

CHRISTIAN JASER

Ecclesia maledicens

*Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation*

75

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,
Humanism and the Reformation

herausgegeben von Volker Leppin (Tübingen)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE)

Johannes Helmuth (Berlin), Matthias Pohlig (Münster)

Eva Schlotheuber (Düsseldorf)

75



Christian Jaser

Ecclesia maledicens

Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen
im Mittelalter

Mohr Siebeck

Christian Jaser, geboren 1975; seit 2013 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte II der Humboldt-Universität zu Berlin; 2011-2013 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-geförderten Projekt „Der mittelalterliche Zweikampf“ an der TU Dresden; Stipendiat und Gastwissenschaftler an in- und ausländischen Forschungseinrichtungen (Berlin, Rom, Paris, Marseille).

Gefördert mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISBN 978-3-16-151927-7 / eISBN 978-3-16-158613-2 unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISSN 1865-2840 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion Pro gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Wie jedes wissenschaftliche Werk ist auch diese Arbeit, die im Wintersemester 2010/2011 von der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen wurde, ein Mosaik aus Anregungen, Einflüssen, Ideen und Sachhinweisen, das im Dialog mit zahlreichen Fachkollegen zustande gekommen ist. Allen – auch den hier nicht namentlich Genannten – gebührt hierfür mein aufrichtiger Dank.

Besonders herzlich möchte ich meinem Doktorvater Johannes Helmrath danken, der mit der ihm eigenen Mischung aus stupender Sachkenntnis, intellektueller Offenheit und rheinischem Charme das Projekt über die Jahre begleitet und geprägt hat. Er stand mir in allen Belangen mit Rat und Tat zur Seite und bot mir mit seinem Berliner Lehrstuhl eine akademische Heimat, die ich nicht missen möchte. Heinz Schilling hat nicht nur freundlicherweise das Zweitgutachten übernommen, sondern gewährte mir in meiner Zeit als mediävistische „Leihgabe“ am Lehrstuhl für Geschichte der frühen Neuzeit die notwendigen Freiräume für die Abfassung dieser Arbeit – von zahllosen Anregungen und ermunternden Gesprächen ganz zu schweigen. Franz Felten, der als Drittgutachter fungierte, und Wolfgang Neugebauer, der die Promotionskommission leitete, gebührt ebenso herzlich Dank. Gleiches gilt für das Herausbergremium der Schriftenreihe „Spätmittelalter, Humanismus, Reformation“, namentlich Volker Leppin, der die Begutachtung übernommen hat. An dieser Stelle ist auch Uwe Israel zu erwähnen, der mir neben der Dresdener Projektarbeit verständnisvoll Zeit für die Vorbereitung der Drucklegung einräumte. Zu danken ist auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die mir für die Publikation der Dissertation einen großzügigen Druckkostenzuschuss gewährte.

Dem ebenfalls von der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragenen Graduiertenkolleg „Codierung von Gewalt im medialen Wandel“ an der Humboldt-Universität zu Berlin sei nicht nur für die finanzielle Förderung gedankt, sondern auch für eine interdisziplinär anregende Diskussionskultur. Ebenso konnte ich von den Stipendien und der Gastfreundschaft der Deutschen Historischen Institute in Paris und Rom profitieren. Zu danken ist überdies für die freundliche und zuweilen unbürokratische Unterstützung, die mir Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von Archiven und Bibliotheken in Deutschland, Österreich, Frankreich, England, Italien und Belgien entgegengebracht haben. Stellvertretend sind hier Suor Trinidad Ruiz Mata (Rom) und Gill Cannell (Cambridge) zu nennen,

die einem oft ungeduldigen Nutzer mit einer beinahe unerschöpflichen Nachricht begegnet sind.

Dass mir bei der Recherche und Abfassung der Arbeit Flüche zwar immer am Herzen, aber nur selten auf den Lippen lagen, ist ganz wesentlich dem intensiven Austausch mit Gleichgesinnten geschuldet, auch und vor allem im Rahmen der Berliner Spätmittelalter- und Frühneuzeitkolloquien, deren familiäre Atmosphäre mir eine stete Inspirationsquelle war. Aus diesen und anderen Kreisen ist namentlich zu danken: Hendrik Blumentrath, Jörg Bölling, Christina Deutsch, Jörg Feuchter, Tim Geelhaar, Harald Müller, Malte Prietzel, Ramon Voges, Julia Weitbrecht und Burkhardt Wolf für ihre kompetenten Diskussionsbeiträge, Hinweise und Impulse; Christoph Dartmann für seine engagierte Respondenz in der Sommerfrische am See; Kolja Lichy und Bee Yun für eine fulminante Freundschaft im kritischen Dialog; Matthias Pohlig für einen beständigen Austausch von Ideen und Perspektiven; Jean Boutier für unvergessliche Gespräche in Berlin und Marseille; Marika Bacsóka, Anna-Maria Blank, Jakob Lehmann, Barbara Maria Schmidt, Thomas Woelki und nochmals Matthias Pohlig für die Durchsicht des Manuskripts.

Für all das, was mir mit auf den Weg gegeben wurde, möchte ich zum Schluss meiner Familie danken, insbesondere meiner Mutter Ingeborg und meiner Schwester Petra, auf deren bedingungslose Unterstützung ich seit jeher zählen kann. Gewidmet ist dieses Buch meinem viel zu früh verstorbenen Vater, den wir alle vermissen.

Berlin, im Dezember 2012

Christian Jaser

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Abkürzungen und Siglen	XI
I. Einleitung	1
1. Ouvertüre: eine ikonographische Überblendung	1
2. Fragestellung	9
3. Analysegang: Forschungs- und Quellenlage	26
4. Traditionslinien: Exkommunikation, Anathem, Fluch	34
4.1. Exkommunikation: Ausschluss von der kirchlichen Gemeinschaft	35
4.2. Anathem: spirituelle Auslieferung	40
4.3. Fluch: legitime und institutionalisierte Sprachgewalt	45
II. Die Exkommunikation als Ritual – lokale und translokale Exkommunikationsformulare von Reims bis Rom	54
1. Pionierfall einer rituellen Exkommunikation: Reims 900	54
1.1. Der historische Ausgangspunkt: der Reimser Exkommunikationsakt vom 6. Juli 900	55
1.2. Narrative Schnittmengen – die hagiographische Tradition heiliger Verfluchungen und die chronikalische Fortschreibung des Reimser Exkommunikationsakts	63
1.3. Textverwandtschaften – die Adaptation des Reimser Exkommunikationstextes bei Regino von Prüm und Rather von Verona	68
2. Lokale Exkommunikationsformulare – der Überlieferungsbefund im historischen Kontext	76
2.1. Definitorsche Abgrenzungen: liturgische <i>clamores</i> , Humiliationen von Reliquien, Poenformeln, Bücherflüche	76
2.2. Der Überlieferungsbefund in seiner zeitlichen und räumlichen Erstreckung	88
2.3. ‚Feudale Anarchie‘ oder lokale Konfliktspielregeln? Der historische Kontext	118

