Vorstellungswelt seiner Zeit – das impliziert eine Abkehr von der herkömmlichen Ideen- und Verfassungsgeschichte des Königtums: Es gilt zum einen, die diachrone durch eine synchrone Perspektive zu ersetzen, also das Königtum jeweils unter den Bedingungen und in den Zusammenhängen seiner Zeit zu verstehen, „nicht so sehr die Genealogie, als vielmehr die Semantik und die aktuelle Funktion der Motive und Aspekte frühmittelalterlichen Königtums“ zu beachten⁸³. Im Rahmen einer solchen Fragestellung ist es zweitens nicht möglich, Gehalt und Funktion der mit dem Königtum verbundenen Vorstellungen vorab auf den institutions- und verfassungsgeschichtlichen Bereich zu beschränken. Zwar läßt sich etwa mit Percy Ernst Schramm formulieren, daß die Insignien, die der Herrscher vorweist, zeigen, „wer“ er sein will⁸⁴; dieses „wer“ läßt sich aber nicht auf den Bereich der Herrschaftsvorstellungen bzw. die politische Stellung der Person einengen, vielmehr ist erst noch zu überlegen, welcher Art die Vorstellungen sind, die in Insignien, Gesten, Riten und Bildern Ausdruck gefunden haben, und welche Bereiche der Person und ihres Umfeldes sie betreffen⁸⁵.

Gegenüber der Kritik, die vor allem von der deutschen Geschichtswissenschaft am Begriff des „Ganzen“ bzw. „Totalen“ im Konzept einer *Histoire totale* geübt worden ist, hat Otto Gerhard Oexle herausgestellt, daß es dabei nicht um eine vermeintliche Totalität der geschichtlichen Wirklichkeit geht, „nicht um die Abbildung einer real-geschichtlichen Totalität“, sondern „um eine gedachte Totalität, was etwas ganz anderes ist“⁸⁶. Die Ganzheit des Phänomens ergibt sich zum einen aus der Perspektive des Historikers, ist also eine methodisch konstruierte und reflektierte Ganzheit; in der historischen Wirklichkeit ist die Totalität der Phänomene konstituiert durch die leitenden Vorstellungen und deren Wechselbeziehung mit der Wahrnehmung der Wirklichkeit einerseits und dem geschichtlichen Verhalten und Handeln andererseits⁸⁷. Unter beiden Aspekten ist der Anspruch der *Histoire totale* zu relativieren: Die methodische Perspektive, die ein „totales“ historisches Phänomen

82 Vgl. Jacques LE GOFF, *Is Politics Still the Backbone of History?* in: *Daedalus* 100 (1971) S. 1–19; dazu BAK, *Coronation Studies* S. 6f.

83 STAUBACH, *Königtum III.* S. 334.

84 Zitiert bei BAK, *Coronation Studies* S. 7.

85 Diese Offenheit für eine Korrektur der Fragestellung von seiten der Quellen und ihres jeweiligen Kontextes kennzeichnet die aktuellen Bemühungen um die Erschließung von Stil und Darstellungsweise früh- und hochmittelalterlicher Königsherrschaft (s. unten S. 165f. mit Anm. 27–29), die in ihren spezifischen Quellen nicht mehr einen defizitären Modus von literarisch-abstrakter Artikulation sehen, sondern die Frage nach dem abstrakten, in exakter Terminologie zu erfassenden Gehalt der konkreten nichtliterarischen Äußerungen zumindest zurückstellen, wenn nicht gar darauf verzichten.

86 OEXLE, *Deutsche Mediävisten* S. 100; vgl. BORGOLTE, „Totale Geschichte“ S. 5f.

87 Vgl. OEXLE, *Deutsche Mediävisten* S. 100–104.

als Forschungsgegenstand konstituiert, muß darauf reflektieren, daß andere Perspektiven andere Ganzheiten konstituieren können⁸⁸. Die für ein „totales historisches Phänomen“ wesentliche Frage nach den leitenden Vorstellungen darf nicht auf „die“ Mentalität einer Epoche eingegrenzt werden, sondern muß eine Pluralität von historisch wirksam gewordenen Vorstellungen und Mentalitäten verschiedener Träger, sozialer Gruppen und Individuen, in Rechnung stellen⁸⁹.

Auch die Sakralität des Königtums läßt sich in dieser methodischen Perspektive erfassen: als Vorstellung nicht nur des Königs, sondern verschiedener sozialer Gruppen⁹⁰; als Vorstellung, die von verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit bestimmt ist und auf verschiedene Handlungsbereiche in verschiedener Weise einwirkt. Das methodische Konzept der *Histoire totale* bedeutet, diese Vielfalt der Dimensionen nicht als solche vorauszusetzen und das Phänomen gewissermaßen in Einzelaspekte zu zerlegen, die dann wiederum additiv zusammengefügt würden. Es gilt vielmehr, aus der Perspektive des „totalen“ Phänomens die Dimensionen der Wirklichkeit in den Blick zu nehmen und zu fragen, wie sie sich als Dimensionen des jeweiligen Phänomens konstituieren. Totale geschichtliche Phänomene sind solche, die „in einigen Fällen die Gesellschaft insgesamt in Gang gehalten, in anderen zumindest eine große Zahl von Institutionen bestimmt“⁹¹ haben; dabei geht es nicht um eine sekundäre Wirkung dieser Phänomene auf vorgegebene „Institutionen“ der Gesellschaft, sondern darum, zentrale gesellschaftliche Äußerungen und Vollzüge als Wirkungen der „totalen“ Phänomene zu betrachten. Das bedeutet nicht, daß solche Differenzierungen der Vorstellungswelt und der Handlungsräume nicht auch unabhängig vom jeweiligen Phänomen sinnvoll wären; gefordert ist aber, diese Differenzierungen nicht als abstrakte Schemata und allgemeingültige Kategorien vorauszusetzen und die einzelnen Phänomene unter diesen Kategorien zu sortieren, sondern im Gegenteil die jeweiligen Phänomene vorauszusetzen und die Differenzierungsschemata und Kategorien als Momente dieser Phänomene zu entwerfen. Soziale, politische, religiöse oder moralische Dimension sind in diesem Zusammenhang nicht als allgemeingültige Kategorien zu definieren, sondern es ist jeweils zu fragen, was diese Kategorien für das Verständnis des totalen Phänomens leisten.

Das läßt sich am Phänomen der „Gabe“ illustrieren, dessen Untersuchung durch Marcel Mauss neben Blochs Analyse der Skrofelheilung wegweisend für die Fragestellung der *Histoire totale* war: Der Gabentausch kann als ein Mittel zur Erreichung politischer Ziele verstanden werden, wenn wir „Politik“ als eine überzeitlich gültige Kategorie zum Verständnis sozialen Verhaltens voraussetzen. Als ein „totales soziales Phänomen“ wird die „Gabe“ aber erst erkennbar, wenn wir auf einen solchen zeitübergreifenden Begriff von Politik verzichten und fragen, was „Politik“ in einer Wirklichkeit bedeutet, die wesentlich vom Phänomen des Gabenaustausches bestimmt ist⁹². Solche Dispensierung allgemeingül-

88 Vgl. jetzt BORGOLTE, „Selbstverständnis“ und „Mentalitäten“ S. 205–210.

89 Vgl. BORGOLTE, „Selbstverständnis“ und „Mentalitäten“; Hans-Werner GOETZ, „Vorstellungsgeschichte“. Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit, in: AfKG 61 (1979) S. 253–271.

90 Vgl. NELSON, *Inauguration Rituals* S. 284.

91 BORGOLTE, „Totale Geschichte“ S. 3.

92 Wie und BORGOLTE, „Totale Geschichte“ S. 12f. und BUC, *Conversion* S. 100 zu Recht anmerken, haben Marcel Mauss und Émile Durkheim der Dimension des Politischen zu geringe Aufmerksamkeit gewidmet. Eine historische Anthropologie, die diese Kritik aufnimmt, sollte allerdings keinen über-

tiger Begriffe ist auch verlangt, um die Sakralität des Königtums als Phänomen zu erfassen, das von verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit bestimmt ist und auf diese einwirkt. Das methodische Konzept der *Histoire totale* motiviert also eine Fragestellung, welche die Sakralität des Königtums nicht als religiös-liturgisch definierte Kategorie in ein vorgegebenes Deutungssystem der politischen Ideengeschichte des ottonisch-frühsalischen Königtums einsetzt, sondern offen läßt, was Herrschaft und Politik auf der einen, religiöse Praxis und Liturgie auf der anderen Seite überhaupt bedeuten, wenn sie als Dimensionen des sakralen Königtums begriffen werden. Das Konzept der *Histoire totale* begründet deshalb die methodische Forderung, nicht bei der Feststellung stehen zu bleiben, daß „Religion und Politik“ im (Früh-)Mittelalter eben nicht zu trennen seien, sondern zu fragen, was das für die beiden Begriffe und ihre Anwendbarkeit auf die Epoche bedeutet.

In einer solchen offenen Perspektive ist das sakrale Königtum nicht zuletzt als Phänomen der religiösen Vorstellungswelt und Praxis zu betrachten. Die Sakralität des Herrschers steht nämlich nicht – als primär politisches Phänomen – unvermittelt und zusammenhanglos in der religiösen Landschaft⁹³, sondern kann auch als Teil einer dem Frühmittelalter eigenen Sakralisierung aller Lebensbereiche verstanden werden. Das ist zwar schon längst erkannt⁹⁴, doch sind daraus keine Konsequenzen für das Verständnis des Phänomens gezogen worden: Man kann nämlich fragen, ob in weitgehend sakralisierten Lebenszusammenhängen der zunehmenden Sakralisierung des Herrschertums nicht eine gewisse Selbstverständlichkeit zukommt, ob also die sakrale Prärogative des Herrschers vor dem Hintergrund allgemeiner Sakralisierung des Lebens eher besonders hervor- oder in den allgemeinen Horizont zurücktritt, ob der sakrale Herrscher durch die allgemeinen sakralen Strukturen vor allem gestärkt oder in diese eingebunden wird. In diesem Zusammenhang erscheint es möglich, daß die immer nachdrücklichere Herausstellung des sakralen Herrschertums in der aktuellen Diskussion sich einer Perspektive verdankt, die den allgemeinen religiösen Horizont ausblendet und dadurch das Phänomen überscharf hervortreten läßt. Das kann man als Frage nach dem Verhältnis von Politik und Religiosität formulieren: Möglicherweise hat eine vornehmlich politisch orientierte Fragestellung zur Folge, daß der religiöse Kontext des Phänomens vernachlässigt wird; möglicherweise wird die politische Bedeutung der sakralen Elemente des Herrschertums überbetont, wenn das Einzelphänomen unmittelbar in den politischen Horizont gestellt wird, ohne daß zugleich das Verhältnis von religiösem und politischem Horizont überhaupt thematisiert wird⁹⁵.

zeitlichen Begriff von Macht und Politik voraussetzen, sondern sich der Aufgabe stellen, das Politische jeweils als relative Dimension der historischen Phänomene zu entwerfen.

93 Gegen eine Isolierung politischer Motive aus dem Zusammenhang der sozial-religiösen Vorstellungswelt wendet sich schon NELSON, *Inauguration rituals* S. 57.

94 HAUBRICHS Sp. 519 spricht von der „umfassenden Sakralisierung des Lebens“; vgl. ANGENENDT, *Frühmittelalter* S. 53f.; DERS., *Religiosität* S. 115–117.

95 Vgl. NELSON, *Ritual and Reality* S. 339: „...we might observe that where the lawyer deals in conflicts, operating with logic through nice verbal distinctions, the liturgist deals in communications, operating with faith through a symbolic code. In view of these differences, he who consults the early medieval *ordines* should be weary of imposing on the age of liturgy the preoccupations of an age of law“. Ähnlich plädiert jetzt ANGENENDT, *Religiosität* S. 321 dafür, die Stellung des Herrschers gegenüber Kirche und Bischöfen „weniger staatspolitisch zu deuten ... sondern primär religionsgeschichtlich“.

In diesem Sinne nach dem religiösen und vor allem dem liturgischen Kontext der Phänome des sakralen Königtums zu fragen, bedeutet noch nicht, politische und religiöse Dimension gegeneinander auszuspielen, sondern überhaupt erst einmal deren relative Eigenständigkeit zu berücksichtigen und den Horizont des Phänomens nicht schon durch die Fragestellung zu begrenzen. Eine solche methodische Perspektive ist vor allem für die Zeugnisse eingefordert worden, die eine herausragende Rolle in der aktuellen Diskussion um die sakrale Prägung des ottonischen Königtums spielen: die vornehmlich in liturgischen Handschriften überlieferten Herrscherbilder⁹⁶. Joachim Wollasch hat gezeigt, daß dieser liturgische Kontext Funktion und Wirkung der Herrscherbilder prägt: Sie gehören in den Zusammenhang der liturgischen Fürbitte, sie weisen einen Bezug zur Stiftung solcher Handschriften durch den Herrscher auf und können die religiöse Verbrüderung des Herrschers mit geistlichen Gemeinschaften begleiten⁹⁷. Um die verschiedenen religiösen, sozialen, kulturellen und politischen Dimensionen zu erfassen, die in einem solchen Kontext wirksam werden, hat Otto Gerhard Oexle die Kategorie der Memorialbilder geprägt, unter die er auch die Herrscherbilder faßt⁹⁸. Damit werden diese in den Zusammenhang der Memoria gestellt, die Oexle als ein „‘totales’ soziales Phänomen“ begreift, „in dem sich Religion, Politik, Wirtschaft, Kunst, Repräsentation wechselseitig durchdringen – und wechselseitig erhellen“⁹⁹. Die Kategorie der Memorialbilder ist dementsprechend geeignet, die sakralen Vorstellungen, die sich in den Herrscherbildern spiegeln, auf die verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit und deren Wechselwirkung zu beziehen. Deshalb sollen die ottonisch-frühsalischen Herrscherbilder im zweiten Teil dieser Arbeit als Memorialbilder analysiert werden, um die Sakralität des ottonisch-frühsalischen Königtums als ein Phänomen zu verstehen, in dem sich die verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit „wechselseitig durchdringen und erhellen“.