3. Anatomie einer spirituellen Gewaltsprache – Struktur und Variantenspektrum lokaler Exkommunikationsformulare	150
3.1. Invokationen jenseitiger Erfüllungsinstanzen	150
3.2. Performative Sprechakte	161
3.3. Rhetorische <i>amplificatio</i> : Fluchformeln	171
3.3.1. Direktzitate von biblischen Fluchformeln	173
3.3.1.1. Deuteronomium 28	174
3.3.1.2. Die Psalmen	178
3.4. Formelvarianten	185
3.4.1. Aufenthaltsorte	186
3.4.2. Lebenssituationen, Tätigkeiten, Besitztümer, Personen . . .	189
3.4.3. Körperteile	194
3.4.4. Bestattung	197
3.4.5. Jenseitsperspektive	200
3.4.6. Mobilisierung zusätzlicher Verfluchungsakteure	219
3.5. Gestische Kommunikation – Kerzenwurf und -verlöschung	222
3.6. Die Eventualität der Rekonziliation – die <i>nisi</i> -Klausel	229
3.7. Akklamationsformeln	235
3.8. Lokale Exkommunikationsformulare – ein Fazit	237
4. Translokale Exkommunikationsformulare in kanonistischen und liturgischen Sammlungen und ihr Diffusionshorizont	240
4.1. Regino von Prüm, <i>Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis</i> (906–910)	241
4.2. <i>Pontificale Romano-Germanicum</i> (950–961/963)	253
4.3. Burchard von Worms, <i>Decretum</i> (1008–1012)	264
4.4. Zwischen Ablehnung und Anwendung – römische Reformkreise und das nordalpine Exkommunikationsritual	269
4.5. Ivo von Chartres, <i>Decretum</i> und <i>Panormia</i> (1091–1096)	282
4.6. Gratian, <i>Concordia discordantium canonum</i> (um 1140)	286
4.7. Guilhelmus Duranti, Pontifikale (1293–1295)	290
4.8. Fazit	298
 III. Ein Ende der ‚Ecclesia maledicens‘? Die Evolution der Exkommunikation im späteren Mittelalter zwischen kanonistischer Innovation und narrativer Kompensation	 301
1. Der <i>ordo iuris</i> und die These von der ‚Verrechtlichung‘ der Exkommunikation im 12. Jahrhundert	301
2. Narrative Kompensationen, kasuistische Systematisierungen – die Wirkungsdimensionen der Exkommunikation in der Exempelliteratur, Kanonistik und Theologie	322

2.1. Exkommunikation als temporäre Liminalität – theoretische Vorbemerkungen	322
2.2. Spirituelle Liminalität: Diabolisierung und Todesnähe	325
2.3. Soziale Liminalität: Ansteckungsdynamik und Verkehrsverbot	334
2.4. Posthume Liminalität: Unverweslichkeit und Wiedergängergefahr	347
3. Die historische Genese der Generalexkommunikationen	359
 IV. Die Exkommunikation als Zeremonie – die Publikationspraxis der päpstlichen <i>Bulla in Coena Domini</i>	 374
1. Die päpstliche <i>Bulla in Coena Domini</i> – Eckpunkte ihrer zeremoniellen Publikation und Bestandsgeschichte	374
1.1. <i>Ostensio exclusionis</i> – die Verkündung der päpstlichen Generalexkommunikationen und ihre zeremonielle Rahmung	374
1.2. Die Bestandsgeschichte der <i>Bulla in Coena Domini</i> von ihren Anfängen bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts	381
2. <i>In signum maledictionis</i> – die Publikationspraxis der <i>Bulla in Coena Domini</i> im historischen Verlauf	404
2.1. Zeremonielle Mobilität und architektonische Institutionalisierung – die Publikationen der Generalprozesse im 13. Jahrhundert	404
2.2. „Orientierung nach innen“ – die Publikation der Generalprozesse im Rahmen des avignonesischen Palastzeremoniells und in der Schismazeit	427
3. Das Universale im Urbanen – die zeremoniellen und architektonischen Rahmenbedingungen der Publikationspraxis im Vatikan	452
3.1. Imagekorrekturen: die „Sonnenwende“ des Papsttums und der Beginn einer Zeremonialreform	452
3.2. <i>Renovatio Romae</i> – die vatikanische Benediktionsloggia als Bühne des päpstlichen Zeremoniells	460
4. Patrizi, Burckard, de Grassis – die Publikation der <i>Bulla in Coena Domini</i> und die Schriftlichkeit der Zeremonialreform	472
4.1. Das <i>Caeremoniale Romanae Curiae</i> (1488)	472
4.2. Die Publikation der Generalprozesse aus der Innen- und Außenperspektive: 1481 bis 1506	486
4.3. Die Publikation der Generalprozesse im Zeremonialdiarium Paris de Grassis: 1505 bis 1521	502
5. Der Ausklang: <i>Grand Lama du Vatican</i>	520
 V. Ergebnisse: die ‚Ecclesia maledicens‘ zwischen Kontinuität und Wandel	525

Abbildungs- und Tabellenverzeichnis	535
1. Abbildungsverzeichnis	535
2. Tabellenverzeichnis	535
Quellen- und Literaturverzeichnis	537
1. Quellen	537
1.1. Ungedruckte Quellen	537
1.2. Gedruckte Quellen	539
2. Sekundärliteratur	549
Ortsregister	607
Personenregister	612
Sachregister	621

Abkürzungen und Siglen

3L	Collectio canonum trium librorum
AASS	Acta Sanctorum
AchSpic	D'ACHERY, Spicilegium
AfD	Archiv für Diplomatik
AHP	Archivum Historiae Pontificiae
AHR	The American Historical Review
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
ArnPilg	GROOTE (Hg.), Pilgerfahrt Arnolds von Harff
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
AUF	Archiv für Urkundenforschung
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BCD	<i>Bulla in Coena Domini</i>
BeauExc	BEAULANDE, Excommunication
BF(W)	BÖHMER, Regesta Imperii, Bd. V, bearb. von FICKER, WINKELMANN
BL	British Library
BM	Bibliothèque Municipale
BN	Bibliothèque Nationale
BÖHMER- ZIMMERMANN	BÖHMER, Regesta Imperii, Bd. II, 5. Abt., bearb. von ZIMMERMANN
BurckLib	Burckard, Liber notarum, ed. CELANI
CastCat	CASTAN, Catalogue
CatGén	Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements
CC	Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung
CCC	Corpus Christi College
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
COD	ALBERIGO (Hg.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna 1972
CR	Corpus Reformatorum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DDC	Dictionnaire du droit canonique
DelMan	DELISLE (Hg.), Manuscrits Latins
DobPont	DOBLE (Hg.), Pontificale Lanalatense
Du CANGE	DU CANGE, Glossarium Mediae et infimae latinitatis
DumLit	DUMVILLE, Liturgy
EberHss	EBERSPERGER, Angelsächsische Handschriften

EdwRit	EDWARDS, Ritual Excommunication
EHR	The English Historical Review
FmSt	Frühmittelalterliche Studien
FstGA	Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe
FRIEDBERG	FRIEDBERG (Hg.), Corpus Iuris Canonici
GamWulf	GAMESON, St Wulfstan
HC II	EUBEL, Hierarchia Catholica, Bd. II
HC III	EUBEL, VAN GULIK, SCHMITZ-KALLENBERG, Hierarchia Catholica, Bd. III
HJb	Historisches Jahrbuch
HRE	Flodoard von Reims, Historia Remensis Ecclesiae
HRG	Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte
HZ	Historische Zeitschrift
JamesCat	JAMES, Descriptive Catalogue
JL	JAFFÉ, LÖWENFELD, Regesta Pontificum Romanorum
JonScript	JONES, Scriptorium
KerCat	KER, Catalogue
KerMed	KER, Medieval Manuscripts
KohlCat	KOHLER, Catalogue
LauCat	LAUER, Catalogue général
LerPont	LEROQUAIS, Les pontificaux manuscrits
LerSac	LEROQUAIS, Les sacramentaires
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LiebGes	LIEBERMANN (Hg.), Gesetze der Angelsachsen
LitBen	LITTLE, Benedictine Maledictions
LitForm	LITTLE, Formules monastiques
LitMorph	LITTLE, Morphologie
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MANSI	MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio
MarDoc	MARTIMORT, Documentation
MartRit	MARTÈNE (Hg.), De antiquis ecclesiae ritibus
MGH	Monumenta Germaniae Historica
- Briefe d. dt. Kaiserzeit	Briefe der deutschen Kaiserzeit
- Conc.	Concilia
- Epp.	Epistolae (in Quart.)
- Epp. sel.	Epistolae selectae
- Fontes iuris	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum seperatim editi
- Ldl	Libelli de lite
- SRG	Scriptores Rerum Germanicarum
- SRM	Scriptores Rerum Merovingicarum
- SS	Scriptores
MIGNE	MIGNE (Hg.), Patrologiae Cursus Completus, Series Latina
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MolCat	MOLINIER, Catalogue général
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde
NDB	Neue Deutsche Biographie
OmoCat	OMONT, Catalogue général

OR	Ordo Romanus
OrchLeo	ORCHARD (Hg.), Leofric Missal
POTTHAST	POTTHAST, Regesta Pontificum Romanorum
PDG	Paris de Grassis, Zeremonialdiarium
PGD	Guilhelmus Duranti, Pontificale
PMLA	Proceedings of the Modern Language Association of America
PRG	Pontificale Romano-Germanicum
QFIAB	Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt
RasPont	RASMUSSEN, Les pontificaux
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RIS	Rerum Italicarum Scriptores
RosPont	ROSENTHAL, Pontifical of St Dunstan
RosVerz	ROSE, Verzeichniss
RS	Rolls Series: Rerum britannicarum Medii Aevi Scriptores or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages
SauExk	SAUER, Exkommunikationsriten
SauÜb	SAUER, Überlieferung
SPK/SBB	Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatsbibliothek zu Berlin
StMGBO	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige
TosMart	TOSWELL, St Martial
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TrehForm	TREHARNE, Formula
vdGheynCat	VAN DEN GHEYN, Catalogue
VerfLex	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon
VoltDia	Iacopo Gherardi da Volterra, Il Diario Romano
VR	Hinkmar von Reims, Vita Remigii
VuF	Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte: Vorträge und Forschungen
WebSen	WEBER, Senatus divinus
ZHF	Zeitschrift für historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZRG KA	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung

I. Einleitung

1. Ouvertüre: eine ikonographische Überblendung

Ein Papst mit ernster Miene, in vollem Ornat und mit der Tiara auf dem Kopf, der in der erhobenen linken Hand eine brennende Kerze hält, während seine Rechte einem Mönch ein Buch reicht. Seine Füße treten auf eine sich am Boden krümmende Person, die einem „bärtigen Monster“ gleicht, „schreiend, mit krausem Haar und verzerrten Gesichtszügen“¹, und mit dem linken Zeigefinger auf eine Textstelle in einem aufgeschlagenen Buch deutet, wobei auf dem Boden weitere Bücher und Schriftrollen herumliegen. Rechts vom Papst, der zentral platziert und dementsprechend als bildbeherrschende Gestalt anzusprechen ist², steht ein junger Kleriker mit einem Dokument in Händen, von dem zwei Siegel herabhängen, dahinter befinden sich Bischöfe mit weiteren Kerzen und ein Prozessionskreuz sowie, zur Linken des Papstes, weitere Kleriker und eine Nonne³, die dem Papst eine Kette reicht (Abb. 1). Brennende Kerzen, ein zum Wurf ausgestreckter Arm, ein rechtlich beglaubigter, offenbar zum Vorlesen bestimmter Text – unschwer ist der Inszenierungsmodus einer mündlich verlesenen Exkommunikation, die mit der Geste der Kerzenverlöschung das Heils- und Seelenlicht des Betroffenen unmittelbar tangiert, als Sujet dieses Bildes zu identifizieren, das der umtriebige Maler, Architekt und Künstlerbiograph Giorgio Vasari (1511–1574)⁴ in den Jahren 1572 bis 1573 an die Wand der Sala Regia im Vatikanpalast malte. Kein beliebiger, sondern ein für die visuelle Darstellung eines päpstlichen Exkommunikationsaktes überaus geeigneter Raum, dessen essentiell politische Funktion für die symbolische Ausstattung ausschlaggebend war. Denn die Sala Regia war nicht in erster Linie für religiöse Zwecke bestimmt⁵, sondern diente als

¹ BÖCK, Sala Regia, S. 93.

² Ebd.

³ PARTRIDGE, STARN, *Triumphalism*, S. 51, Anm. 77, identifizieren diese Person als „nun“.

⁴ Zur Biographie Giorgio Vasaris siehe stellvertretend LE MOLLÉ, Vasari.

⁵ Für folgende religiöse bzw. kurieninterne Zwecke wurde die Sala Regia genutzt: Als Schlafplatz für die am Konklave teilnehmenden Kardinäle in Zeiten einer Sedisvakanz, als Schauplatz von Bischofs- und Kardinalsernennungen und Kanonisationen, als Ausgangspunkt von Prozessionen für bestimmte Messen wie z. B. am Aschermittwoch, am Palmsonntag oder in der Karwoche, desgleichen im Kontext von Beerdigungen und des „Vierzigstündigen Gebets“. Zusätzlich fungierte die Sala Regia während der Messen in der Cappella Sixtina und Cappella Paolina als Warteraum für Prälaten und Domestiken, die der Messe assistierten und den Kardinälen die Garderobe bereithielten, sowie für Standespersonen, die als Teilnehmer am Zeremoniell vorgesehen waren. Siehe dazu BÖCK, Sala Regia, S. 20.

„Audienz- und Thronsaal“, der ausschließlich für den Empfang gekrönter Häupter und deren Gesandten im Rahmen öffentlicher Konsistorien reserviert war.⁶

Als wichtigster Empfangsraum innerhalb des Vatikanpalastes nahm die Sala Regia dementsprechend „den hervorragendsten Rang“ im päpstlichen Zeremoniell ein und war in den Augen Vasaris buchstäblich „im Herzen der Welt“ (*cuore di tutto il mondo*) platziert.⁷ Entsprechend ambitioniert präsentieren sich die Bildprogramme, die den dort empfangenen Repräsentanten der weltlichen Gewalten das Selbstverständnis und die Herrschaftsgrammatik des Papsttums vor Augen führen sollten.⁸ Als übergreifender Grundgedanke der über 36 Jahre und vier Ausstattungsphasen von 1534 bis 1585 entstandenen Fresken ist dabei die Forderung nach der Suprematie der geistlichen über die weltliche Gewalt, nach päpstlicher *plenitudo potestatis*⁹ zu erkennen, die in eine triumphalistische Bildsprache übersetzt wurde.¹⁰ Entsprechend liest sich das Freskenprogramm der Sala Regia wie ein Urszenekatalog der päpstlichen Suprematie über die weltliche Gewalt¹¹: Einerseits ist hierbei der Zyklus der Schenkungen und Restitutions des Patromonium Petri durch früh- und hochmittelalterliche Herrscher gestalten (Liutprand, Pippin, Karl der Große, Otto I., Peter von Aragon) in den Supraportenfresken zu nennen, der den Territorialanspruch und die Oberhoheit des Papstes gerade angesichts der prekären Situation des Kirchenstaats unter Pius IV. (1559–1565) historisch rechtfertigen sollte.¹² Noch expliziter wird der Primatsanspruch des Papstes in den Wandfresken thematisiert, die königliche Demuts-, Gehorsams- und Dankesbezeugungen gegenüber den Päpsten zum Gegenstand haben, die jeweils im Kausalzusammenhang mit vorgängigen Exkommunikationen standen.¹³

⁶ Ebd., S. 3 u. 19. Vgl. auch PARTRIDGE, STARN, *Triumphalism*, S. 24.