Die Frage nach dem Memorialkontext der Herrscherbilder soll Aufschluß über Voraussetzungen, Intentionen und Wirkungen der einzelnen Zeugnisse erbringen und dadurch zugleich den Kontext der Vorstellungen erhellen, die in den Herrscherbildern vermittelt werden und an denen diese partizipieren. Ein solche methodische Perspektive ist auch im Hinblick auf die zweite Quellengruppe sinnvoll, der in der Forschungsgeschichte und in der aktuellen Diskussion zentrale Bedeutung für das Phänomen des sakralen Königtums in ottonisch-frühsalischer Zeit zugemessen wird: Die Werke der zeitgenössischen Historiographie. Vor allem Hagen Keller hat eine besondere Konvergenz des Zeugnisses beider Quellengruppen reklamiert: „Die Herrschaftstheologie der ottonischen Zeit führt in der literarischen Herrscherdarstellung zu nicht weniger kühnen, in der historiographischen Überlieferung des Mittelalters ebenso einmaligen Bildern, wie es die ottonischen Herrscherbildnisse in ihrer Gattung sind“¹⁰⁰. Eine solche Konvergenz der Quellenzeugnisse muß aber in verschiedener Hinsicht abgesichert und reflektiert werden: Bringen die einzelnen Quellen im wesentlichen gemeinsame oder ganz unterschiedliche Aspekte des Phänomens der Sakralität zur Anschauung? Rekurren sie auf gemeinsame Vorstellungen der Zeit oder

96 S. oben Anm. 73.

97 WOLLASCH, Kaiser und Könige.

98 S. unten S. 173.

99 OEXLE, Memoria Heinrichs des Löwen S. 177.

100 KELLER, Herrscherbild und Herrschaftslegitimation S. 298.

auf solche verschiedener Gruppen oder Individuen? Unter den Bedingungen aktueller methodischer und quellenkritischer Diskussion lassen sich auch die historiographischen Zeugnisse der ottonisch-frühsalischen Epoche nicht im unmittelbaren Zugriff auf herrschaftstheologischen Gehalt und „Herrscheridee“ auswerten. Zu fragen ist vielmehr, welcher Stellenwert den einzelnen Zeugnissen im sozialen, politischen und kulturellen Horizont der Zeit zukommt, unter welchen Bedingungen sie entstanden und von wem sie rezipiert worden sind. Die Frage nach dem jeweiligen Kontext von Herrscherbildern und Historiographie soll also erhellen, in welchen sozialen, religiösen und politischen Zusammenhängen sakrale Vorstellungen vom Herrscher wirksam geworden sind, welche Interessen sie zur Geltung gebracht haben und in welchen Situationen sowie vor welchen Foren sie zur Sprache und zum Ausdruck gebracht worden sind. Das Bild, das wir von der „Sakralität des Königtums“ in ottonisch-frühsalischer Zeit haben, wird auf diese Weise einer exemplarischen Prüfung unterzogen, ist es doch gerade die Konvergenz von Bildzeugnissen und historiographischer Überlieferung, die dieses Bild trägt.

1 Zur Funktion sakraler Vorstellungen und Deutungsmuster in der ottonisch-frühsalischen Historiographie

1.1 Zwischen Ideengeschichte und Pragmatik: Methodische Vorüberlegungen

Die Geschichtsschreibung der ottonischen Zeit wird seit Helmut Beumanns *Widukind-Buch*¹ unter verschiedenen Aspekten als Zeugnis der leitenden Vorstellungen und Ideen der Epoche gewürdigt. Während Martin Lintzel, der selbst am Beispiel der Mathildenviten die methodischen Möglichkeiten und vor allem die Grenzen der „Wahrheitsfrage“ als der Grundfrage klassischer Quellenkritik demonstriert hatte², gleichwohl aus dieser methodischen Position heraus grundlegende Skepsis gegenüber Beumanns weit ausgreifender Frage nach literarischem Konzept, literaturgeschichtlichem Horizont und ideengeschichtlichem Umfeld der Sachsgeschichte vorbrachte³, konnte dieser seine methodische Neuorientierung etablieren. Dem ideengeschichtlichen Zugriff Beumanns stellte Karl Hauck das Konzept der „haus- und sippengebundenen Literatur“ an die Seite, das die ottonische Historiographie als „Hausüberlieferung“⁴ vor allem aus dem Zusammenhang des Aufstiegs der Liudolfinger erklären sollte und die von Beumann in den Mittelpunkt gestellte Perspektive des Autors und seiner Welt weitgehend mit den Interessen und Legitimationsbedürfnissen des Adelshauses, dem der Autor verpflichtet war, identifizierte. Haucks Zugangsweise erwies sich vor allem in der Hinsicht als fruchtbar, daß sie die historiographischen Zeugnisse als Quellen für die zunehmend an Bedeutung gewinnende Erforschung des frühmittelalterlichen Adels profilierte, während die von Beumann angeregten Fragestellungen dem

1 BEUMANN, *Widukind*; zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung dieses Buches vgl. ALTHOFF, *Kronzeuge* S. 253–255.

2 LINTZEL, *Mathildenviten*.

3 LINTZEL, Rezension zu Beumann, *Widukind*.

4 Zum Begriff grundlegend HAUCK, *Geburtsheiligkeit*; DERS., *Haus- und sippengebundene Literatur*; DERS., *Die mittellateinische Literatur*; von STETTEN; zur Kritik vgl. ALTHOFF, *Gandersheim und Quedlinburg* S. 125f., 139 und 142; DERS., *Causa scribendi*; KARPF, *Herrscherlegitimation* S. 188ff.; KELLER, *Reichsorganisation* S. 171.

klassischen Feld der Reichsgeschichte neue Impulse gaben. In beiden Konzepten kam den Vorstellungen vom „Gottesgnadentum“ große, aber unterschiedliche Bedeutung zu: Beumann betonte in seinen Studien zu Widukind und in seiner fast klassisch gewordenen Darstellung des „sakralen Königtums im Frühmittelalter“ vor allem die Kontinuität zwischen paganen und christlichen Vorstellungen vom Sakralkönigtum⁵, in dieser Hinsicht auf gemeinsamer Basis mit Hauck, stellte aber auch das herrscherkritische Potential einer sakralen Herrschaftsbegründung heraus, das er vor allem bei Widukind in einer pointiert gegen aktuelle Strömungen der Zeit und besondere Ansprüche der Ottonen gewendeten Vorstellung vom „unmittelbaren Gottesgnadentum“ des Königs verwirklicht sah⁶. In Beumanns Widukind-Interpretation bilden diese Vorstellungen religiöser Herrschaftsbegründung ein zwar gewichtiges, aber neben andere, im eigentlichen Sinn „politische“ Faktoren tretendes Moment der politischen Ideenwelt, das etwa in der „romfreien“ Kaiseridee ein weniger durch christlich-sakrale als durch altgermanische Vorstellungen geprägtes Korrektiv besaß. Hauck sah demgegenüber in der göttlichen Erwählung das entscheidende Motiv der Selbstdeutung und Legitimation des ottonischen Königshauses, wobei er im Zusammenhang seiner Forschungen zur sakralen Vorstellungs- und Bilderwelt des vorchristlich-germanischen und synkretistischen europäischen Nordens eine Konvergenz der christlichen Idee des herrscherlichen „Gottesgnadentums“ mit germanischen Traditionen von der „Geblütsheiligkeit“ der Herrschersippe annahm.

Die Vorstellung von der göttlichen Einsetzung des Königs und seiner Geleitung und Unterstützung durch Gottes Wirken ist in allen historiographischen Zeugnissen der ottonischen Zeit präsent; in der Fortsetzung der Chronik Reginos, die der spätere Magdeburger Erzbischof Adalbert im Kloster Weißenburg verfaßte, äußert sich das etwa darin, daß einzelne Ereignisse wie der Sieg Ottos des Großen bei Birten durch Formulierungen wie *Deoque victoriam prestante* oder *Deo propitio* (967) auf göttlichen Beistand zurückgeführt werden⁷. Damit wird allerdings noch kein besonderes ottonisches Deutungsmuster erkennbar, sondern eine Intention, die Karl-Ferdinand Werner als gattungstypisches Merkmal einer zeitgeschichtlich ausgerichteten mittelalterlichen Historiographie qualifiziert hat, die er mit dem Gattungsbegriff der „Historien“ belegt⁸. Aufgabe solcher Geschichtsschreibung ist nach Werner, in einer von Gott gelenkten Welt die Zeichen des göttlichen Willens und die Spuren des göttlichen Eingreifens zu deuten, um damit nicht zuletzt dem Herrscher selbst Maßstäbe für sein eigenes Handeln zu vermitteln. Bildet die göttliche Beauftragung des Königs für solche zeitgeschichtliche Historiographie⁹ den allgemeinen Horizont, unter dem die einzelnen Ereignisse gedeutet werden, so wäre es nach Hauck die Aufgabe der ottonischen Historiographen, in der Darstellung der Zeitgeschichte „Gottesgnadentum“ und „Geblütsheiligkeit“ als besondere Qualität der ottonischen Dynastie aufzuweisen, um deren Stellung in einzigartiger Weise zu legitimieren. Hauck hat dementsprechend versucht, etwa bei

5 BEUMANN, Widukind S. 236–246; DERS., Legitimierung.

6 Vgl. BEUMANN, Widukind S. 247–262.

7 Continuatio Reginonis ad a. 939 (S. 160) bzw. 967 (S. 178).

8 Vgl. WERNER, Gott, Herrscher und Historiograph, besonders S. 7–16.

9 Als besonders ausgeprägte Beispiele der Gattung nennt WERNER, Gott, Herrscher und Historiograph S. 19f. etwa Nithard (mit Verweis auf Janet L. NELSON, „Public ‘Histories’ and Private History in the Work of Nithard“, in: Speculum 60, 1985, S. 251–293) und Rodulf Glaber.

Liudprand von Cremona und Adalbert von Magdeburg gemeinsame ottonische Wertungen und Deutungsmuster aufzuweisen¹⁰; sein Schüler Lothar Bornscheuer hat einem solchen Muster überragende Bedeutung für die zeittypische Deutung der geschichtlichen Erfahrung zuerkannt. Auf der Basis von Haucks Konzept ottonischer „Hausüberlieferung“¹¹ will Bornscheuer hinter verschiedenen Werken ottonischer Historiographie ein Schema von Leid und Erfolg, Erniedrigung und Erhöhung ausmachen, durch das ein ursprünglich germanisches tragisches Weltverständnis in spezifisch christlichen Vorstellungen aufgefangen und gewissermaßen in christlicher Heilshoffnung „aufgehoben“ worden sei. Im Rahmen dieses Schemas hat jede Leid- oder Mißerfolgserfahrung eine spezifische heilsvermittelnde Funktion als Angeld zukünftigen Erfolges. Weil Christus durch den Kreuzestod zur Auferstehung gelangt ist, kann jede Erfahrung von Todesnot als Beginn einer folgenden Errettung und Erhöhung gedeutet werden. Gerade das Unglück der Könige wird dadurch zum spezifischen Ort einer Christusebenbildlichkeit, zum ausgezeichneten Topos der Herrschaftstheologie¹².

Bornscheuers Versuch, das Schema einer christo-mimetischen Dialektik von Erniedrigung und Erhöhung als wesentlichen hermeneutischen Schlüssel zum Herrscherverständnis ottonischer Historiographie auszuweisen, hat zurückhaltende Aufnahme gefunden; vor allem Kurt-Ulrich Jäschke und Herbert Grundmann haben sich gegen die konsequente Systematisierung der Einzelbefunde gewandt und dabei auch den Begriff der „Herrschaftstheologie“ in Frage gestellt¹³. Gegen diesen Begriff und eine „Übersteigerung der ideellen Komponenten des mittelalterlichen Königtums“¹⁴ wandte sich auch Piroska Réka Máté, deren noch von Josef Deér angeregte, aber erst 1976 im Druck erschienene Studien zum früh- und hochmittelalterlichen Königtum vor allem der Differenzierung von germanischen, spätantiken und „christlich-kirchlichen“ Vorstellungen galten¹⁵. Nicht zufällig war es dann ein Schüler Beumanns, der fast zwei Jahrzehnte später eine in der Grundtendenz und in vielen Einzelaspekten zu Bornscheuers Darlegung und auch zu Haucks Konzept der „Hausüberlieferung“ konträre Deutung der wichtigsten Zeugen ottonischer Geschichtsschreibung vorlegte. Ernst Karpf stellte seine Analyse unter die Perspektive von „Herrscherlegitimation und Reichsbegriff“¹⁶, wobei er stärker nach politischen Konzepten und politischer Terminologie fragte und den sakralen Komponenten der „Königsidee“ nur relative Bedeutung innerhalb der ottonischen Herrschaftslegitimation zuerkannte¹⁷.

Mit den Arbeiten Bornscheuers und Karpfs liegen also zwei allenfalls in Details einander ergänzende, ansonsten weitgehend konträre Versuche zur Gesamtdeutung der ottonischen historiographischen Überlieferung vor, die gerade im Hinblick auf die „Königsidee“ und

10 HAUCK, Erzbischof Adalbert; grundlegend schon DERS., „Geburtsheiligkeit“; eine erste Ausarbeitung dieses Konzeptes bietet von STETTEN.

11 S. oben Anm. 4.

12 Vgl. besonders BORNSCHEUER S. 11–15, 234f. und 241f.

13 Vgl. JÄSCHKE, Rezension zu Bornscheuer; Herbert GRUNDMANN, Rezension in: DA 25 (1969) S. 583–585. Jäschke a. a. O. S. 119 möchte „weniger systematisch ... und deshalb richtiger“ etwa vom „christlichen Königsbild“ sprechen. Vgl. aber auch die zustimmende Rezension von Jürgen ZIESE, in: HJb 93 (1973) S. 419–421.

14 RÉKA MÁTE S. 144.

15 RÉKA MÁTE S. 311.

16 KARPf, Herrscherlegitimation.

17 Vgl. besonders KARPf, Herrscherlegitimation S. 187–196.

deren sakrale Komponenten alternative Deutungsansätze bieten¹⁸. Eine vermittelnde Perspektive kennzeichnet den problemorientierten Beitrag von Corbet, der die Rolle der ottonischen Heiligen in der zeitgenössischen Hagiographie untersucht¹⁹. Gegenüber der Vorstellung einer ottonischen „Gebütsheiligkeit“ hebt er die individuelle hagiographische Stilisierung der einzelnen, ausschließlich weiblichen ottonischen Heiligen heraus; besonders die beiden ottonischen Viten der Königin Mathilde versteht er zugleich aber als Zeugnisse eines hagiographischen Konzeptes, das zunehmend herrschaftslegitimierend genützt worden sei²⁰. Dagegen hat Althoff die grundsätzliche Frage aufgeworfen, ob solche herrschaftstheologischen Konzepte der hagiographischen Überlieferung eo ipso auf Interessen der Herrscher zurückgeführt werden müssen oder ob es sich nicht auch um Vorstellungen handeln kann, die an den jeweiligen Herrscher überhaupt erst herangetragen wurden²¹.

Damit ist eine Perspektive aufgezeigt, die über die Frage der Herrschaftslegitimation als den gemeinsamen Horizont ottonischer Historiographie hinausführt. Daß die überlieferten historiographischen und hagiographischen Werke entweder der Legitimation des Herrschers bzw. der Herrschersippe oder –familie dienen oder sich doch explizit oder implizit darauf beziehen, ist eine Voraussetzung, die von allen zuvor genannten Beiträgen nicht in Frage gestellt wird; dieser Voraussetzung ist aber in verschiedener Hinsicht zu überprüfen. Erst jüngst hat Timothy Reuter in Rezeption einer Idee von Jürgen Habermas zu bedenken gegeben, daß die Legitimationsbedürftigkeit einer Herrschaftsbildung mit deren Anspruch korreliere, woraus sich für die ottonische Königsherrschaft ein nur geringes Legitimationsbedürfnis ergeben habe²². Was „Legitimation“ in ottonisch-frühsalischer Zeit überhaupt bedeutet, ist bisher nicht diskutiert worden²³; problemlos erscheint zunächst nur der auf Max Weber zurückgehende „soziologisch-deskriptive“ Begriff von Legitimation als dem Gesamten aller Vorstellungen, die Herrschaft akzeptabel machen²⁴. Es bedarf keiner Diskus-

18 Dieser Situation trägt Keller Rechnung, indem er seine neueren Beiträge zur Interpretation Widukinds in Abgrenzung gegenüber Karpf und positiver Würdigung Bornscheuers einordnet, vgl. KELLER, *Machabaeorum pugnae* S. 420 Anm. 15: „seine (Bornscheuers, d. Verf.) Interpretation führt aber m. E. tiefer in die geistige Welt des Autors hinein als etwa die Äußerungen von Karpf“. Im gleichen Zusammenhang beklagt Keller, daß „die Ansätze zu einer differenzierenden Weiterentwicklung des Deutungskonzepts, die Bornscheuer gegeben“ habe, „von der Forschung wenig aufgegriffen worden“ seien (ebd. S. 418 Anm. 6).

19 Vgl. CORBET, *Ottoniens* S. 242–246.

20 Vgl. CORBET, *Ottoniens* S. 246–252.

21 Vgl. ALTHOFF, *Causa scribendi*, passim; DERS., Rezension zu Corbet, *Ottoniens*, besonders S. 318; auf diesen Gesichtspunkt hatten schon von STETTEN S. 183 und KARPf, *Herrscherlegitimation* S. 190f. hingewiesen, ohne dem aber besondere methodische Bedeutung zu geben. Zur Frage nach der „Causa scribendi“ s. unten S. 35f.

22 Vgl. REUTER, *Ottonian ruler representation* S. 369.

23 Zum Begriff vgl. Max WEBER, *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen ³1968, S. 475ff.; DERS., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen ⁵1976, S. 124ff.; der entsprechende Artikel in den „Geschichtlichen Grundbegriffen“ von WÜRTENBERGER bietet keine Reflexion zur Frage der Herrschaftslegitimation im Frühmittelalter.

24 Vgl. WÜRTENBERGER S. 679. Davon zu unterscheiden ist ein Begriff von „Legitimität“ als „Rechtfertigung staatlicher Machtentfaltung durch allgemeinverbindliche Prinzipien“ (WÜRTENBERGER

sion, daß die Vorstellung von der göttlichen Erwählung und Leitung der Könige unter einen solchen Legitimationsbegriff fällt; Reuters Frage nach dem Legitimationsbedarf ist aber gerade in diesem Begriffskontext sinnvoll als Frage nach dem Anspruch, der Akzeptanz forderte, und dem Aufwand, der überhaupt notwendig war, um Akzeptanz hervorzurufen. Im Blick auf das ottonisch-frühsalische Königtum bleibt dementsprechend zu fragen, ob Präsenz und Gewicht der Phänomene sakraler Herrschaft überhaupt durch ein entsprechendes Legitimationsbedürfnis erklärt werden können, ob also das hohe Legitimationspotential, das den sakralen Vorstellungen von der Forschung zuerkannt wird, in der Praxis ottonischer Königsherrschaft tatsächlich abgerufen werden mußte.

Die Voraussetzung, daß historiographische Werke die Akzeptanz der Königsherrschaft gefördert haben und daß sie vor allem zu diesem Zweck geschaffen worden sind, ist im Zusammenhang aktueller Diskussionen um Bedeutung und Tragweite schriftlicher Zeugnisse in der früh- und hochmittelalterlichen Welt fragwürdig geworden. Die aktuelle Forschung stellt zunehmend in Rechnung, daß die literarische Überlieferung nur einen Teil des mittelalterlichen Lebens erkennen läßt und daß sich überhaupt wesentliche Aktionen auch des politischen Lebens im Mittelalter außerhalb der Schriftlichkeit vollzogen haben²⁵. Daraus ergibt sich nicht nur die Frage, inwieweit wir das soziale und politische Leben des Mittelalters mit Hilfe von Vorstellungsmustern und Kategorien erfassen müssen, die vor allem von der Ethnologie im Hinblick auf Gesellschaften erarbeitet worden sind, die durch mündliche Kommunikation und Überlieferung geprägt sind²⁶. Darüber hinaus ist in quellenkritischer Perspektive zu fragen, was es für die schriftliche Überlieferung bedeutet, daß sie aus einem Kontext stammt, der nicht nur und wohl nicht einmal vor allem durch die Regeln und Gewohnheiten der Schriftlichkeit bestimmt war: "Anstatt ... selbstverständlich und ungefragt bei Schriftstücken die gleiche Funktion wie in literarischen Gesellschaften mit ausgeprägter 'pragmatischer' Schriftlichkeit anzunehmen, muß die Frage nach der Funktion, dem Sitz im Leben, d. h. die Frage nach der Integration von Schriftstücken in die mündliche Kommunikation grundsätzlich jede Interpretation einzelner Schriftstücke begleiten"²⁷.

Kontext und Pragmatik schriftlicher Überlieferung sind deshalb zum Forschungsthema geworden²⁸; im Blick auf die ottonische Historiographie hat Gerd Althoff vor allem nach dem Schreibenlaß, der *Causa scribendi*, der einzelnen Schriften und den jeweils damit

S. 677). Dieser Begriff ist auf Staatsvorstellungen bezogen, die dem frühen und hohen Mittelalter allenfalls in Ansätzen zuerkannt werden können.

25 Vgl. grundlegend Jan VANSINA, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, London 1965; Brian STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983; VOLLRATH, Typik; DIES., Rechtstexte; FRIED, *Königserhebung Heinrichs I.*; RICHTER, *The oral tradition*; SCHÄFER, *Zum Problem*.

26 Vorbehalte gegen eine vorschnelle Übertragung von ethnologischen Erkenntnissen auf die Mediävistik meldet schon VOLLRATH, Typik S. 591f. an; KELLER, *Widukinds Bericht* S. 406–409 optiert jetzt grundsätzlich für die klassische Textinterpretation an schriftlich überlieferten Zeugnissen und erkennt den aktuellen Fragen nach dem Verhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit nur eine begrenzte Tragweite zu.

27 VOLLRATH, *Rechtstexte* S. 321; vgl. auch die Forderung Frieds, an frühmittelalterliche Quellen "heranzutreten wie an ein zufällig schriftlich fixiertes Durchgangsstadium mündlicher Tradition" (FRIED, *Der Weg* S. 148).

28 Vgl. zuletzt SUCHAN S. 183–192.

verbundenen Intentionen gefragt²⁹. Diese Fragestellung fügt sich in einen noch weiteren Kontext: Um eine bestimmte Wirkung zu erzielen, brauchen pragmatisch orientierte Schriften ein Publikum, d. h. eine in irgendeiner Weise zu beschreibende „Öffentlichkeit“; sofern politische Legitimation und propagandistische Wirkung eines Schriftzeugnisses postuliert werden, ist zugleich eine politische Öffentlichkeit vorausgesetzt, vor deren Forum bestimmte Anliegen und Deutungen vorgetragen werden sollten³⁰. Es erscheint selbstverständlich, daß der Begriff politischer Öffentlichkeit als neuzeitliche Prägung nicht ohne genauere Reflexion auf das frühe Mittelalter angewendet werden kann; vor allem die literaturwissenschaftliche Mediävistik hat aber gerade in der jüngsten Vergangenheit versucht, konkrete Bedingungen zu erarbeiten, unter denen die Verwendung des Begriffs „Öffentlichkeit“ für das Mittelalter sinnvoll erscheint³¹. Dabei ist vor allem herausgestellt worden, daß mittelalterliche Öffentlichkeit jeweils unterschiedlich definiert, d. h. möglichst konkret und von Fall zu Fall unterschiedlich beschrieben werden muß³². Nicht eine allgemeine, unbestimmte „Öffentlichkeit“, sondern verschiedene Öffentlichkeiten lassen sich erkennen, wobei vor allem Zusammensetzung und Umfang solcher Öffentlichkeiten genauer bestimmt werden müssen. In gleicher Weise ist die jeweilige Öffentlichkeit zu differenzieren, die von den historiographischen Werken erreicht werden konnte: War es eine „reichsweite“, literarische und politische Öffentlichkeit, die durch eine möglicherweise zentral veranlaßte „Publikation“ erreicht wurde? Die aktuellen Forschungen zur „pragmatischen Schriftlichkeit“ gehen davon aus, daß die instrumentelle, praktisch orientierte Verwendung der Schrift im einzelnen jeweils ganz konkret motiviert und durch einen bestimmten Kontext und bestimmte Zielsetzungen gekennzeichnet ist, gerade weil sich keine allgemeine, selbstverständliche Praxis der Schriftlichkeit voraussetzen läßt³³. Das bedeutet aber, daß auch die „Öffentlichkeit“, die von den einzelnen Schriften angezielt und erreicht wird, im Einzelfall ganz unterschiedlich strukturiert und bemessen war und deshalb für jedes schriftliche Zeugnis auch analysiert werden muß, bevor sich Intentionen und mögliche Wirkungen des Zeugnisses feststellen lassen.

Die Frage nach der jeweils konkreten *Causa scribendi* und ihrem Niederschlag in Perspektive und Darstellungsweise ist gegenüber der ottonischen Historiographie deshalb besonders wichtig, weil wir in den meisten Fällen nicht eindeutig über Entstehung, Zweck und Adressaten unterrichtet sind. Allerdings sind in einem Zeitraum von wenigen Jahren mehrere Werke mit zeitgeschichtlichem Inhalt explizit einem Mitglied der ottonischen Familie gewidmet worden; daraus erschließt Hagen Keller ein Klima literarischer Diskussion am ottonischen Hof. Auch wenn nicht ohne weiteres vorauszusetzen sei, daß die an verschiedenem Ort entstandenen Werke unmittelbar aufeinander reagierten und insoweit als

29 Vgl. ALTHOFF, *Causa scribendi*; ALTHOFF–COUÉ, besonders S. 95f. zum Begriff der „Pragmatik“.

30 Gleiches gilt für die Herrscherbilder in liturgischen Handschriften, s. unten S. 168f.

31 Einen Überblick über die Diskussion zur mittelalterlichen „Öffentlichkeit“ geben ALTHOFF, *Demonstration und Inszenierung* S. 229f. und Klaus ZECHIEL–ECKES, *Florus von Lyon als Kirchenpolitiker und Publizist* (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 8) S. 218f.

32 Vgl. besonders BRANDT, *Enklaven-Exklaven*, sowie zuletzt die Beiträge in *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, vor allem von MOOS, *Das Öffentliche und das Private im Mittelalter*. Ein Beispiel für die reflektierte Verwendung der Kategorien „Öffentlichkeit“ und „Publizistik“ bietet jetzt ZECHIEL–ECKES (wie vorige Anm.), besonders S. 218–245.

33 Vgl. den Forschungsüberblick bei SUCHAN S. 253f.

Teilnehmer eines literarischen Diskurses anzusprechen seien, so hätten doch die Mitglieder der Herrscherfamilie etwa Widukinds *Sachsengeschichte*, Adalberts *Continuatio der Regino-Chronik* und die ältere *Mathildenvita* gemeinsam rezipiert und auf diese Weise miteinander „ins Gespräch gebracht“³⁴. Der Hof wäre also Träger und Umfeld eines literarischen Diskurses gewesen, in dessen Mittelpunkt nicht zuletzt die Frage des „Gottesgnadentums“ und seiner konkreten Ausprägung gestanden hätte: Diese Vorstellung kommt einem neuzeitlichen Verständnis von Funktion und Bedingungen des literarisch-publizistischen Diskurses nahe. Das bedeutet zwar nicht, daß eine entsprechende, quasi-publizistische Funktion zeitgeschichtlicher Historiographie in ottonischer Zeit undenkbar wäre; die Möglichkeit einer solchen Funktion kann jedoch nicht vorausgesetzt, sondern muß jeweils am einzelnen Zeugnis nachgewiesen werden. Carl Erdmann hat „Anfänge staatlicher Propaganda“ erst im Kontext des Investiturstreits ausmachen wollen³⁵; daß die sogenannten „Streitschriften“, die aus dieser Zeit überliefert sind, nicht dem publizistischen Diskurs vor einer größeren politischen Öffentlichkeit, sondern häufig der argumentativen Vorbereitung eines eng begrenzten Kreises gedient haben, ist die gut begründete These von Monika Suchan, die erstmals die Pragmatik dieser Zeugnisse im Zusammenhang der aktuellen Diskussionen um Bedingungen und Funktionen mittelalterlicher Schriftlichkeit untersucht hat³⁶.

Mit dem literarischen Milieu, dem die „Streitschriften“ des Investiturstreits entstammen, läßt sich die ottonische literarische Kultur nach der Mitte des 10. Jahrhunderts nur unter Vorbehalt vergleichen; das gilt ebenso für einen Vergleich von ottonischer und karolingischer Hofkultur. Hagen Keller und Rudolf Schieffer haben nachdrücklich darauf hingewiesen, daß in ottonischer Zeit keine Fürstenspiegel verfaßt und daß auch die karolingischen Zeugen dieser Gattung offensichtlich nicht weiter abgeschrieben worden sind³⁷. Es gibt auch keinen Beleg dafür, daß ottonische Herrscher in gleicher Weise wie etwa Karl der Kahle Zeitgeschichtsschreibung initiiert und rezipiert haben und daß die Nennung der Herrscher als Auftraggeber etwa in den *Mathildenviten* über den literarischen Auftragstopos hinausgeht³⁸. Wohl ist dem Kaiser Otto II. die ältere *Mathildenvita* gewidmet worden, und vielleicht hatte sein Erzieher Wilhelm von Mainz mit Widukinds *Sachsengeschichte* zu tun³⁹, doch läßt sich daraus noch nicht folgern, daß der junge Herrscher beide Werke im

34 Vgl. KELLER, *Widukinds Bericht* S. 401–403; ähnlich schon DERS., *Kaisertum*, passim.

35 Carl ERDMANN, *Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit*, in: *HZ* 154 (1936) S. 491–512; zuletzt ALTHOFF, *Pragmatische Geschichtsschreibung* S. 97 und 106.

36 S. unten S. 451; in Auseinandersetzung mit Suchans These plädiert Tilman STRUVE, Rezension, in: *HJb* 120 (2000) S. 444–448 dafür, die Streitschriften weiterhin als Medien einer öffentlichen politischen Diskussion zu verstehen.

37 Vgl. KELLER, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation* S. 293–296; SCHIEFFER, *Mediator cleri et plebis* S. 346–350.

38 Dazu unten S. 48f.

39 Genauer lassen sich die häufig vorgetragenen Vermutungen zum Verhältnis von Widukind und Wilhelm von Mainz nicht fassen, s. unten S. 86f. Wilhelm bleibt in Widukinds Darstellung allerdings auffallend im Hintergrund; das muß noch nicht gegen seine mögliche Auftraggeberschaft sprechen, doch sei hier zumindest darauf hingewiesen, daß Abt Hadamar von Fulda, gegen den Wilhelm in seinem Brief an den Papst von 955 polemisiert (BO 240n; BZ 249; hrg. von Philipp Jaffé, *Monumenta Moguntina*, *Bibl. rer. Germ.* 3, 1866, S. 347ff., Nr. 18; vgl. BEUMANN, *Laurentius und Mauritius* S. 243–247, besonders S. 245f.), bei Widukind II,37f. äußerst rühmend hervorgehoben wird.