⁷ Brief Giorgio Vasaris an Vincenzo Borghini, 16. April 1573, in: FREY, FREY (Hgg.), *Literarischer Nachlass*, Bd. 2, Nr. CMLXXXIV, S. 775; Brief Giorgio Vasaris an Vincenzo Borghini, 23. April 1573, in: ebd., Nr. CMLXXXVI, S. 776. Vgl. BÖCK, *Sala Regia*, S. 18.

⁸ Vgl. BÖCK, *Sala Regia*, S. 4. Siehe zu den Etappen der bildlichen Ausgestaltung der Sala Regia auch RÖTTGEN, *Bildprogramme*.

⁹ BÖCK, *Sala Regia*, S. 6.

¹⁰ Siehe dazu PARTRIDGE, STARN, *Triumphalism*, S. 24, die dem Sujet des Triumphs, diesem klassischen Topos humanistischer Rhetorik und Ikonographie, im späteren 16. Jahrhundert den Status eines *conchetto* unterstellen, der sich in ein ganzes Repertorium von Motiven in unterschiedlichen Medien und Kontexten ausfaltete. Zugleich gliedert sich die Sala Regia in ihren Augen auch in die zeitgleiche Konjunktur von italienischen Audienzhallen ein, die an vielen italienischen Höfen in immer größeren Dimensionen gebaut wurden und deren triumphalistische Disposition nicht zu übersehen ist.

¹¹ Siehe dazu BÖCK, *Sala Regia*, S. 30–33.

¹² Siehe die Bildbeschreibungen ebd., S. 33–48, bes. S. 40.

¹³ Ebd., S. 49. Sowohl „Die Versöhnung Friedrich Barbarossas mit Papst Alexander III. in Venedig“ als auch „Papst Gregor VII. löst Heinrich IV. in Canossa vom Kirchenbann“ präsentieren zwei exkommunizierte, mithin aus päpstlicher Sicht abgesetzte Herrscher, die sich dem Papst zu Füßen werfen, sich zum Fußkuss erniedrigen und von ihm Vergebung gewährt bekommen. Siehe dazu die Bildbeschreibungen ebd., S. 50–53. Zu den zeitgenössischen Debatten um die



Abb. 1: Giorgio Vasari, Exkommunikation Kaiser Friedrichs II. durch Papst Gregor IX., Fresko, 1572–1573, Rom, Vatikanpalast, Sala Regia.

In diese Kette historischer Superioritätsmomente aus dem Exempelarsenal der Papstgeschichte gliedert sich auch Vasaris Exkommunikationsfresko ein, das sich auf einer Supraporte über der zur Scala Regia führenden Tür an der Westwand des Saales befindet. Da der amtierende Papst Gregor XIII. (1571–1585) an dieser Stelle eine Referenz auf seinen eigenen Pontifikat wünschte, bot sich als Sujet Papst Gregor IX. (1227–1241) an, dessen Amtszeit ebenfalls eine konfliktreiche Episode im Verhältnis von Imperium und Sacerdotium markierte. Nicht weniger als zwei Mal hatte dieser Papst den Stauferkaiser Friedrich II. (1212–1250) exkommuniziert¹⁴: Erstmals am 29. September 1227 durch die Enzyklika *In maris amplitudine*, weil der Staufer in den Augen Gregors IX. die

Interpretation des kaiserlichen Fußkusses siehe SCHREINER, ‚Fußkuß‘; DERS., Vom geschichtlichen Ereignis.

¹⁴ Siehe zu den Exkommunikationen Kaiser Friedrichs II. stellvertretend HOUBEN, Friedrich II., S. 45–48, 72–77, 85–91.

Einlösung seines Kreuzzugsgelübdes verzögert hatte¹⁵ – eine Sentenz, die am Gründonnerstag 1228 erneuert und *solemniter*, d.h. mit den üblichen Inszenierungsmitteln des Exkommunikationsrituals, verkündet wurde.¹⁶ Auch nachdem der Kaiser im Rahmen des Friedens von San Germano vom 23. Juli 1230 die Absolution erreicht hatte, blieben die politischen Gegensätze zwischen Kaiser und Papst gewaltig. Geradezu unvereinbar waren nicht nur ihr Amts- und Ordnungsverständnis, sondern auch Einzelfragen wie die Auseinandersetzungen Friedrichs mit dem lombardischen Städtebund, die kaiserliche Unterstützung der stadtrömischen Rebellen gegen die päpstliche Herrschaft oder die *libertas* der sizilischen Kirche boten immer wieder reichlich Konfliktstoff.¹⁷ Infolgedessen ist es beinahe zwangsläufig zu nennen, dass am Gründonnerstag des Jahres 1239 die zweite Exkommunikation des Kaisers erfolgte, und zwar wiederum in feierlicher und öffentlicher Form, die, wie aus der Enzyklika *Sedes apostolica* vom 7. April 1239 hervorgeht, ebenso auch in allen Diözesen und Städten der Christenheit an Sonn- und Feiertagen *pulsatis campanis, candelis accensis* veröffentlicht werden sollte.¹⁸

Allerdings war es für Vasaris Darstellungsabsicht offenbar nicht notwendig, das Sujet auf eine bestimmte Bannverkündung und deren spezifischen historischen Kontext einzugrenzen.¹⁹ Stattdessen galt es, Gregor IX. allgemein mit textuellen und ikonographischen Mitteln als Exkommunikationsakteur identifizierbar zu machen: Allen voran war es natürlich die über dem Bild befindliche Inschrift *GREGORIUS IX FRIDERICO IMP ECCLESIAM OPPUGNANTI SACRIS INTERDICIT* („Gregor IX. schneidet Kaiser Friedrich, den Bedrucker der Kirche, von den Heilmitteln ab“), die das abgebildete Geschehen für den lateinkundigen Betrachter sofort in den historischen Referenzrahmen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts stellte.²⁰ Desgleichen ist auf dem Einband des vom Papst in der rechten Hand gehaltenen Buches das Wort „DECRETALI“ zu lesen, ein Verweis auf die von Raymund von Peñafort (um 1180–1275) kompilierte und 1234 unter

¹⁵ Enzyklika *In maris amplitudine* vom 29. September 1227, in: RODENBERG (Hg.), *Epistolae saeculi XIII*, Bd. 1, Nr. 368, S. 284 f.

¹⁶ Brief Gregors IX. an die apulischen Erzbischöfe, Bischöfe etc., Ende März 1228, in: RODENBERG (Hg.), *Epistolae saeculi XIII*, Bd. 1, Nr. 371, S. 288 f.

¹⁷ Siehe die Begründung Gregors IX. im Exkommunikationstext vom 20. März 1239 (HULLARD-BRÉHOLLES [Hg.], *Historia diplomatica*, Bd. 5, Tl. 1, S. 286 f.). Vgl. dazu auch ROBERG, „Gregor IX.“, und HOUBEN, Friedrich II., S. 71 f. Die zweite Exkommunikation hielt im Gegensatz zur ersten bis zum Tod Friedrichs II. an.

¹⁸ Enzyklika *Sedes apostolica* vom 7. April 1239, ed. in: HULLARD-BRÉHOLLES (ed.), *Historia diplomatica*, Bd. 5, Tl. 1, S. 293.

¹⁹ DE JONG, *Papal History*, S. 223 f. Vgl. auch DERS., *Anthemata*, S. 144. Böcks Behauptung (*Sala Regia*, S. 94), dass das Fresko „einen Herrscher zeigt, der exkommuniziert wird, da er seinem Kreuzzugsversprechen nicht nachkam“, ist aus dem Bildbefund nicht eindeutig zu belegen. Ebenso hypothetisch erscheint ihre Interpretation, dass mit diesem historischen Hintergrund des Freskos eine aktuelle Kreuzzugaufforderung Gregors XIII. an die katholischen Potentaten verknüpft sei.