Zusammenhang gelesen und aufeinander bezogen hat; wir können nämlich nicht voraussetzen, daß man gewohnt war, in dieser Weise mit literarischen Werken umzugehen. Jüngst hat zwar Staubach besonders die Werke Rathers⁴⁰, Liudprands⁴¹ und Hrotsvits⁴² als Elemente eines über den Hof vermittelten literarischen Austausches in Anspruch genommen; dabei bezieht er sich allerdings im wesentlichen auf mögliche Referenzen in den Proömien und Widmungsbriefen, die auf gegenseitige Kenntnis verweisen⁴³. Daraus ergibt sich keine politische Diskussion, an der die Herrscher selbst Anteil genommen hätten, sondern ein literaturtheoretischer Diskurs, der sich im wesentlichen um das Selbstverständnis der Verfasser und ihr Verhältnis zu den klassischen Autoren dreht; daß etwa Hrotsvit sich bewußt mit Liudprands Vorstellungen vom Königtum auseinandergesetzt hätte, läßt sich bisher nicht nachweisen.

Staubachs Studie zum literarischen Diskurs zwischen Hrotsvit, Rather und Liudprand nimmt wie Kellers Annahme einer politischen Diskussion über Kaisertum und Gottesgnadentum des Herrschers auf den Königshof als eine Kommunikationsgemeinschaft Bezug, die bisher noch niemals Gegenstand ausführlicher Untersuchung war. Wie der Hof strukturiert war, wie dort tatsächlich kommuniziert, wie literarische Werke rezipiert oder diskutiert wurden, wissen wir nicht. Allein die Hofkapelle hat für uns durch die Forschungen Fleckensteins ein schärferes Profil⁴⁴, doch dessen vor allem prosopographische Erkenntnisse ermöglichen keinen Einblick in die konkrete Wirklichkeit der literarischen oder politischen Diskussionen, die am Hof stattgefunden haben mögen. Nicht nur deshalb bleibt „der Hof“ eine bloße Chiffre⁴⁵ für den Ort politischer und literarischer Diskussion, die aus den einzelnen Zeugnissen erschlossen wird; gerade für die wichtigsten historiographischen Werke fehlen uns auch handschriftliche Zeugen, die den konkreten literarischen Austausch am Hof transparent machen könnten⁴⁶. In Hartmut Hoffmanns Katalog der an den großen ottonischen Zentren entstandenen Handschriften finden sich keine Hinweise auf Widukinds oder Rathers Werke oder auf Adalberts Fortsetzung der Regino-Chronik⁴⁷; Liudprands Antapodosis ist wohl eher im ottonischen Reich als in Italien verbreitet worden⁴⁸, doch bedeutet

40 Zu Rather von Verona vgl. zuletzt Roland PAULER, Art. „Rather(ius)“, in: LThK 8 (1999) Sp. 839f. (Lit.); Hans Martin SCHALLER, Art. „Rather“, in: LexMA 7 (1995) Sp. 457f.; STAUBACH, *Historia* oder *Satira* S. 470f. mit Anm. 32; *Series Episcoporum* V, 1, S. 64f. (Jean-Louis Kupper).

41 Zu Liudprand von Cremona s. unten S. 54 Anm. 151.

42 Zu Hrotsvit von Gandersheim s. unten S. 65 Anm. 217.

43 Vgl. STAUBACH, *Graecae Glorae* S. 353–367.

44 FLECKENSTEIN, *Hofkapelle* 2, S. 1–63.

45 STAUBACH, *Graecae Glorae* S. 364 spricht von „jene(m) komplexe(n) geistig-politische(n) Kräftefeld...“, das man mit einem bequemen, aber nicht unproblematischen Etikett den ‘ottonischen Hof’ zu nennen pflegt“.

46 Zum begrenzten Adressatenkreis der Zeugnisse ottonischer Historiographie vgl. schon KELLER, *Grundlagen* S. 31f.

47 Vgl. HOFFMANN, *Buchkunst und Königtum*, Register S. 549–566.

48 Zur Überlieferung vgl. BECKER, *Werke Liudprands* S. XXIV–XXXV; DERS., *Textgeschichte Liudprands von Cremona* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 3,2) 1908; eine in Einzelheiten abweichende Deutung des Stemmas bietet jetzt CHIESA, Un „descriptus“ smascherato; DERS., *Liudprandi Opera* S. XLII–C. In Italien läßt sich überhaupt keine Überlieferung der Werke Liudprands nachweisen, nicht einmal im Besitz seiner Bischofskirche Cremona

das nicht, daß der ottonische Hof bzw. das Kaiserhaus der erste Adressat der Schrift gewesen wäre und gewissermaßen eine „Publikation“ der Schrift unter den ottonischen Entscheidungsträgern veranlaßt hätte⁴⁹. Aus ottonischer Zeit ist das Werk nur noch in einer Handschrift vollständig überliefert, die Bischof Abraham von Freising jedenfalls nicht vom ottonischen Hof erhalten hat⁵⁰. Vielleicht hat der Bischof sich das Werk in Italien beschafft, wenn er es nicht vom Autor selbst bekommen hat. Nach einer zuerst von Pertz vorgetragenen, jetzt von Chiesa erneuerten und präzisierten These ist das Freisinger Exemplar der Antapodosis von Liudprand selbst korrigiert worden⁵¹; nach Beckers Urteil handelt es sich zumindest um eine Abschrift, die teilweise noch das Erscheinungsbild des Redaktionsexemplars wiedergibt⁵².

Ein Exemplar der ersten Redaktion, das noch in Metzger Exzerpten des 12. Jahrhunderts greifbar ist⁵³, mag im Besitz des Bischofs Dietrich von Metz gewesen sein. Daß dieser die Antapodosis aber in gewissermaßen offiziellem Interesse „vom Kaiserhof“⁵⁴ erhalten hätte, bleibt spekulativ; auch Dietrich könnte sein Exemplar vom Autor bekommen oder selbst in Italien beschafft haben⁵⁵. Trierer Exzerpte, ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert, deuten darauf hin, daß diese Fassung der Antapodosis zu einem früheren Zeitpunkt auch in Trier bekannt war⁵⁶; weitere Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts aus Niederösterreich bezeugen

konnte Liudprands Nachfolger noch eine Spur davon entdecken, vgl. BECKER, Werke Liudprands S. XXXII.

49 Das vermutet BUC, Italien Hussies S. 211f.; dazu unten S. 64.

50 Clm 6388, fol. 8^v–85^v, ist von zwei italienischen Händen geschrieben, vgl. DANIEL, Handschriften 105f. Deshalb hat schon BECKER, Werke Liudprands S. XXXII vermutet, daß Abraham selbst die Handschrift aus Italien mitgebracht hat, und sich gegen die Annahme gewandt, daß der ottonische Hof der Ausgangspunkt der Liudprand-Überlieferung gewesen sei. Die Freisinger Handschrift enthält noch Liudprands Historia Ottonis, die der Antapodosis auf vier Doppelblättern vorgebunden worden ist, und in einem zweiten Teil (fol. 86–198) die Chronik Reginos mit der Fortsetzung Adalberts. DANIEL, Handschriften S. 105f. hat nachgewiesen, daß diese Teile noch zur Zeit Abrahams zusammengebunden worden sind; der Bischof dürfte wohl auch für die Zusammenstellung der historiographischen Werke verantwortlich sein.

51 Für die Wertung der Korrekturen in clm 6388 als Autograph Liudprands vgl. jetzt die Argumentation bei CHIESA, Liutprando, sowie DERS., Liudprandi opera. Die kritische Rezension zum erstgenannten Beitrag von Gabriel SILAGI, in: DA 52 (1996) S. 709, verzichtet auf eine detaillierte Auseinandersetzung mit der philologischen, textkritischen und paläographischen Argumentation Chiasas.

52 Vgl. BECKER, Werke Liudprands S. XXXI.

53 Vgl. BECKER, Werke Liudprands S. XXV; CHIESA, Liudprandi opera S. LXII–LXV.

54 BAUER/RAU, Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit S. 240.

55 BECKER, Werke Liudprands S. XXXIII nimmt an, daß Dietrich sein Exemplar „aus Italien mitgebracht“ hat; vgl. auch Wilhelm LEVISON, Handschriften des Museum Meermano–Westreenianum im Haag, in: NA 38 (1913) S. 505–524, 521. Der Ausfall der italienischen Überlieferung (s. oben Anm. 48) ließe sich natürlich damit erklären, daß die italienischen Exemplare durchweg von ottonischen Bischöfen über die Alpen geschafft worden wären, doch erscheint die Annahme einfacher, daß es überhaupt nur ottonische Bischöfe waren, die durch ihre Bekanntschaft mit Liudprand auch Interessen an dessen Werk gewonnen hatten und deshalb die Veranlassung zur Abschrift gaben.

56 Zur Wertung der Trierer Exzerpte, Trier, Stadtbibliothek, 388/1152–2°, als Zeugen der ersten Redaktion vgl. CHIESA, Liudprandi opera S. LXV–LXVII; DERS., Liutprando S. 12; BECKER, Werke Liudprands S. XXIX bzw. Textgeschichte S. 25–30 hatte die Exzerpte der zweiten Redaktion zugewiesen. Daneben läßt sich noch eine Trierer Überlieferung der zweiten Redaktion annehmen, die in Exzerpten des Codex Paris, BN lat. 5922, 12. Jhd., greifbar ist, vgl. BECKER, Werke Liudprands

sicher noch keine ottonische Verbreitung⁵⁷. Auch die Überlieferung der zweiten Rezension ist offensichtlich schmal geblieben: Der Freisinger Codex ist Anfang des 11. Jahrhunderts zweimal abgeschrieben worden⁵⁸; auf eine dieser Abschriften führt Chiesa jetzt auch eine seit dem späten 11. Jahrhundert bezeugte lothringische Überlieferung zurück, die Becker als eigenen Zweig der Textgeschichte gewertet hatte⁵⁹.

Auch für Adalberts Fortsetzung der Regino-Chronik ist eine Handschrift aus dem Besitz Bischof Abrahams, die wohl auf dessen Veranlassung in Freising hergestellt und mit dem Liudprand-Codex zusammengebunden worden ist⁶⁰, einziger Zeuge aus ottonischer Zeit⁶¹. Abraham dürfte auch dieses historiographische Werk nicht vom ottonischen Hof, sondern aus Lothringen erhalten haben; das dortige Reformmönchtum und seine Verbindungen waren nach Schleidgens Feststellungen verantwortlich für die spätere Verbreitung der von Adalbert wohl noch in St. Maximin überarbeiteten und fortgeführten Chronik⁶². Für das 12. Jahrhundert läßt sich eine Handschrift der Regino-Fortsetzung in Sachsen indirekt aus der Rezeption beim Annalista Saxo und in den *Annales Magdeburgenses* belegen⁶³. Da der wahrscheinliche Verfasser Adalbert später Bischof von Magdeburg war, erklärt sich das zwanglos durch eine auf diesen selbst zurückgehende Überlieferung; wir hätten also keinen Hinweis darauf, daß dessen Zeitgeschichtsschreibung weitere Verbreitung gefunden hätte.

Liudprands *Antapodosis* und Adalberts Fortsetzung der Regino-Chronik verdanken also ihre Nachwirkung fast ausschließlich dem chronistischen Interesse monastischer Reformkreise spät- oder nachottonischer Zeit⁶⁴. Bischof Abraham von Freising, der nachweislich beide Werke, und Bischof Dietrich von Metz, der vielleicht ein Exemplar der *Antapodosis* besessen hat, lassen sich wohl kaum als Rezipienten einer vom Hof gesteuerten Publikation werten; durch den Königshof vermittelt war allenfalls ihre persönliche Bekanntschaft mit Liudprand oder Adalbert von Magdeburg, doch dürfte es ihrer Initiative überlassen geblieben sein, sich Exemplare der historiographischen Werke dieser Autoren zu verschaffen. Abraham hat wohl aus Fulda eine Predigt Liudprands erhalten⁶⁵, deren wenige griechische

S. XXVII f.; SCHLEIDGEN, *Überlieferungsgeschichte* S. 36–38; CHIESA, *Liudprandi opera* S. XXX f.

57 Vgl. BECKER, *Werke Liudprands* S. XXXIV.

58 Florenz, Biblioteca Medicea-Laurenziana, Ashburnham 59, vgl. BECKER, *Werke Liudprands* S. XXVI ("vielleicht in Frankreich entstanden"); CHIESA, *Liudprandi opera* S. XXII f. ("la mani...si direbbero piuttosto tedesche"); Brüssel, Bibliothèque Royale 9904, vgl. BECKER, *Werke Liudprands* S. XXVI; CHIESA, *Liudprandi opera* S. XXIII f. ("tre mani dell'XI sec., probabilmente tedesche").

59 Vgl. CHIESA, *Liudprandi opera* S. LII f.; grundlegend DERS., *Un 'descriptus' mascherato*.

60 S. oben Anm. 50.

61 Vgl. SCHLEIDGEN, *Überlieferungsgeschichte* S. 64–83 und 145f.

62 Vgl. ebd. S. 145–151.

63 Vgl. NASS, *Annalista Saxo* S. 60.

64 SCHLEIDGEN, *Überlieferungsgeschichte* S. 133 wertet die lothringische Überlieferung der *Antapodosis* als Parallele zur Überlieferung der Regino-Chronik. Auch die niederösterreichischen Handschriften der *Antapodosis* dürften auf eine lothringische Vorlage zurückgehen, zumal sie die noch in Trier und Metz belegte erste Rezension überliefern, s. oben Anm. 55–57.

65 CIm 6426, fol. 27^r–33^r, vgl. HOFFMANN, *Buchkunst und Königtum* S. 165. Bernhard BISCHOFF, *Über gefaltete Handschriften, vornehmlich hagiographischen Inhalts*, in: ders., *Mittelalterliche Studien* I, S. 93–100, 94 schließt aus der Faltung des Faszikels, daß dieser durch einen Boten übersandt worden sei, der den Faszikel „etwa in einer Tasche seines Gewandes“ befördert habe. Es ist aber auch

Worte vielleicht von Liudprand selbst eingetragen worden waren; der Freisinger Bischof hat diese Predigt in einen Codex einfügen lassen, in dem er neben anderen praktisch orientierten Texten auch Predigten Rathers gesammelt hatte, in Faszikeln, die z. T. von der Hand des Autors stammen⁶⁶. In diesen Bemühungen Abrahams spiegelt sich offensichtlich das persönliche Interesse des Bischofs, der keine Publikationswege des Kaiserhofes nutzte, sondern „alte Beziehungen“ zu den „Bischöfen Rather von Verona und Lüttich, Liutprand von Cremona und Dietrich I. von Metz“⁶⁷, um sich nicht nur Predigten der hervorragenden Theologen und Literaten der Zeit zu beschaffen, sondern auch Exemplare der zeitgenössischen Historiographie.

Historiographische Werke, die keine so engagierten Interessenten fanden wie Bischof Abraham und das lothringische Mönchtum, erfuhren noch geringere Verbreitung: Daß Widukinds Sachsengeschichte jemals Sachsen verlassen hätte, also Mitglieder der Hofkapelle außerhalb Sachsens oder den gerade um 968, als das Werk wohl der Kaisertochter Mathilde überreicht worden ist⁶⁸, in Italien weilenden Otto den Großen und seinen Sohn erreicht hätte, läßt sich nicht nachweisen. Auch von der sächsischen Überlieferung zeugt nur noch eine Handschrift aus ottonischer Zeit; die Sachsengeschichte ist aber von Thietmar und späteren sächsischen Autoren benützt worden⁶⁹. Die meisten Werke Hrotsvits kennen wir nur noch aus einer Handschrift, die erst nach der Jahrtausendwende vielleicht in Gandersheim selbst oder jedenfalls in Sachsen für das Regensburger Emmeramskloster hergestellt worden ist⁷⁰; nur vier ihrer Dramen enthält eine Kölner Handschrift des 12. Jahrhunderts⁷¹. Diese Überlieferung hat man hypothetisch auf ein für Brun von Köln bzw. seinen Umkreis hergestelltes Exemplar zurückgeführt⁷², nicht zuletzt deshalb, weil Ruotger dessen Interesse an dramatischen Werken hervorhebt⁷³. Dagegen hat schon Irene Ott geltend gemacht, daß sich Ruotger gerade nicht auf die von Hrotsvit geschaffenen Dramen mit

möglich, daß der Bischof den Faszikel von Liudprand selbst erhalten hat; der fuldische Schreiber könnte auf Veranlassung des Klosters, aber auch im Auftrag des Autors gearbeitet haben.

66 Zu Aufbau und Inhalt von Clm 6426 vgl. DANIEL, Handschriften S. 114–139. Die Predigt Liudprands ist erstmals ediert bei BISCHOFF, Osterpredigt; mit einigen Korrekturen jetzt bei CHIESA, Liudprandi opera S. 151–165. Zum vermutlichen Autograph Liudprands vgl. BISCHOFF, Osterpredigt S. 23; CHIESA, Liutprando S. 75–78. Abraham besaß noch einen weiteren Autographen Rathers, Clm 6340, vgl. zuletzt DANIEL, Tendenzen; DIES., Handschriften S. 101–105.

67 DANIEL, Tendenzen S. 74.

68 S. unten S. 85 mit Anm. 360f.

69 Vgl. zuletzt den Überblick bei NASS, Annalista Saxo S. 251f.

70 So Hans GOETTING, Das Überlieferungsschicksal von Hrotsvits Primordia, in: Festschr. Hermann Heimpel 3, Göttingen 1972, S. 61–108, 61 mit Anm. 1. Nach einem von SCHÜTTE, Lebensbeschreibungen S. 44 Anm. 110 mitgeteilten Urteil Hartmut Hoffmanns wäre die Handschrift paläographisch in Magdeburg zu lokalisieren; demgegenüber sind Argumente für Gandersheimer Herkunft von einer Bonner Dissertation zu erwarten, die Katrinette Bodarwé erarbeitet.

71 Erstmals identifiziert von Goswin FRENKEN, Eine neue Hrotsvithandschrift, in: NA 44 (1922) S. 101–114; vgl. zuletzt RÄDLE, Hrotsvit Sp. 198f.

72 So schon FRENKEN (wie vorige Anm.) S. 107–109; vgl. zuletzt KARPf, Herrscherlegitimation S. 118f. Anm. 27; STAUBACH, Graecae Glorae S. 359.

73 Ruotger, Vita Brunonis c.8: *Scurrilia et mimica, quae in comediis et tragediis a personis variis edita quidam concrepantes risu se infinito concutunt, ipse semper serio lectitabat, materiam pro minimo, auctoritatem in verborum compositionibus pro maximo reputabat* (S. 9); vgl. KARPf, Herrscherlegitimation S. 118f. Anm. 27; STAUBACH, Graecae Glorae S. 356.

frommem Gegenstand bezieht, sondern ausdrücklich das bloß formale Interesse betont, das Brun im Unterschied zu anderen an den Komödien genommen habe⁷⁴; eine Bekanntschaft Bruns mit Hrotsvits Werken wird also zumindest an dieser Stelle nicht vorausgesetzt⁷⁵. Jacobsen hat jetzt klargestellt, daß die Kölner Handschrift nicht auf ein solches „Rezensionsexemplar“ zurückgehen dürfte, und zu bedenken gegeben, daß Brun, der „Bruder des Königs und Erzbischof“, von Hrotsvith „gewiß in ihrem Brief nicht so unpersönlich summarisch zusammen mit den übrigen *fautores* ihres Werkes angesprochen“ worden wäre⁷⁶. Wenn Staubach schon Hrotsvits Beschäftigung mit dem hl. Dionysius auf dessen vermeintliche Funktion als Garant einer *translatio regni*⁷⁷ für die ottonischen Könige zurückführt und daraus folgert, daß Hrotsvits literarische Tätigkeit sich „am Interessenhorizont des ottonischen Hofes orientierte“⁷⁸, dann erliegt er wohl der Suggestionskraft von Widukinds Versuchen, den Corveyer Patron Vitus im Zusammenhang mit Dionysius als Patron der ottonischen Dynastie zu etablieren⁷⁹.

Daß „der Hof“ überhaupt zur Zeit Ottos des Großen ein Ort spezifischer literarischer Interessen gewesen wäre, dafür haben wir kein Zeugnis; schon Fleckenstein hat herausgearbeitet, daß Bruns frühes Wirken als Lehrer in der Hofkapelle vor allem auf die praktischen Anforderungen des diplomatischen Geschäfts gerichtet war⁸⁰. Eine Hofschule oder gar „Akademie“ nach karolingischem Vorbild hat es in ottonischer Zeit nicht gegeben; die vom Hof ausgehenden Anregungen führten zum Auf- oder Ausbau der Domschulen, in denen der kirchliche Nachwuchs seine Ausbildung erlebte⁸¹. Die Anstrengungen Bruns als Kölner

74 Vgl. Irene OTT, Ruotger, Lebensbeschreibung des heiligen Erzbischofs Bruno von Köln (GDV 330) Münster-Köln 1954, S. 25f. Anm. 63.

75 Vgl. auch Staubachs Einwand, daß die allzu konkreten Fragen nach den Ratgebern Hrotsvits deren „Selbständigkeit und Eigenwillen in der Entscheidung über künstlerische Mittel, Stoffe und Intention erheblich unterschätzen“ (STAUBACH, *Graecae Glorae* S. 359).

76 Vgl. JACOBSEN, Lateinische Dichtung S. 175f. mit Anm. 13, Zit. S. 176.

77 Eine solche Vorstellung begegnet nur bei Hrotsvit (*Gesta Ottonis* v. 1.3f.: *Postquam rex regum...Iussit Francorum transferri nobile regnum / Ad claram gentem Saxonum*, S. 204); dabei geht es wohl weniger um politische Legitimation als darum, die göttliche Souveränität gegenüber der Geschichte zum Ausdruck zu bringen. Wie jetzt nämlich BECHER, *Rex, Dux und Gens*, besonders S. 50–66, zeigen kann, hat das bei Hrotsvit ähnlich wie bei Widukind festzustellende sächsische Stammesbewußtsein erst aufgrund des ottonischen Aufstiegs politische Qualität erlangt; es läßt sich also gerade nicht an der Translation der Dionysius-Reliquien festmachen, diese Beziehung dürfte vielmehr allein den Interessen Widukinds entsprechen. Zur relativen Bedeutung der Dionysius-Translation vgl. auch KRÜGER, *Dionysius und Vitus*, besonders S. 146–154.

78 STAUBACH, *Graecae Glorae* S. 357.

79 S. unten S. 86f. und 91f.

80 Vgl. FLECKENSTEIN, *Königshof und Bischofsschule* S. 170–176; zur lokalen Beschränkung der Wirksamkeit von Bruns Kölner Schule „als Ausbildungsstätte für den dringend benötigten Bischofsnachwuchs in den lothringischen Diözesen“ jetzt Ludwig VONES, *Erzbischof Brun von Köln und seine Schule. Einige kritische Bemerkungen*, in: Köln. Stadt und Bistum (Festschr. Odilo Engels) S. 125–137, 132 (Zit.); es scheint allerdings nicht notwendig, die Schule Bruns unter Berufung auf ihre administrative Ausrichtung dann doch wieder gegen die Bedenken Fleckensteins als „eine Art Ableger der Hofkapelle“ (ebd. S. 137) zu betrachten.

81 Vgl. FLECKENSTEIN, *Königshof und Bischofsschule* S. 176–192; zuletzt Joachim EHLERS, *Dom- und Klosterschulen in Deutschland und Frankreich im 10. und 11. Jahrhundert*, in: *Schule und Schüler*

Erzbischof oder die Entwicklungen von Domschulen etwa in Magdeburg oder Würzburg können durchaus „als authentisches Zeugnis vom Bildungsanspruch des ottonischen Hofes gelten“⁸²; dieser Anspruch besagt aber noch nichts darüber, welchen Anteil die nicht-geistlichen Mitglieder der Herrscherfamilie und andere am Hof zusammenkommende weltliche Herrschaftsträger an den Inhalten der literarischen Bildung genommen haben. Widukind hält es immerhin schon für beachtenswert, daß Otto der Große nach dem Tod seiner ersten Gemahlin Lesen gelernt hat⁸³; sein Sohn und Nachfolger wurde nicht am Hof, sondern vor allem unter der Obhut Wilhelms von Mainz erzogen und unterrichtet⁸⁴.

Am Hof Ottos des Großen traf Liudprand von Cremona auf Bischof Recemund von Elvira, der ihm den Anstoß zur Abfassung der „Antapodosis“ gab⁸⁵; in dieser Hinsicht war „der Hof“ äußerer Anlaß für eine literaturgeschichtlich folgenschwere Kommunikation, ohne daß wir daraus den Schluß ziehen könnten, das Gespräch über die Möglichkeiten und Bedingungen zeitgeschichtlicher Literatur sei zentrales Thema eines literarischen Diskurses der Hofgesellschaft gewesen. Wahrscheinlich ist es auch kein Zufall, daß ein gebildeter Bischof aus Spanien einen italienischen Exilanten zu einem solchen Werk anregte, daß es also gerade nicht zwei am Hof herangewachsene Kleriker, sondern von außen kommende Exponenten ganz anderer Bildungstraditionen waren, die dieses Gespräch führten. Auch Rather ist in ähnlicher Weise Außenseiter, der am Hof Aufnahme findet, ohne daß man ihn zu einem typischen Produkt der Bildungsbestrebungen des Königshofes erklären könnte⁸⁶; das Gespräch zwischen Liudprand und Rather, dessen Spuren Staubach vor allem in den theoretischen Reflexionen zur Werkgestalt findet⁸⁷, ist vielleicht durch die Begegnung am Hof

im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts, hrsg. von Martin Kintzinger u. a., Köln u. a. 1996, S. 29–52, 41–51.

- 82 STAUBACH, *Graecae Glorae* S. 354 (Herv. vom Verf.); ebd. der Hinweis, „die tatsächliche kulturelle Anregungs-, Orientierungs- und Vermittlungsleistung jenes Zentrums (des Hofes, d. Verf.) und ihre Funktion im ottonischen Herrschaftssystem bedürfte noch ... der eingehenderen Untersuchung“.
- 83 Widukind II,36: *Ingenium ei admodum mirandum; nam post mortem Edidis reginae, cum antea nescierit, litteras in tantum didicit, ut pleniter libros legere et intelligere noverit* (S. 96); zur unterschiedlichen Bildung der Könige des frühen und hohen Mittelalters vgl. Herbert GRUNDMANN, *Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in: AfKg 40 (1958) S. 1–65, 11f.
- 84 Vgl. Karl UHLIRZ, *Jahrbücher* S. 2f. mit Anm. 4.; KÖPKE/DÜMMLER S. 322f.; ALTHOFF, *Gandersheim und Quedlinburg* S. 142.
- 85 Vgl. zuletzt STAUBACH, *Historia oder Satira* S. 470.
- 86 Ob seine literarischen Bemühungen den Erzbischof Brun nicht nur äußerlich erreicht haben, ob dieser sie literarisch-intellektuell rezipiert oder nur als formale Leistung zur Kenntnis genommen hat, läßt sich nicht feststellen, weil wir kein literarisches Zeugnis Bruns besitzen, in dem sich eine solche Wirkung hätte niederschlagen können (zu dem ihm früher zugeschriebenen Gedicht s. zuletzt JACOBSEN, *Lateinische Dichtung* S. 173). Überliefert sind uns nur die Widmungsbriefe Rathers, also Zeugnisse der einen Seite; ob tatsächlich ein literarischer Dialog und ein intellektueller Austausch stattfand, können wir nicht beurteilen. Jacobsens Formulierung: „so wissen wir doch von Autoren, die seine (sc. Bruns, d. Verf.) Liebe zu den Büchern kannten, die seine Nähe und Protektion suchten“ (a. a. O. S. 175) läßt sich nicht präzisieren.
- 87 Vgl. STAUBACH, *Graecae Glorae* S. 365–367; DERS., *Historia oder Satira* S. 470–484. Die Erkenntnis, daß Rathers Werk Liudprand beeinflusst hat, ist im übrigen nicht so neu, wie Staubach a. a. O. S. 470 angibt; schon KARPf, *Herrscherlegitimation* S. 16 Anm. 72, dessen vielfach unterschätzte Studie auch in dieser Hinsicht offenbar nicht rezipiert worden ist, hat auf die von Staubach

veranlaßt⁸⁸, aber vermittelt ist es literarisch, durch die Art und Weise, in der Liudprand die von der Lektüre der Schriften Rathers empfangenen Anregungen aufnimmt und verarbeitet. Hrotsvit mag Rathers Werke ebenfalls „am Hof“ kennengelernt haben⁸⁹; ein häufiger Gast dort dürfte sie aber kaum gewesen sein, und es bedeutet eine Hypostasierung solcher speziellen literarischen Beziehungen, wenn Staubach diese dem „geistig-politischen Kräftefeld“ des „Hofes“ zuordnet⁹⁰. „Unproblematisch“ ist der Begriff des „Kräftefeldes“ auch nicht; ein solches könnte man erst dann feststellen, wenn sich andere literarische Produktion ausmachen ließe, die unter dem Einfluß dieser drei Größen entstanden wäre. Weil es davon keine Spur gibt, bleiben die von Staubach aufgezeigten literarischen Berührungen Anzeichen punktueller Beeinflussung, lassen sich aber nicht als Indizien eines umfassenden literarischen Diskurses verstehen.

Ohnehin erscheint der „Diskurs“, den Rather, Liudprand und Hrotsvit in ihren Werkreflexionen führen, ohne daß man sie als Teilnehmer einer gemeinsamen literaturtheoretischen Diskussion ausweisen könnte, auf den Bereich des literarischen Selbstverständnisses beschränkt; gerade Staubachs Feststellungen lenken den Blick darauf, daß diese Autoren sich literarisch-ästhetischen Problemen stellen. Auch diese Perspektive darf bei der Interpretation ihrer Werke nicht außer acht gelassen werden, vielmehr läßt sich erst im Blick auf das einzelne historiographische Werk abwägen, in welchem Grad jeweils allgemeine Vorstellungen, politische Legitimationsstrategien, konkrete Absichten oder literarischer Gestaltungswille wirksam geworden sind. Wie Staubach gezeigt hat, arbeitet Liudprands *Antapodosis* „mit den Mitteln raffinierter literarischer Ästhetik, die man nur mit Vorbehalten dem Begriff der politischen Propaganda zuordnen kann“⁹¹. Gleichwohl versteht Staubach die *Antapodosis* als „Fortsetzung des diplomatischen Hofdienstes“⁹²; noch deutlicher qualifiziert jetzt Buc Liudprands Werk als eine Form des *servitium*, vergleichbar mit der Gabe einer Handschrift⁹³. Das versteht er als eine spezielle Art von „politischer Dienstleistung“, mit der Liudprand die Italienpolitik Ottos vorbereitet habe; deren mit der Kaiserkrönung gegebener Erfolg habe dann auch eine Fortführung des Werkes erübrigt⁹⁴. Auch Buc versteht den Begriff der „Propaganda“ mit Einschränkungen⁹⁵; bei beiden Autoren ist jedoch nicht zu erkennen, wie die Abgrenzung zum neuzeitlichen Propagandabegriff geleistet wird und welche Konsequenzen für die Interpretation der politischen Zielsetzung der *Antapodosis* daraus gezogen werden.