²⁰ Vgl. DE JONG, *Anthemata*, S. 145.

dem Titel *Liber Extra* bekannt gewordene Dekretalensammlung, die gleichzeitig eine der hauptsächlichen Errungenschaften des Gregor-Pontifikates darstellt.²¹ Im Vasari-Fresko fungieren die Dekretalen als Teil eines ganzen Bogens an symbolischen Referenzen, der sich über das ganze Bild spannt und die Szene als rechtmäßigen Exkommunikationsakt definiert: von dem mit zwei päpstlichen Siegeln beglaubigten Formulartext²², der von einem Kleriker verlesen wird, über die teilnehmenden Geistlichen, die mit den Kerzen in der Hand den Bann mit vollziehen und akklamieren, und die Tiara als *signum* der päpstlichen Vollgewalt bis zu der dem Pontifex dargereichten Kette²³, die auf die für die Exkommunikation entscheidende Kompetenz der Binde- und Lösegewalt verweist. Dieser Sphäre des Rechts und der regelkonformen Inszenierung steht ein unteres Bild-drittel gegenüber, das von einem chaotischen Ensemble von kopfüber am Boden liegenden Büchern und Schriftrollen und einem in gleicher Weise platzierten Kaiser gekennzeichnet ist²⁴ – Signaturen von unhaltbaren Rechtsansprüchen und falschen Lehren, auf denen der Papst mit voller Legitimation herumtrampelt, in Anspielung auf das *conculcare* des Exkommunikationsrituals.²⁵ Tatsächlich hatte gerade die Exkommunikation Friedrichs II. von 1239 einen „propagandistisch geführten Kampf“²⁶ zwischen kurialen und kaiserlichen Publizisten zur Folge, ein Ringen um die *fama* vor der gesamten Öffentlichkeit der lateinischen *ecclesia*²⁷, das mit „außergewöhnlicher Schärfe“ geführt wurde und das ambivalente Bild des Kaisers bis in die Neuzeit hinein geprägt hat.²⁸ Vasari präsentiert den Staufer als den eindeutig Unterlegenen in diesem „Propaganda-Krieg“²⁹, der noch in der Niederlage, gleichsam mit dem letzten Atemzug, auf seinem schriftlich niedergelegten Rechtsstandpunkt beharrt. Auch die monströs-bestialische Morphologie des Kaisers scheint noch direkt den Pulverdampf der kurialen Propaganda des 13. Jahrhunderts zu atmen: In der nur wenige Wochen nach der zweiten Exkommunikation Friedrichs, am 1. Juli 1239, erschienenen Enzyklika *Ascendit de mari bestia* präsentiert Gregor IX. den Kaiser als Meeresungeheuer,

²¹ ROHBERG, ‚Gregor IX.‘, und DE JONG, Papal History, S. 224.

²² Nach DE JONG, Anathemata, S. 145, handelt es sich dabei um eine päpstliche Bulle oder, spezifischer, um die Exkommunikationsenzyklika von 1239 – eine solche Identifikation ist allerdings rein spekulativ und würde de Jongs These widersprechen, dass das Fresko keine eindeutig identifizierbare Exkommunikationssituation zur Abbildung bringt.

²³ PARTRIDGE, STARN, Triumphalism, S. 51, Anm. 77.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Vgl. DE JONG, Anathemata, S. 144. Siehe zum *conculcare* unten S. 227 f., 247.

²⁶ MIERAU, Exkommunikation, S. 54. Siehe dazu generell GRAEFE, Publizistik; VEHSE, Amtliche Propaganda; WIERUSZOWSKI, Imperium; SEGL, Feindbilder.

²⁷ Diesen Aspekt und die Rolle der Gerüchte im Rahmen der propagandistischen Auseinandersetzung betont MIERAU, Exkommunikation, bes. S. 77.

²⁸ HOUBEN, Friedrich II., S. 72 (Zitat), S. 176–186, 213–217 (Bild des Kaisers in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Geschichtsschreibung). Den Einfluss der propagandistischen Schriften auf die mittelalterliche Geschichtsschreibung untersucht SOMMERLECHNER, Stupor mundi, bes. S. 135–153 u. 193–202.

²⁹ ROBERG, ‚Gregor IX.‘

das „mit den Tatzen eines Bären und dem Rachen eines Löwen wütet und an den übrigen Gliedern wie ein Panther gestaltet“³⁰ ist, kurzum: als apokalyptische Bestie, als Antichrist, als *rex pestilentie* und natürlich nicht zuletzt als gottlosen Ketzler, fernab jeder menschlichen Physiognomie.

Mit dieser scharfen Kontrastwirkung zwischen oben und unten, Sieg und Niederlage, orthodoxer Rechtsordnung und heterodoxem Chaos treibt das Vasari-Fresko die triumphalistische Motivik der Sala Regia auf die Spitze. Dabei konnte das Motiv des Niedertretens von Feinden, der triumphalen *calcatio*, bereits auf eine antik-imperiale Bildtradition zurückblicken³¹, die von der christlichen Ikonographie in mannigfacher Form aufgegriffen wurde – so etwa im Utrecht-Psalter von 830³² oder in einem 1488 bis 1490 entstandenen Fresko Filippino Lippis in der römischen Carafa-Kapelle von S. Maria sopra Minerva.³³ Mit Ausnahme eines Freskenzyklus im Lateranpalast aus der Zeit Calixts II. (1119–1124) am Ende des Investiturstreits, der vor päpstlichen Thronbildern kauernde Gegenpäpste (z. B. Cadalus = Honorius II., 1061–1064, Wibert von Ravenna = Clemens III., 1080–1100), Mauritius Burdinus = Gregor VIII., 1118–1121) präsentiert³⁴, spielte die triumphale Pose des den Feind mit den Füßen tretenden Pontifex in der hoch- und spätmittelalterlichen Papstikonographie allerdings keine Rolle.³⁵ Erst im Kontext des konfessionellen Zeitalters und unter den Auspizien eines sich gegenreformatorisch formierenden Papsttums, das in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts seinen Suprematieanspruch in geistlichen und weltlichen Dingen immer offensiver artikulierte, wurde dieser Traditionsfaden wieder aufgenommen.³⁶ Dabei radikalisierte Vasari dieses Bildmotiv noch zusätzlich: Waren es bei ihm doch nicht imperiale Stellvertreterkreaturen wie die Gegenpäpste des Investiturstreits, die der *calcatio* des Papstes unterworfen waren, sondern der Kaiser höchstselbst, der sich mitsamt seinen falschen Rechtsansprüchen der jupitergleichen³⁷ Gewalt des Kerzen schleudernden Papstes zu beugen hatte. Wir haben hier einen ikonographischen Maximalanspruch vor Augen, der den bedingungslosen Triumph des *gladius spiritualis* bei gleichzeitiger Bankrotterklärung der weltlichen Mächte gegenüber einem Papsttum ins

³⁰ Enzyklika *Ascendit de mari bestia*, 1. Juli 1239, ed. in: RODENBERG (Hg.), *Epistolae saeculi XIII*, Bd. 1, Nr. 750, S. 646. Die Rede vom Meeresungeheuer rekurriert bekanntlich auf das Kapitel 13 der Offenbarung des Johannes. Siehe dazu HOUBEN, Friedrich II., S. 176f., und SEGL, Feindbilder, S. 44–46.

³¹ HERKLOTZ, Beratungsräume, S. 174–176. Zur spätantiken Triumphgeste der *calcatio colli* siehe MCCORMICK, *Eternal Victory*, S. 57f. Vgl. dazu KÖTTING, „Fuß“, Sp. 734f.

³² HERKLOTZ, Beratungsräume, S. 176–178.

³³ BÖCK, Sala Regia, S. 195, Anm. 432; DE JONG, *Anathemata*, S. 145 u. 235 (Anm. 16).

³⁴ Vgl. HERKLOTZ, Beratungsräume.

³⁵ HERKLOTZ, Beratungsräume, S. 214.

³⁶ Vgl. BÖCK, Sala Regia, S. 99.

³⁷ DE JONG, *Papal History*, S. 225, der „Jupiter defeating the rebellious Giants by hurling his thunderbolt“ als eine der Bildformeln markiert, die Vasari bei der Konzeption des Sala Regia-Freskos inspiriert haben könnten.

Bild setzt, dessen geistliche, im monarchischen Sinne verstandene Souveränität über die Universalkirche seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts zunehmend theoretisch reflektiert und medial propagiert wurde.³⁸

Im Gegensatz zu den Fresken, die während des Pontifikats Pius' IV. in den 1560er Jahren in der Sala Regia entstanden waren, sind die Wandbilder Vasaris für Gregor XIII. von großer „Brutalität und Unversöhnlichkeit“ gekennzeichnet.³⁹ Sowohl der päpstliche Triumph über den exkommunizierten Stauferkaiser als auch Sujets wie der Seesieg von Lepanto oder das Massaker der Bartholomäusnacht sollten eine „nunmehr kämpferische Kirche“ zum Ausdruck bringen, die „gnadenlos und entschlossen gegen alle Glaubensfeinde“ – oder wie im Falle des Exkommunikationsfreskos: gegen ungehorsame christliche Herrscher – vorzugehen bestrebt ist.⁴⁰ Gerade die Unterwerfung des entmenslichten Friedrichs II. mit den Mitteln der geistlichen Strafgewalt war selbst in der an Propagandathemen nicht armen Sala Regia ein Bildmotiv von exzeptioneller Vehemenz, das einer Kampfansage an weltliche Gewalten gleichkam, sofern diese sich nicht dem päpstlichen Superioritätsanspruch fügten.⁴¹ Schon auf einen zeitgenössischen Betrachter wie den Niederländer Aernout van Buchell (1565–1641), der im Winter 1587/1588 die Sala Regia besuchte, verfehlte das Fresko seine Wirkung nicht. Erkennbar irritiert schrieb er nach der Besichtigung in seinen „Iter Italicum“: „Hier wurden alle Zeremonien der Exkommunikation schrecklich und mit dem Ziel gemalt, Entsetzen zu erregen.“⁴² *Terribiliter, ad horrorem incutiendum* – an einer prominenten Stelle im vatikanischen Palast war nicht nur der rituelle Vollzug der Exkommunikation in eine brachiale Bildsprache übersetzt worden, sondern eben auch die heilsentziehende, diabolisierende Wirkung der Exkommunikation, die selbst vor dem höchsten weltlichen Repräsentanten der Christenheit nicht haltmachte.⁴³

Aernout van Buchell hebt nicht nur auf die schreckenserregende Qualität von Vasaris Fresko ab, sondern will in dessen Angesicht auch „alle Exkommunikationszeremonien“ (*omnes excommunicationis ceremoniae*) gesehen haben, wobei er

³⁸ Vgl. PRODI, *Sovrano pontefice*, bes. S. 9. Siehe dazu auch unten S. 452–454.

³⁹ Böck, *Sala Regia*, S. 106.

⁴⁰ Ebd., S. 93 u. 106.

⁴¹ Vgl. DE JONG, *Papal History*, S. 225.

⁴² Aernout van Buchell, *Iter Italicum* (Tl. 1), S. 59 u. 61: *TABULA VIII. Gregorius IX, Frederico Imperatori Ecclesiam oppugnante, sacris interdicat. Hic omnes excommunicationis ceremoniae terribiliter et ad horrorem incutiendum erant depictae*. Siehe zu van Buchells Wahrnehmung des Exkommunikationsfreskos auch DE JONG, *Anathemata*, S. 146 f., und DERS., *Painted decoration*, S. 165. Auch die nicht weniger drastischen Fresken Vasaris zur Bartholomäusnacht erregten bei späteren Betrachtern Anstoß, wie etwa noch bei Stendhal, der im März 1828 in seinen „Promenades dans Rome“ schrieb: „Ainsi, il est un lieu en Europe où l'assassinat est publiquement honoré“. Siehe dazu DE JONG, *Painted decoration*, S. 163, und LE MOLLÉ, *Giorgio Vasari*, S. 473.

⁴³ Siehe zur kontrahierarchischen Disposition der kirchlichen Exkommunikation, die grundsätzlich jeden Gläubigen unabhängig von sozialer Stellung und politischem Gewicht treffen konnte, DEMANGEL, *L'excommunication*, S. 338–342.

ohne Zweifel vor allem auf die Geste des Kerzenwurfs mit ihrem hohen Wiedererkennungswert anspielt. Zu Zeiten Gregors XIII. und Vasaris war allerdings die rituelle Exkommunikation von weltlichen Herrschern *candelis accensis, pulsatis campanis* tatsächlich bereits mehr oder weniger zu einem Objekt historischer Erinnerung geworden, auch wenn deren grundsätzliche Reaktivierbarkeit – und davon spricht das Vasari-Fresko Bände – auch in dieser Zeit noch aufrecht erhalten wurde. Allerdings heißt das nicht, dass die ereignishafte Inszenierung⁴⁴ der Exkommunikation mit Kerzenwurf und Glockenschlag am Papsthof in Vergessenheit geraten wäre. Das genaue Gegenteil ist der Fall: Denn mit exakt den gleichen Inszenierungsmitteln wurden in Gegenwart des Papstes schon seit Jahrhunderten jedes Jahr sog. Generalexkommunikationen verlesen, die nicht einzelne, namentlich genannte Personen, sondern bestimmte Delinquentengruppen betrafen.⁴⁵ Seit Mitte des 15. Jahrhunderts firmierte die Bulle, in der die päpstlichen Generalexkommunikationen gebündelt enthalten waren, unter dem Namen *Bulla in Coena Domini*, deren Publikation am Gründonnerstag einen festen Platz im zunehmend sich institutionalisierenden Papstzeremoniell der Renaissance einnahm und von den nachtridentinischen Päpsten mit besonderer Verve gefördert wurde.⁴⁶ Inhaltlich berühren sich die Exkommunikationssentenzen der *Bulla in Coena Domini*, wie sie sich zum Ende des 16. Jahrhunderts präsentiert, ziemlich genau mit den thematischen Eckpunkten, die auch das Bildprogramm der Sala Regia dominieren: einerseits die Einforderung von Schutz- und Bestandsgarantien für die Immunitäten kirchlicher Institutionen im Allgemeinen und den Kirchenstaat im Besonderen⁴⁷, andererseits der Kampf gegen Glaubensfeinde, Heiden und Ketzer, der in der Bulle anhand eines sich ständig aktualisierenden Kataloges von exkommunizierten Häretikergruppen geführt wurde.⁴⁸ Sowohl das zeremonielle Exkommunikationsereignis am Gründonner-

⁴⁴ Der Terminus ‚Inszenierung‘ ist in der mediävistischen Ritualforschung hinreichend eingeführt und etwa von Gerd Althoff zum „Schlüsselbegriff“ für das Verständnis öffentlicher Kommunikationsakte des Mittelalters erhoben worden: GERD ALTHOFF, Einleitung, S. 12; DERS., Inszenierung; DERS., Erinnerungen. Vgl. dazu auch ERIKA FISCHER-LICHTE, Performance, S. 41–47.

⁴⁵ Eine genauere Charakterisierung der Generalexkommunikationen findet sich unten S. 363–373.