Eine solche konkrete Definition bietet Felice Lifshitz, auf deren Beitrag Buc ohne weitere Erörterung verweist, am Beispiel Dudos von St. Quentin; danach ist schon aufgrund der Einschränkungen, die jeder Publikation im Zeitalter der handschriftlichen Vervielfältigung

a. a. O. besonders hervorgehobene Erwähnung der Praeloquien in *Antapodosis* III,52 hingewiesen und festgestellt, daß Rathers „Einfluß auf den Historiographen noch zu untersuchen wäre“.

88 Vgl. STAUBACH, *Graecae Glorae* S. 354.

89 Vgl. ebd. S. 362.

90 STAUBACH, *Graecae Glorae* S. 364; s. auch oben Anm. 82.

91 STAUBACH, *Graecae Glorae* S. 367; vgl. DERS., *Historia oder Satira* S. 466 mit Anm. 17 zur Deutung der *Antapodosis* „als Parteinahme und politische Propaganda für Otto I.“ bei HAUCK, Erzbischof Adalbert.

92 STAUBACH, *Graecae Glorae* S. 367.

93 Vgl. BUC, *Italian Hussies* S. 211.

94 Vgl. BUC, *Italian Hussies* S. 212.

95 Vgl. BUC, *Italian Hussies* S. 212 Anm. 21.

gesetzt sind, eine politische Wirkung nur möglich, insoweit sich eine Schrift an einen beschränkten, konkreten Adressatenkreis wendet⁹⁶. „Propaganda“ also nicht als Beeinflussung einer politischen „Öffentlichkeit“, sondern als Versuch der literarisch-argumentativen Einflußnahme auf ein konkretes Gegenüber: Das entspricht den methodischen Voraussetzungen der Frage nach der *Causa scribendi* ottonischer Historiographie, die ja auch jeweils einzelne Intentionen, einen bestimmten Adressaten oder zumindest einen beschränkten Adressatenkreis und vor allem eine ganz konkrete politische Situation berücksichtigt⁹⁷. Dieser Bedingung dürfte Bucs These kaum genügen, sieht er doch jene ottonischen Herrschaftsträger, die seit der Augsburger Begegnung mit Berengar von 952 Träger der ottonischen Italienpolitik waren, als Publikum der Propaganda, der die Schrift Liudprands hätte dienen sollen⁹⁸. Tatsächlich hat im Blick auf die adeligen Garanten des Paktes von 952 ein besonderer Erklärungsbedarf bestanden; die gefährliche Entfremdung zwischen Otto und seinem Schwiegersohn und ehemals bevorzugten Helfer Konrad dem Roten datiert ja von der Briskierung, die diesem durch die despektierliche Behandlung Berengars erwachsen war. Das zeigt aber zugleich, in welchem Kontext sich die politischen Entscheidungen von Ottos Italienpolitik abspielten: Nicht im Horizont italienischer Legitimitätsvorstellungen, gegen die Liudprand nach Meinung Bucs vor allem angegangen wäre⁹⁹, sondern auf der Ebene herrschaftlicher Bindung und gegenseitiger Loyalität. Dagegen hatte Otto in bezug auf Konrad den Roten verstoßen; dessen Auflehnung wurde sicher nicht dadurch motiviert, daß er Berengar für einen legitimen Karolingersproß gehalten hätte, sondern dadurch, daß sein Eintreten für den italienischen König, das vielleicht zunächst nur aus dem im Auftrag Ottos übernommenen Geleit resultierte, von Otto desavouiert wurde. Konrads Stellung, nicht seine politische Überzeugung war dadurch tangiert; nicht eine gegensätzliche Beurteilung der Italienpolitik, sondern der aus der Briskierung folgende Prestigeverlust dürfte ihn auf die Seite der Gegner des Königs getrieben haben.

Nicht nur im Hinblick auf Liudprands Darstellung der italienischen Verhältnisse reicht es jedenfalls nicht aus, allein von bestimmten inhaltlichen Charakteristika der einzelnen historiographischen Werke auf deren politische Zielrichtung zu schließen. Die Frage, welches Publikum jeweils angesprochen ist und welche Qualität der literarischen Diskussion überhaupt vorausgesetzt werden kann¹⁰⁰, muß stärker als bisher in die Analyse der Aussage-

96 Vgl. LIFSHITZ S. 106f.; GOETZ, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein* S. 378–380.

97 S. oben S. 35f.

98 Vgl. BUC, *Italien Hussies* S. 212.

99 Vgl. BUC, *Italien Hussies* S. 217–225. Buc sieht das zentrale Anliegen Liudprands darin, die Legitimität des „karolingischen Blutes“ der italienischen Könige des 10. Jahrhunderts zu destruieren. Diesem Ziel diene vor allem die ausführliche Darstellung der sexuellen Ausschweifungen der Herrscherfrauen, durch die jeweils überhaupt erst karolingische Abstammung vermittelt worden sei. Demgegenüber ist vor allem zu bezweifeln, daß solche subtilen Legitimitätsüberlegungen gerade auf seiten der ottonischen Aristokratie, die ja nach Buc das gesuchte Publikum Liudprands ausgemacht hätte, wirksam gewesen wären. Schließlich dürfte für die aktuellen ottonischen Herrschaftsträger die Herrschaft eines nicht bzw. nicht wesentlich durch karolingische Abstammung legitimierten Königs längst selbstverständlich gewesen sein, was sich nicht zuletzt darin zeigt, daß die gefährlichen Aufstände gegen Otto jeweils einen Prätendenten aus ottonischer Familie vorweisen konnten.

100 Hauck setzt ebenfalls ohne weitere Reflexion auf Möglichkeit und Bedingungen politischer Publizistik voraus, daß eine zu einem bestimmten Zeitpunkt gestaltete literarische Äußerung unmittelbar in ihrem

intentionen einbezogen werden. Einem so perspektivreichen Werk wie der Antapodosis des Liudprand läßt sich durch die Isolierung einzelner Argumentationslinien und die Heraushebung nur einer Perspektive offensichtlich nicht beikommen; das zumindest kann als Ergebnis der bisherigen Forschungsdiskussion festgehalten werden, die ganz unterschiedliche politische Stoßrichtungen im Werk Liudprands hat entdecken wollen. Gerade die Vielzahl der in dieser Diskussion hervorgehobenen Momente gibt dazu Anlaß, die Voraussetzung in Frage zu stellen, daß sich überhaupt eine einzelne politische Intention im Werk wiederfinden lassen muß und daß wesentlich politisch–publizistische Interessen nicht nur einzelne Züge der Darstellung prägen, sondern überhaupt erst deren Rahmen abgeben.

Im Hinblick auf Liudprand läßt sich der kommunikative Kontext nicht zuletzt deshalb nur schwer bestimmen, weil er seine Antapodosis an den spanischen Bischof Recemund adressiert, der vielleicht tatsächlich den Anlaß zu Liudprands literarischer Betätigung gegeben hat, dem aber keine bestimmten politischen Interessen im Hinblick auf Italien oder das ottonische Reich unterstellt werden können¹⁰¹. Anders stellt sich die Situation im Fall der Hrotsvit von Gandersheim dar: Nichts spricht dagegen, daß sie den Auftrag zu den Gesta Ottonis tatsächlich, wie im ersten Widmungsschreiben angegeben, von ihrer Äbtissin Gerberg erhalten und daß diese das Versepos als „Gabe“ für den Herrscher bestimmt hat, wie es im an diesen gerichteten Prolog der Gesta heißt: *Muneribus variis Romanus donat et orbis / Exiguum munus ne spernas carminis huius / Iste sed oblatus laudum placeat tibi census / Quem postrema gregis solvit tibi Gandeshemensis*¹⁰². Hrotsvit setzt ihr Versepos als Gabe des Stiftes Gandersheim in Parallele zu den vielen Gaben, die dem Kaiser von der „römischen Welt“ entgegengebracht werden, wobei sie wie schon in der vorangehenden Widmung an die Äbtissin betont, daß es das erste literarische Werk über den Kaiser ist¹⁰³. Die Bedeutung dieser Feststellung für den Wert der Gesta darf man nicht unterschätzen¹⁰⁴: Durch dieses Werk wurde der Kaiser in eine Reihe mit anderen Herrschern gestellt, die ebenfalls Gegenstand literarischer Darstellung gewesen waren. Warum sollte der darin liegende Wert geringer sein als der Nutzen, den etwa die Verbreitung der Gesta als Medium der „offiziösen“ Deutung hätte erbringen können? Mit diesem Werk konnte Gandersheim dem Kaiser immerhin ein Geschenk präsentieren, wie er es noch nie erhalten hatte.

Kontext politisch gewirkt hat: „Dabei darf wohl die Propaganda für ein ottonisches Gottesgnadentum ohne kirchliche Benediktion 961 wenige Monate vor der beabsichtigten päpstlichen Weihe des ottonischen *caesar futurus* stärkste Beachtung als ein politisches Thema allerersten Ranges beanspruchen“ (HAUCK, Erzbischof Adalbert S. 304f.). Es gibt aber überhaupt keinen Beleg dafür, daß Liudprand seine Darstellung gewissermaßen zeitgleich einem größeren politischen Publikum zugänglich gemacht hat, um damit eine bestimmte propagandistische Wirkung zu erzielen.

101 Recemund ist jedenfalls nicht Teil einer „politischen Öffentlichkeit“ am ottonischen Hof, sondern eher Protagonist einer „literarischen Öffentlichkeit als Nebenwelt“, wie sie jetzt Karl Heinz KRÜGER, Neue Beobachtungen zur Datierung von Einhards Karlsvita, in: FmSt 32 (1998) S. 124–145, 133 auch für die literarische Kommunikation in karolingischer Zeit voraussetzt.

102 Hrotsvit, Gesta Ottonis, I. Prol., v. 6–9, S. 202.

103 Hrotsvit, Gesta Ottonis, Praef.: *...quae nec auditu unquam affatim valui colligere* (S. 201); I. Prol., v. 12–15: *Forsan gestorum plures scripsere tuorum / Et sunt scripturi post haec insignia multi / Sed non exemplum quisquam mihi praeiit horum / Nec scribenda prius scripti docuere libelli* (S. 202).

104 Vgl. etwa entsprechende Vorbehalte bei ALTHOFF, Gandersheim und Quedlinburg S. 140f.: „Nur ist es ganz sicher nicht einfach das, als was es sich in der Vorrede an Otto den Großen aus gibt, ‘ein Preis seiner Taten, geschrieben aus Ergebnisheit‘“.

Althoff verweist darauf, daß auch die Gegner Ottos in den Gesta ausführlich gewürdigt werden¹⁰⁵, und fragt nach der „Darstellungsabsicht ... hinter einer Beschreibung der Taten Ottos des Großen, die fast ausschließlich den Streit in seiner Regierungszeit akzentuiert und die eindringlich darauf abhebt, daß er allein dem Erbarmen des Herrn sein Überleben und seinen Triumph verdanke“¹⁰⁶. Ob man darin aber schon die Absicht erkennen kann, auf den Herrscher einzuwirken¹⁰⁷ und diesen gar mit einem bestimmten Bild zu konfrontieren, das wird dann fraglich, wenn man die Rezeptionsbedingungen des Werkes berücksichtigt. Die Versform dürfte zumindest Otto den Großen, der doch erst spät überhaupt Lesen gelernt hatte¹⁰⁸, daran gehindert haben, das Werk selbständig zu verstehen. Zugleich war es aber wohl auch nicht möglich, ein solches Versepos wörtlich zu übersetzen; deshalb ist unwahrscheinlich, daß der Kaiser Hrotsvits Werk überhaupt mit der Intensität hat aufnehmen können, die eine Würdigung der Zwischentöne erlaubt hätte. Auf welchem Niveau sich die Kommunikation zwischen der Dichterin bzw. ihrem Werk und dem Kaiser abgespielt hat, davon zeugt am besten der Schluß des an diesen gerichteten Prologs: Nachdem sie noch einmal betont hat, daß ihr Werk das erste seiner Art ist, wendet Hrotsvit fünf Verse auf, um zu erläutern, warum sie Otto in der Darstellung seiner Königszeit als *rex* titulierte, während er doch zum Zeitpunkt der Vorlage des Werkes schon Kaiser ist¹⁰⁹. Das kann man als eine Verstehenshilfe ansehen, die das in Rechnung stellt, woran Otto tatsächlich hätte Anstoß nehmen können, nämlich seine häufige Bezeichnung als König, die er vielleicht auch dann wahrgenommen hätte, wenn er nur oberflächlich durch den lateinischen Vortrag und gelegentliche kommentierende „Inhaltsangaben“ mit dem Werk konfrontiert worden wäre.

Diese Überlegungen sprechen dagegen, daß die Gesta im wesentlichen mit Blick auf Otto selbst gestaltet worden wären; Rücksicht mußte Hrotsvit in erster Hinsicht auf ihre Äbtissin nehmen, die das Werk jedenfalls genauer und mit weitergehendem Verständnis gelesen haben dürfte als der Kaiser¹¹⁰. Als nächste Instanz kam Wilhelm von Mainz in Betracht, dem die Gesta zur Prüfung vorgelegt werden sollten; ob damit eine literarisch-ästhetische¹¹¹ oder eine politische Beurteilung¹¹² gemeint war, läßt sich dem Wortlaut der Widmung¹¹³ nicht entnehmen. Keller hat Wilhelm als Exponenten einer dem Papsttum freundlicher

105 Vgl. ALTHOFF, Gandersheim und Quedlinburg S. 140.

106 ALTHOFF, Gandersheim und Quedlinburg S. 141.

107 Vgl. ALTHOFF, Gandersheim und Quedlinburg S. 142.

108 S. oben Anm. 83.

109 Hrotsvit, Gesta Ottonis, Praef.: *Quem prius exemplo constat scriptum fore nullo / Et, licet imperii teneas decus Octaviani / Non dedigneris vocitari nomine regis / Donec perscripto vitae regalis honore / Ordine digesto necnon sermone decoro / Dicatur sceptri decus imperiale secundi* (S. 203).

110 Schon daher erklärt sich die positive Darstellung Heinrichs, des Vaters der Gandersheimer Äbtissin Gerberga, auf die von der Forschung häufig hingewiesen wurde, vgl. zuletzt ALTHOFF, Gandersheim und Quedlinburg S. 141.

111 So STAUBACH, Graecae Glorae S. 359/362.

112 Zu diesem Aspekt vgl. besonders ALTHOFF, Gandersheim und Quedlinburg S. 141f.; KELLER, Kaisertum S. 378.

113 Hrotsvit, Gesta Ottonis, Praef.: *Vestro autem vestrique familiarissimi, cui hanc rusticitatem sanxistis praesentatum iri, scilicet archipraesulis Wilhelmi, iudicio, quoquomodo factum sit, aestimandum relinquo* (S. 202); ob sich *factum* nur auf die literarische Form oder auch auf den Inhalt bezieht, läßt sich nicht entscheiden.

gesonnenen Politik nach dem Tod Bruns namhaft gemacht¹¹⁴, Althoff vermutet, daß die Verbindung Gandersheims mit dem Mainzer Erzbischof politische Gemeinsamkeiten vor allem im Hinblick auf die Magdeburger Bistumsgründung einschloß¹¹⁵. Ob aber solche konkreten politischen Vorstellungen tatsächlich das Werk der Gandersheimer Dichterin beeinflußt haben, wird sich schon deshalb nicht klären lassen, weil die Darstellung wesentlicher politischer Vorgänge wie etwa der Ungarnschlacht in den Gesta Ottonis nicht erhalten ist¹¹⁶. In den überlieferten Teilen gewinnt die Gestalt des Königs kein besonderes politisches Profil; im Gegenteil ist schon immer aufgefallen, daß nicht nur ausführlich über die Aktionen seiner Gegner und Verbündeten berichtet wird, sondern daß Otto da, wo er selbst im Mittelpunkt steht, auffallend passiv bleibt und vor allem als Objekt göttlicher Hilfe und nicht als aktiv planender, politisch agierender Herrscher vorgestellt wird¹¹⁷. Das könnte ein Hinweis darauf sein, daß nicht politische Zusammenhänge die Perspektive Hrotsvits bestimmen; wenn man der Darstellung eine herrscherparänetische Pragmatik unterstellt, dann ergibt sich kein besonders akzentuiertes politisches Verhalten, sondern eben das passive Hinnehmen der göttlichen Entscheidungen als paränetische Zielvorstellung¹¹⁸.

Ähnlich wie die Werke Hrotsvits sind die Viten der Königin Mathilde¹¹⁹ in einer Nähe zum Herrscherhaus entstanden, die genauer qualifiziert werden muß; die Widmungsvorreden berufen sich sogar auf entsprechende Aufträge Ottos II. bzw. Heinrichs II.¹²⁰ Nicht zuletzt deshalb ist besonders darauf zu achten, inwieweit die Viten jeweils ein hagiographisches Anliegen mit „offiziösen“ Interessen des ottonischen Hofes verbinden, also die Heiligkeit der Königin in den Zusammenhang von Legitimationsbedürfnissen der Herrscher stellen. Eine besonders konkrete legitimierende Tendenz hat man wiederholt der jüngeren

114 Vgl. KELLER, Kaisertum S. 378.

115 Vgl. ALTHOFF, Gandersheim und Quedlinburg S. 142; DERS., Kronzeuge S. 276; BEUMANN, Entschädigung S. 397f.

116 ALTHOFF, Gandersheim und Quedlinburg S. 142 räumt ein, daß „wir auf Grund des Fragment-Charakters Schwierigkeiten haben, genau zu erkennen, in welcher und für welche Situation das Werk geschrieben wurde“. Dieses Überlieferungsproblem ist aber vielleicht auch für den Eindruck des politisch interessierten Historikers verantwortlich, daß die Gesta vor allem „Bürgerkrieg und Auseinandersetzungen innerhalb der ottonischen Familie“ (ebd.) darstellen; das waren ja tatsächlich die wesentlichen Probleme gerade der Zeiten, deren Behandlung in den Gesta erhalten ist. Auch der Kontrast zwischen der weitgehend durch innere Befriedung und Einung gekennzeichneten Herrschaft Heinrichs I. und der von Konflikten bestimmten Herrschaft seines Sohnes, den Althoff a. a. O. S. 141 offensichtlich zu einem Teil dem Darstellungsinteresse der Autorin anrechnet, entspricht der tatsächlichen historischen Situation.

117 S. unten S. 65f.

118 Dazu unten S. 66f.

119 Zu den Mathildenviten s. unten S. 101 Anm. 448 bzw. S. 115 Anm. 539.

120 Vgl. Vita Mathildis ant., Prol.: *nos autem gloriosissimi Ottonis imperatoris (!) iussu ... laudabilem dignissimorum sui vitam parentum ... perscripsimus* (S. 109); Vita Mathildis post., Praef.: *Heinrico regi ... Vobis imperante hoc opus inchoari difficillimum videbatur nostre parvitati, sed presumptionis esset maxime vestri imperio nos resistere* (S. 145). Daß es sich dabei um mehr als bloßen Auftragsstopp handelt, bezweifelt ALTHOFF, Causa scribendi S. 117f.; SCHÜTTE, Untersuchungen S. 23f. zieht die Auftraggeberschaft Ottos II. für die ältere Mathildenvita nicht in Zweifel. Zum Topos der Auftragsarbeit grundlegend Gertrud SIMON, Untersuchungen zur Topik der Widmungsbrieve mittelalterlicher Geschichtsschreiber bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, in: Archiv für Diplomatik 4 (1958) S. 52–119, 59–70. Das Problem der Fiktion eines Auftrags wird ebd. S. 62f. allerdings nur skizziert.

Vita unterstellt, deren Aufgabe zumeist darin gesehen wird, dem aus der bayerischen Linie stammenden König Heinrich II., der ja nur über seine Abstammung von Heinrich I., dem Gemahl der Mathilde, königlichen Geblüts war, durch die Heiligkeit seiner Urgroßmutter zusätzliche Legitimation zu verschaffen¹²¹. Die sakrale Legitimation der Dynastie im ganzen ist demgegenüber als Intention der älteren Vita verstanden worden¹²², zuletzt hat Corbet den Text als Zeugnis für das Verhältnis von Heiligkeit und Herrschertum gewürdigt¹²³. Diese Perspektiven sind grundsätzlich in Frage gestellt worden durch Althoffs methodische Forderung, die *Causa scribendi* der Texte als Ausgangspunkt der Deutung zu nehmen¹²⁴. In der Rezension zu Corbets Untersuchung der *Saintes Ottoniens* hat Althoff die Voraussetzung bezweifelt, daß es sich bei den herrschaftstheologischen Vorstellungen der Viten um Selbstdeutungen der Dynastie bzw. der einzelnen Herrscher handelt; es sei vielmehr erst noch zu prüfen, ob „die Ottonen selbst an einer Konzeption der *sainteté dynastique* beteiligt gewesen seien“ oder ob in den Viten entsprechende Vorstellungen überhaupt erst an die Herrscher herangetragen würden¹²⁵. Tatsächlich hat Corbet die Frage, wer denn überhaupt Träger der von ihm herausgearbeiteten Vorstellungen gewesen ist, nicht reflektiert¹²⁶; ihm geht es vielmehr um epochentypische Ideen und Ausdrucksweisen religiöser Mentalität, die er in Korrespondenz zur Entwicklung des ottonischen Königtums versteht, ohne zu fragen, ob eine solche unmittelbare Wechselbeziehung von politisch-herrschaftlicher Entwicklung und religiöser Vorstellungswelt überhaupt vorausgesetzt werden kann. Im Blick auf die Mathildenviten hat Althoff gezeigt, daß es weniger die Interessen des Herrscherhauses als vielmehr die bestimmter geistlicher Gemeinschaften sind, die in den Viten ihren Niederschlag gefunden haben, und daß nicht allgemeine politische Ideen, sondern ein jeweils konkreter politischer Kontext und bestimmte Probleme und Erwartungen der Verfasser bzw. der Gemeinschaften, für die sie stehen, die Darstellung bestimmten¹²⁷. Dementsprechend ist zu fragen, ob auch die herrschaftstheologischen Vorstellungen in dieser Weise in Dienst genommen werden, also nicht von politischen Legitimationsstrategien und Ideen des Königs, sondern von konkreten Zielen und Ansprüchen zeugen, die an ihn herangetragen werden. Diese Fragestellung ist umso interessanter, als jüngst auch in Bezug auf die Heiligen der englischen Königsfamilien, bisher Paradebeispiele frühmittelalterlicher Königsheiligkeit, ähnlich argumentiert worden ist. Susan J. Ridyard hat die Gründe und Umstände der Verehrung heiliger Mitglieder angelsächsischer Königsfamilien untersucht und festgestellt, daß jeweils keine Vorstellungen von einer besonderen Sakralität des Herrschers, sondern bestimmte Interessen entscheidend waren, und zwar häufig solche einzelner geistlicher Gemeinschaften, die nur gelegentlich in einem politischen Kontext standen¹²⁸.

121 Vgl. zuletzt BORNSCHEUER S. 76ff.; CORBET, *Ottoniens* S. 164ff.; SCHÜTTE, *Untersuchungen* 85f. mit Anm. 39; WEINFURTER, *Anspruch* S. 126f.

122 Vgl. von STETTEN S. 179; HAUCK, *Literatur*, besonders Sp. 2567ff.; BORNSCHEUER S. 66f.; SCHÜTTE, *Untersuchungen* S. 16–21; kritisch KARPFF, *Herrscherlegitimation* S. 175f.

123 Vgl. CORBET, *Ottoniens* S. 120–153.

124 S. oben S. 34 Anm. 21.

125 ALTHOFF, Rezension zu Corbet, *Ottoniens* S. 318.

126 Vgl. ALTHOFF, Rezension zu Corbet, *Ottoniens* S. 318f.

127 Vgl. ALTHOFF, *Causa scribendi*, passim; zur Kritik an Althoffs Interpretation bei SCHÜTTE, *Untersuchungen* S. 70–75 s. unten S. 101f. Anm. 449.

128 RIDYARD, *Royal Saints*.

Gerade im Hinblick auf das „Gottesgnadentum“, die göttliche Garantie und Leitung der königlichen Herrschaft, ist die pragmatisch-politische Dimension der Zeugnisse ottonischer Historiographie also konkret zu thematisieren. Dem entspricht auf der anderen Seite, daß sich die sakralen Momente der Königsherrschaft offensichtlich in jedes Konzept einpassen, das man den einzelnen Autoren unterstellt hat: Ob Hrotsvits *Gesta Ottonis* als Exponent ottonischer „Hausüberlieferung“ bzw. als politische „Dynastiegeschichte“ aus der Perspektive der ottonischen Familie¹²⁹ verstanden oder in den Zusammenhang politischer Kritik am Kaiser gebracht werden¹³⁰, immer spielt die sakrale Dimension eine wichtige Rolle im Zusammenhang der Legitimationsintentionen bzw. der paränetischen Absichten, die dem Werk zugesprochen werden. Das zeigt sich ebenso im Hinblick auf Liudprands *Antapodosis* wie auf Widukinds *Sachsengeschichte* und andere Werke der Zeit: Für Hauck bildet die heilsgeschichtliche Auszeichnung der ottonischen Dynastie bei Liudprand und Adalbert von Magdeburg ein gemeinsames Motiv und Anliegen ottonischer „Hausüberlieferung“¹³¹. Bei Widukind erkennt Beumann eine Vorstellung vom „unmittelbaren Gottesgnadentum“ des ottonischen Königs, die er in die Kontinuität germanischer Königsheil-Traditionen und in den Zusammenhang der vieldiskutierten Heerkaiser-Idee Widukinds stellt¹³², während Keller darin einen Gegenentwurf zu klerikalen Konzepten kirchlich-sakramentaler Vermittlung sieht¹³³. Das Verständnis vom „Gottesgnadentum“ als einem zentralen Moment der ottonischen „Königsidee“ besitzt also jeweils integrierende Funktion für die einzelnen Interpretationsentwürfe; die Aufmerksamkeit, welche die ottonischen Historiographen dem Verhältnis des Königs zu Gott widmen, bietet offensichtlich einen wesentlichen Anhaltspunkt, um nach Voraussetzungen, Interessen und Intentionen ottonischer Historiographie zu fragen. Auch deshalb ist die Frage nach den herrschaftstheologischen Vorstellungen der Historiographen eng mit der Frage verbunden, inwieweit die Historiographie überhaupt im Kontext von Herrschaftslegitimation und politischer Konzeption verstanden werden kann¹³⁴.

Dieser Zusammenhang ist bisher nie diskutiert worden: Daß etwa die in der Historiographie zutage tretenden Vorstellungen von der göttlichen Einsetzung des Königs im Kontext politischer Legitimation stehen, ist ebenso unbestrittene Voraussetzung aller Interpretationen wie das Legitimationsbedürfnis ottonischer Königsherrschaft und das diesbezügliche Interesse der Historiographen überhaupt. Auch Karpf, der Haucks Konzept herrschaftslegitimierender ottonischer „Hausüberlieferung“ überzeugend zurückweist, diskutiert den Zusammenhang von göttlicher Einsetzung und Legitimationsbedürfnis des Königtums nicht¹³⁵. Es läßt sich auch nicht bestreiten, daß die göttliche Einsetzung des Königs und die sie bringende göttliche Begleitung seiner Herrschaft zu den Elementen eines überpolitischen, umfassenden Begriffs von „Legitimation“ als dem Gesamten aller Vorstellungen

129 So etwa KARPf, *Herrscherlegitimation*, S. 142.

130 S. oben S. 47.

131 S. oben S. 32f. mit Anm. 10.

132 S. unten S. 74f.

133 S. unten S. 75f.

134 S. oben S. 34f.

135 S. oben S. 33 Anm. 17.

gehören, die Herrschaft akzeptabel machen¹³⁶. Mit Werner kann man die Grundbedingung aller Herrschaft seit der Verchristlichung von Herrscherlegitimation und Herrscherethos in der Spätantike in der „Einheit einer von Gott geschaffenen und selbstverständlich auch über die Offenbarung hinaus von ihm allein geleiteten Welt“ bestimmen¹³⁷. Unter der Voraussetzung, daß Gott letztlich über die Welt und den Gang der politischen Ereignisse bestimmt, kann aber jede Herrschaft schon allein deshalb, weil sie besteht, als mit Gottes Willen übereinstimmend ausgewiesen werden; göttliche Erwählung gehörte auf diesem Hintergrund nicht zu den besonderen Auszeichnungen, die ein König oder eine königliche Familie behaupten mußte, sondern zu den Selbstverständlichkeiten, die den erworbenen königlichen Rang ausmachten.