⁴⁶ Vgl. dazu PFAFF, Abendmahlsbulle, S. 30.

⁴⁷ Insbesondere unter Papst Pius IV. wurden in der Sala Regia vornehmlich Motive gemalt, die die Rechtfertigung und den Schutz des Kirchenstaates thematisierten. Ein Bezug auf die Absicherung der kirchlichen Immunitäten ergibt sich mittelbar aus dem Exkommunikationsfresko Vasaris, denn die Exkommunikation Friedrichs II. durch Gregor IX. war nicht zuletzt durch die Eingriffe des Kaisers in die Freiheiten der sizilianischen Kirche motiviert, wie auch aus der über dem Fresko befindlichen Inschrift deutlich hervorgeht: *FRIDERICO IMP ECCLESIAM OPPUGNANTI*.

⁴⁸ Gerade in der späteren Ausstattungsphase der Sala Regia spielten Ungläubige und Häretiker eine Hauptrolle, man denke dabei nur an die Motive Lepanto und Bartholomäusnacht. Auch in Vasaris Exkommunikationsfresko werden Friedrichs Gesichtszüge – ähnlich wie diejenigen

tag als auch das Fresko Vasaris in der Sala Regia sind als Teil einer massiven post-tridentinischen Selbstdarstellungskampagne des Papsttums zu begreifen. Oder anders gesagt: Im brachialen Triumphmotiv Vasaris spiegelt sich der alljährliche Kerzenwurf des Papstes vor dem Petersplatz, der im performativen Vollzug die spirituelle Gewalt des Papstes über Häretiker und (kirchen-)politische Antagonisten und damit implizit auch einen universalen Primatsanspruch manifestierte.

Wie bereits Agostino Paravicini Bagliani vorgeschlagen hat⁴⁹, überblenden sich demnach im Vasari-Fresko der Sala Regia zwei verschiedene Exkommunikationsformen: Nämlich einerseits eine *rituelle* Exkommunikation, deren hohe Transformationskraft aufgrund der namentlichen Nennung des Betroffenen am historischen Exempel Friedrichs II. anschaulich gemacht wird – vorrangig mittels leicht dekodierbarer visueller Chiffren wie der körperlichen Entstellung und der *calcatio* –, und andererseits die *zeremonielle* Exkommunikation, die am Papsthof bereits seit Jahrhunderten als regelmäßige, nicht-namentliche und mit oral-gestischen Inszenierungsmitteln vollzogene Sammelpublikation von generellen Exkommunikationssentenzen in Erscheinung trat. Die Genese dieser beiden Exkommunikationsformen mit ihrem spezifischen rhetorischen und gestischen Repertoire über den Wandel der der Anwendungskontexte und Funktionsbestimmungen hinweg von den frühmittelalterlichen Anfängen im 10. Jahrhundert bis an den Beginn des 16. Jahrhunderts nachzuvollziehen, bildet im Folgenden die Leitperspektive der Untersuchung.

2. Fragestellung

Am Schnittpunkt von theologisch und rechtlich definierten Beugestrafen und einer genuin kirchlichen Fluchgewalt steht im Zentrum der vorliegenden Untersuchung die Frage nach dem *Wie*, nach den Inszenierungsformen, mit denen die kirchlichen Akteure die temporären Folgewirkungen der Exkommunikation – soziale Meidung und spiritueller Heilsentzug – performativ bewerkstelligten. *Pena nulla maior in Ecclesia invenitur*⁵⁰ – auf diese Formel brachte der Kanonist Hostiensis († 1271) diese Kapitalstrafe für die Seele eines Betroffenen⁵¹, deren

der Hugenotten in den Malereien zur Bartholomäusnacht – monströs-verzerrt dargestellt und damit diabolisiert. Siehe dazu BÖCK, Sala Regia, S. 93: „Beide, die Hugenotten wie auch Friedrich II., haben sich, obwohl sie Christen sind, gegen die Kirche gestellt und somit ein noch schlimmeres Vergehen gegen Gott begangen als die heidnischen Türken.“

⁴⁹ Im Gegensatz zu PARAVICINI BAGLIANI, Loggia, S. 404, der das Fresko einfach als Darstellung der *Bulla in Coena Domini*-Publikation wertet, sehe ich in dem Bild eher eine bewusst unaufgelöste Spannung zwischen der historisch-exemplarischen Exkommunikation einer Einzelperson (Friedrich II.) und den aktuellen, jährlich wiederkehrenden Inszenierungen der Generalexkommunikationen am Papsthof im Rahmen der Gründonnerstagsliturgie.

⁵⁰ Henricus de Segusio Cardinalis (= Hostiensis), Summa Aurea, Sp. 1887 f.

⁵¹ Nikolaus de Tudeschis (= Panormitanus), Lectura in libros Decretalium, ad X.5.6.6 (Ita

Rigidität in einem besonders feierlichen, rhetorisch und gestisch aufgeladenen Vollzug begründet liegt. In der folgenden Längsschnittanalyse, die auf einen Zeitraum vom 10. bis zum beginnenden 16. Jahrhundert angelegt ist, wird diese *gravissima poenarum*⁵² – so Thomas von Aquin – demnach vorrangig unter einer ritual- und zeremonialgeschichtlichen Fragestellung beleuchtet.

Generell ist die fundamentale Rolle von Inszenierungen, Gesten und ‚performances‘ für die Kultur des Mittelalters in der mediävistischen Forschung längst zum Gemeinplatz geworden.⁵³ Ihre Leistung für die Ordnung der sozialen Welt, für die Herstellung, Sichtbarmachung und Stabilisierung von Hierarchien und Rangfolgen, für die Stiftung politischer Kohäsion und für die Vergegenwärtigung kollektiver Werte ist in Legion zählenden Arbeiten hinreichend beschrieben und ausgewertet worden.⁵⁴ Besonders Barbara Stollberg-Rilinger hat sich mit dem von ihr geprägten Dachbegriff der „symbolischen Kommunikation“ bleibende Verdienste auf diesem Forschungsfeld erworben: „Mit symbolischer Kommunikation ist hier also Kommunikation mittels Symbolen in einem engeren Sinne gemeint; Symbole werden verstanden als eine besondere Spezies von Zeichen verbaler, visueller, gegenständlicher oder gestischer Art wie etwa sprachliche Metaphern, Bilder, Artefakte, Gebärden, komplexe Handlungsfolgen wie Rituale und Zeremonien, aber auch symbolische Narrationen wie Mythen usf.“⁵⁵ Gerade vor dem Hintergrund einer Epoche, die von einer „amphibische[n] Übergangssituation von Mündlichkeit und Schriftlichkeit“⁵⁶ geprägt war, bildeten Interaktionsakte, die aus einer oralen und gestischen Performanz der Akteure bestanden und auf das „Hören und Sehen“⁵⁷ des Publikums rekurrierten, das Rückgrat der öffentlichen Kommunikation. Unter dieser Prämisse lief ‚Öffentlichkeit‘ – um mit Rudolf Schlögl zu sprechen – auf eine audiovisuell „geformte Kommunikation unter Anwesenden“⁵⁸ hinaus, die eine gemeinschaftsstiftende Integrationskraft zu entfalten vermochte, zugleich aber auch für Exklusions- und Marginalisierungsprozesse nutzbar gemacht werden konnte. Mit Blick auf unseren Untersuchungsgegenstand bedeutet das: Im audiovisuellen Vollzug der Exkommunikation als symbolische Handlungssequenz, die mit ihren Sprechakten, Fluchformeln, Gesten und akustischen Rahmungen sowohl eine soziale

quorundam), s.v. *excludere debet a regno*, spricht im Zusammenhang mit der Exkommunikation von einer *maxima poena*. Vgl. dazu auch HELMHOLZ, Legal Sanction, S. 205.