In dieser Perspektive ist erst noch zu fragen, inwieweit die Vorstellung von der sakralen Legitimation jeder Herrschaft überhaupt geeignet war, in besonderer Weise die je konkrete Herrschaft eines Königs zu legitimieren. Dabei ist auch zu berücksichtigen, in welcher Dimension sich das Moment der Herrschaftslegitimation in ottonischer Zeit überhaupt zeigt. Vor dem Hintergrund neuzeitlicher monarchischer Herrschaftsbegründung¹³⁸ liegt es nahe, der sakralen Herrschaftslegitimation einen denkbar weitgehenden Anspruch zuzuerkennen; es läßt sich aber gar nicht voraussetzen, daß das Legitimationspotential systematischer Herrschaftstheologie in ottonisch-frühsalischer Zeit überhaupt ausgeschöpft wurde. Timothy Reuter hat darauf hingewiesen, daß das Legitimationsbedürfnis vom Anspruch der Herrschaft abhängig ist; da das ottonische Königtum aber nur einen sehr begrenzten Herrschaftsanspruch realisiert hat¹³⁹, kann man auf seiten des Herrschers auch nur ein begrenztes Legitimationsbedürfnis voraussetzen¹⁴⁰. Im Blick darauf stellt sich die Frage, ob Deutungskonzepte wie die göttliche Lenkung von Welt und Geschichte im allgemeinen und die Einsetzung, Begleitung und Leitung der Könige durch Gott, die in der ottonischen Historiographie präsent sind, vom relativ geringen sozialen und politischen Legitimationsbedürfnis des ottonischen Königtums ausgeschöpft werden oder auch und vielleicht sogar vornehmlich anderen Bedürfnissen entsprechen und anderen Zielen dienen können.

Solche vom Phänomen der Legitimation unterschiedenen Momente sieht Karl Ferdinand Werner in einer besonderen Gattung zeitgeschichtlicher Geschichtsschreibung wirksam, die er unter dem Begriff der „Historien“ faßt. Deren „Aufgabe“ sieht er darin, „Gottes Wirken und seine Zeichen recht zu interpretieren, damit die Könige gutberatene Herrscher sein können“¹⁴¹. Die sakrale Legitimation der Könige steht in diesem Kontext gar nicht in Frage; es geht vielmehr darum, unter Voraussetzung der göttlichen Leitung der Welt und des einzelnen Herrschers den jeweils konkreten Willen Gottes zu erkunden und jeweils konkrete Situationen zu bewältigen. Im Geschichtsbewußtsein der „Historien“ erscheint demnach die allgemeine Vorstellung von der Lenkung der Weltgeschichte und der Erwählung und Lei-

136 S. oben S. 34f.

137 WERNER, Gott, Herrscher und Historiograph S. 6; vgl. jetzt auch Wendelin KNOCH, Geschichte als Heilsgeschichte, in: Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein S. 19–29; EHLERS, Historisches Denken; DERS., Freiheit des Handelns.

138 S. oben S. 18–21.

139 Zur frühsalischen Steigerung des Herrschaftsanspruchs s. unten S. 136–138.

140 Vgl. REUTER, Ottonian ruler representation S. 369; dazu auch oben S. 34f.

141 WERNER, Gott, Herrscher und Historiograph S. 18.

tung der Könige durch Gott vor allem als Anspruch, dem der Herrscher genügen muß; der Historiograph hat diesen Anspruch immer wieder konkret zu formulieren und auf die konkreten Zeitumstände hin auszulegen, er hat ihn aber nicht erst zu begründen. Das ist auch im Blick auf die ottonische Historiographie von Bedeutung: Zwar läßt sich keines ihrer Werke der Gattung der „Historien“ gemäß der Definition Werners zuordnen. Auch bei der Interpretation ottonischer historiographischer Zeugnisse muß aber in Rechnung gestellt werden, daß diese die göttliche Legitimation des Königs nicht mehr eigens nachzuweisen haben, sondern darauf als auf eine gemeinsame Grundvoraussetzung rekurren können. Gemäß der jetzt von Hans-Werner Goetz vorgeschlagenen Differenzierung gehört die Vorstellung von der göttlichen Erwählung und Leitung des Herrschers zum weitgehend gemeinsamen „Geschichtsbild“ der ottonisch-frühsalischen Historiographie; will man das sakrale Königtum aber darüber hinaus als Kategorie sozialer Bindung und politischen Handelns erweisen, ist genauer zu fragen, in welcher Weise und mit welchem Anspruch die mit dem Geschichtsablauf im allgemeinen und dem Königtum im besonderen verbundenen sakralen Vorstellungen das „Geschichtsbewußtsein“ der Historiographen geprägt haben¹⁴².

Eine solche Fragestellung erscheint nicht zuletzt deshalb angemessen, weil alle Autoren in der Rückschau auf den erfolgreichen Aufstieg der ottonischen Königsfamilie schreiben, also zu einer Zeit, als an der „Legitimität“ dieses Aufstiegs schon deshalb kein Zweifel mehr bestehen konnte, weil er sich so erfolgreich vollzogen hatte. Wem hätte ein Widukind von Corvey, ein Adalbert von Magdeburg oder die in Gandersheim, also in einem der ottonischen Familie verpflichteten Kloster schreibende Kanonisse Hrotsvit demonstrieren müssen, daß die ottonischen Könige tatsächlich von Gott erwählt waren? Eine solche Frage ist auch dadurch motiviert, daß die aktuelle Forschung zum Aufstieg des ottonischen Königtums nicht den theoretischen Diskurs über die Legitimität, sondern die tatsächliche Durchsetzung und Akzeptanz in den Vordergrund stellt und dahinter vor allem Bedingungen und Regeln der Herrschaftspraxis erkennt¹⁴³. Keller und Althoff haben gezeigt, daß die Etablierung des Königtums Heinrichs I. wesentlich auf dem Ausgleich mit den Großen und der politischen Integration mit dem Mittel der *amicitiae* und *pacta* beruhte¹⁴⁴; die langen Auseinandersetzungen in den beiden ersten Jahrzehnten der Herrschaft Ottos I. erklären sich auch daher, daß Otto die Bedingungen dieses Ausgleichs mißachtete, Ansprüche einzelner Herrschaftsträger zurückwies und diese brüskierte¹⁴⁵. Althoffs über einzelne Situationen

142 Zu dieser Unterscheidung von „Geschichtsbild“ und „Geschichtsbewußtsein“ vgl. GOETZ, Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein S. 18–26.

143 Vgl. besonders ALTHOFF, Königsherrschaft und Konfliktbewältigung; KELLER, Reichsorganisation; DERS., Grundlagen S. 17–24; LEYSER, Herrschaft und Konflikt S. 11–81.

144 Vgl. ALTHOFF/KELLER, Heinrich I. und Otto der Große S. 64f.; ALTHOFF, *Amicitiae* und *pacta*.

145 Dabei muß man nicht mit ALTHOFF/KELLER, Heinrich I. und Otto der Große S. 112–133 und ALTHOFF, *Amicitiae* und *pacta* S. 88–96 das Herrschaftsverständnis oder gar eine bestimmte politische Konzeption des Königs in den Vordergrund stellen; BECHER, *Rex, Dux und Gens* S. 235–242 hat jetzt zu Recht besonders betont, daß es bei den Auseinandersetzungen mit dem Konradiner Eberhard, dem „Königsmacher“ von 919, vor allem um dessen Stellung als *secundus a rege* ging, die Otto wohl zur Klärung der Situation innerhalb der ottonischen Familie seinem Bruder Heinrich zugedacht hatte. Auch die Auseinandersetzung mit der älteren billungischen Linie geht wohl darauf zurück, daß der König bei der Vergabe des sächsischen Kommandos den jüngeren Hermann Billung vorzog; darin kann man natürlich eine bewußte, provokative Demonstration der königlichen Handlungsvollmacht

hinausführende Hinweise auf die „Spielregeln der Politik“ setzen diesen Begriff nicht als unveränderlichen voraus, sondern machen deutlich, daß die Qualität der Politik im Mittelalter wesentlich dadurch bestimmt wird, daß sie nicht frei gestalteten Konzeptionen, sondern konkreten Regeln folgt, die sich in der Praxis eingespielt haben und die durch praktisches Verhalten, durch demonstrative Handlungen und Zeichen immer wieder aktualisiert, bekräftigt und auch modifiziert werden¹⁴⁶. In diesem Zusammenhang läßt sich die Frage nach der *Causa scribendi*¹⁴⁷ nicht nur als Hinweis auf eine bisher übersehene Dimension der Quellenkritik verstehen, sondern auch als Plädoyer dafür, im Hinblick auf die ottonische Historiographie einen Paradigmenwechsel vorzunehmen von der Frage nach ideengeschichtlichen Zusammenhängen und abstrakten Legitimationsproblemen hin zur konkreten Pragmatik der Texte, um Anspruch und Behauptung königlicher Herrschaft im Frühmittelalter als Momente politisch-sozialer Kommunikation verstehen zu können.

In dieser Perspektive soll im folgenden die Vorstellung der ottonischen Historiographen vom Gottesgnadentum untersucht werden; nicht nur der Inhalt dieser Vorstellung, sondern deren Funktion im Zusammenhang der jeweiligen Darstellung ist zu thematisieren. Welchen konkreten Gebrauch machen die wichtigsten Vertreter der ottonischen Historiographie jeweils von der allgemeinen Überzeugung, daß der König von Gott erwählt ist und daß er in einer von Gott geleiteten Welt agiert? Außer den schon angesprochenen Werken, die in der Forschung besonders mit der Frage der Legitimation des ottonischen Aufstiegs verbunden worden sind¹⁴⁸, soll als Zeugnis für die spätottonische Zeit die Chronik Thietmars von Merseburg herangezogen werden, die nicht zuletzt zentrale, immer wieder thematisierte Aussagen über die sakrale Würde des Königs bietet¹⁴⁹. Die gleiche Fragestellung bietet sich auch für eine Analyse der sakralen Vorstellungen des salischen Hofkaplans Wipo an, dessen Werke gemeinhin als Höhepunkt ottonisch-frühsalischer Herrschaftstheologie gelten. Als Erzieher Heinrichs III. stand Wipo ohne Zweifel in besonderer Nähe zu Herrscher und Hof; nicht zuletzt deshalb ist er häufig als Anreger und Vermittler von leitenden Ideen und Legitimationsvorstellungen Heinrichs in Anspruch genommen worden¹⁵⁰. Sein Werk zeigt aber auch unverkennbar paränetische Züge, und auch seine Funktion als Erzieher des jungen Königs läßt fragen, ob er eher gemeinsame Überzeugungen von König und Hof artikuliert oder Idealvorstellungen formuliert, die dem König eine Richtschnur für sein politisches Handeln bieten sollten.

sehen, wie es BECHER, Rex, Dux und Gens S. 240 erwägt, doch haben wir dafür ebenso wenig Belege wie für andere, vielleicht nur aus der konkreten Situation zu verstehende Motive.

146 S. oben S. 14 Anm. 16.

147 S. oben S. 35f.

148 Die Fortsetzung der Regino-Chronik des Adalbert von Magdeburg, der HAUCK, Erzbischof Adalbert, einen besonderen herrschaftstheologischen Anspruch zuerkannt hat, braucht hier nicht mehr eigens untersucht zu werden. Karpf hat Haucks These einer ausführlichen philologischen und historischen Kritik unterzogen, mit dem Ergebnis, daß „doch eher das Konzept einer unprätentiösen Aktualisierung von Reginos Chronik im Vordergrund des schriftstellerischen Interesses gestanden hat“ (vgl. KARPf, Herrscherlegitimation S. 47–62, Zit. S. 61). Karpfs Argumentation, die bisher nicht zurückgewiesen worden ist, kann hier nur nachdrücklich unterstützt werden; die Beiträge der *Continuatio* zur Frage des „Gottesgnadentums“ beschränken sich auf die oben Anm. zitierten Formeln.

149 S. besonders unten S. 121f. mit Anm. 594–599.

150 S. unten S. 138 mit Anm. 694f.

1.2 Athleta Dei: Otto der Große als Held der Antapodosis

Liudprand von Cremona¹⁵¹ hat seine Antapodosis nur bis ans Ende der 940er Jahre geführt; deshalb hatte er nichts über die herausragenden Ereignisse aus der Regierungszeit Ottos des Großen, etwa den Ungarsieg, die Heirat mit Adelheid oder die Kaiserkrönung¹⁵², zu berichten. Ein Bild des zweiten ottonischen Herrschers entsteht somit vor allem in der Darstellung, die Liudprand von den Ereignissen der ersten großen Rebellion und vor allem den damit zusammenhängenden militärischen Unternehmungen gibt. Die Perspektive, unter der Liudprand diese Ereignisse auffaßt, tritt schon in den an Heinrich von Bayern gerichteten Versen hervor, die den Übergang der Herrschaft auf Otto kommentieren und die folgenden Ereignisse unter den Gegensatz von Gottes Willen und den Plänen des Teufels stellen: *Haud pater Henricus; dedit is quia scepra, monebat / Astripotens bonus ipse Deus pius / ... Fraternas acies nunc nunc male / Conflictare cupis, fallax, crudelis, inique? / Impie Leviathan Behemot, paras / Antiquum renovare tua iam fraude duellum?*¹⁵³ Nicht sein Vater, sondern Gott hat Otto zur Herrschaft bestimmt, die vom Beginn seiner Regierung zu berichtenden Wirren müssen deshalb als Versuch des Teufels verstanden werden, seine alte Auflehnung gegen Gott fortzusetzen¹⁵⁴. Der Aufstand des Königsbruders wird folgerichtig auf die Einflüsterung des Teufels zurückgeführt¹⁵⁵, die ganze Auseinandersetzung des Königs mit den Aufständischen wird zum „Zweikampf“ (*duellum*) Gottes mit dem Teufel, der seinen Höhepunkt im Gefecht von Birten findet, bei dem, wie Liudprand in grundsätzlicher Übereinstimmung mit anderen ottonischen Zeugen¹⁵⁶ berichtet, die vom König und dem Gros seiner Streitmacht durch den Rhein getrennte Vorhut eine feindliche Übermacht in die Flucht geschlagen hat.

Den überraschenden Sieg des Königs in diesem Gefecht nützt Liudprand, um zugleich die souveräne Initiative Gottes und die damit korrespondierende Haltung des Königs her-

151 Zu Liudprand vgl. zuletzt Odilo ENGELS, Art. „Liutprand“, in: LThK 6 (1997) Sp. 1008; RepFont 7 (1997) S. 306–308; BUC, Italian Hussies; STAUBACH, Historia oder Satira; DERS., Graecae Gloria S. 364–367; SUTHERLAND, Liudprand; KARPF, Herrscherlegitimation S. 5–47; LEYSER, Ends and means; DERS., Liudprand of Cremona; HAUCK, Erzbischof Adalbert S. 299–325; ARNALDI, Liutprando.

152 Der spätere Liber de Ottone rege ist eine einseitige, apologetische Darstellung der römischen Ereignisse nach der Kaiserkrönung, die keinen Ansatzpunkt für unsere Fragestellung bietet.

153 Liudprand, Antapodosis IV,19 (S. 114f.). Im folgenden wird die verbreitete Edition von Becker, MGH SS rer. Germ. 1915, zitiert; die neue Edition von Paolo Chiesa, CCCM 156, unterscheidet sich im wesentlichen in einzelnen Konjekturen.

154 Vgl. KARPF, Herrscherlegitimation S. 28.

155 Antapodosis IV,18: *Is enim, qui post creationis suae mox clarissimam dignitatem creatori suo se similem facere voluit, per auditores suos talibus Henricum contra fratris, immo regis et domini <dignitatem/potentiam? vgl. CCCM 156 S. 107 Apparatus> sermonibus instigavit ...* (S. 114).

156 BO 76 I, S. 46; zu den Grenzen der sachlichen Übereinstimmung der ottonischen Quellen und zur Frage möglicher literarischer Beziehungen vgl. KARPF, Herrscherlegitimation S. 50f. und unten S. 62 und 94.