⁵² Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Bd. 32, quaest. 21, art. 3, S. 80.

⁵³ Vgl. stellvertretend ALTHOFF, Öffentliche Kommunikation, S. 7.

⁵⁴ Vgl. dazu STOLLBERG-RILINGER, Symbolische Kommunikation, S. 505 f., und ARLINGHAUS, Rituale.

⁵⁵ STOLLBERG-RILINGER, Symbolische Kommunikation, S. 500. Vgl. zum Begriff der ‚symbolischen Kommunikation‘ auch ALTHOFF, SIEB, Symbolische Kommunikation.

⁵⁶ WENZEL, Hören und Sehen, S. 203.

⁵⁷ Ebd., S. 51–65.

⁵⁸ SCHLÖGL, Öffentlichkeit, S. 585. Vgl. zur ‚Öffentlichkeit‘ im Mittelalter ALTHOFF, Öffentliche Kommunikation; HAVERKAMP, Öffentlichkeit; MALZ, Begriff; HAGEN KELLER, Mediale Aspekte; VON MOOS, Begriffe; DERS., ‚Öffentlich‘.

als auch eine spirituelle Grenzziehung bewerkstelligt, zeichnet sich eine „Vergesellschaftung unter Anwesenden“⁵⁹ ab, die häufig in einem finalen Akklamationsruf kulminierte und gegen die Außenseiterfigur des Exkommunizierten gerichtet war. Freilich bleiben die Funktionsbestimmung und Rahmenbedingungen dieses relativ stabilen Inszenierungsrepertoires über die Länge des Untersuchungszeitraums nicht in einer statischen Unveränderlichkeit verhaftet. Vielmehr verlagert sich ihr Einsatzschwerpunkt von einer rituellen Performanz, die geistliche Akteure vorrangig zum Zwecke der Selbstverteidigung im Rahmen feudaler Konfliktkonstellationen, sozusagen als eine Art „faide sacrée“⁶⁰ gegen klar identifizierte Gegner, realisiert haben, zur zeremoniellen und regelmäßig wiederholten Repräsentation universaler Disziplinierungszuständigkeiten, wie sie uns bereits am Beispiel der päpstlichen Generalexkommunikationen begegnet ist. Diese Entwicklungsdynamik bildet einen zentralen Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Aus dieser Konzentration auf die *longue durée* eines symbolischen Vokabulars, das sozusagen das *non plus ultra* der geistlichen Zwangsgewalt darstellt, ergibt sich zwangsläufig eine Beschränkung der Untersuchungsbreite: Eine Gesamtchau der vielgestaltigen mittelalterlichen Exkommunikationspraxis kann hier ebenso wenig vorgelegt werden wie eine Relationierung von kanonistischer Norm und „Lebenswirklichkeit“⁶¹ der Exkommunizierten. Beide Herangehensweisen sind gleichermaßen ambitionierte wie lohnende Unterfangen, die aber wohl eher durch räumlich und zeitlich fokussierte Fallstudienreihen als durch makroskopische Erklärungsansätze zu bändigen wären. Auch die theoretische Erörterung des Kirchenbanns in kanonistischen Kommentaren, Glossen oder Summen, auf die sich die rechtsgeschichtliche Exkommunikationsforschung⁶² vorrangig gestützt hat, ist hier nicht nochmals systematisch zu erörtern, sondern nur mit Blick auf zwei Aspekte von Interesse: den Inszenierungsmodus und die ihm zugeschriebene Bedeutung sowie die Strafwirkung der Exkommunikation, die in der Kanonistik mit besonderer Detailfreude verhandelt wird. Schließlich sieht sich die vorliegende Untersuchung außerstande, die gerne pauschal gestellte Frage nach der Funktionstüchtigkeit und Durchsetzungsfähigkeit *der* Exkommunikation pauschal zu beantworten. Wie Richard H. Helmholz anhand einschlägiger Äußerungen englischer Historiker zeigen konnte, grassieren hierbei häufig Kontrasterzählungen, die einem „gehorsamen“, von der Furcht einflößenden Effektivität dieser Sanktion geprägten Zeitalter eine Epoche des Verfalls und der kollektiven Abstumpfung gegenüberstellen und diesen Wandel in ein

⁵⁹ SCHLÖGL, Öffentlichkeit, S. 587.

⁶⁰ BARTHÉLEMY, Chevaliers, S. 79. Vgl. dazu unten S. 127.

⁶¹ BERTRAM, Rezension, S. 363. Vgl. HELMRATH, Leben mit Bann, S. 7. Ich danke Herrn Prof. Helmrath für die freundliche Bereitstellung des Vortragsmanuskripts.

⁶² Allen voran ist hierbei die Studie von VODOLA, Excommunication, zu nennen. Für weitere Literaturhinweise siehe auch unten S. 26–28.

bestimmtes Jahrhundert datieren. Als Gründe werden dabei die missbräuchliche und übermäßige Anwendung bei weltlichen und geringfügigen Anlässen, der abnehmende Respekt gegenüber Klerus und Kirche oder ein allgemeiner Zusammenbruch der sozialen Ordnung in Anschlag gebracht.⁶³ Dass es sich dabei zumeist um historiographische Konstrukte handelt, lässt sich schon allein daran erkennen, dass das Jahrhundert des Umschlags auffälligerweise stets mit dem Untersuchungszeitraum der jeweiligen Forschungsarbeit zusammenfällt.⁶⁴ Insofern konstatiert Helmholz mit Recht: „Something is evidently wrong with a method of analysis which produces such results. The search for an antecedent period when excommunication worked effectively seems to lead into a blind alley.“⁶⁵ Gerade der Dreisatz aus hoher Anwendungsfrequenz, Missbrauchs- und Verweltlichungstendenz und Stumpfheit der Exkommunikation im späteren Mittelalter bildete spätestens seit der Studie Lucien Febvres zur „excommunication pour dettes“ in der Freigrafschaft Burgund ein unhinterfragtes Rückgrat der Exkommunikationsforschung.⁶⁶ Dabei wurde zumeist völlig übersehen, dass die serielle Nutzung der Exkommunikation als Vertragsstrafe in Kreditverträgen zwar als unzulässiges Einsatzgebiet des geistlichen Schwerts erscheinen mag, zugleich aber in den Augen der Gläubiger offenbar das bestmögliche Mittel darstellte, um die Rückzahlung der Schuldsomme zu gewährleisten.⁶⁷ Ein kollektives Schulterzucken gegenüber einer Exkommunikation, die man nur noch als „minor inconvenience“⁶⁸ (Rosalind Hill) erachtete, lässt sich mit diesem Blick in die Nachfragedimension nur schwer vereinbaren.⁶⁹ Umgekehrt lässt sich auch das

⁶³ HELMHOLZ, Excommunication, S. 202 f. Vgl. HELMRATH, Leben mit Bann, S. 12–15.

⁶⁴ HELMHOLZ, Excommunication, S. 203.

⁶⁵ Ebd., S. 204.

⁶⁶ FEBVRE, L'application (gekürzt wiederabgedruckt in: DERS., Un „abus“). In besonders polemischer Weise prangerte der amerikanische Protestant Henry Charles Lea (1825–1909) die kirchliche Exkommunikationspraxis als Ausfluss eines „absolute theocratic despotism“ an, der die Kirche „so strangely from its spiritual functions“ abgelenkt habe (LEA, Studies in Church History, S. V).

⁶⁷ Vgl. HELMRATH, Leben mit Bann, S. 20.

⁶⁸ HILL, Theory, S. 11. Skeptisch gegenüber einer pauschalen Abstumpfungsthese, dass der übermäßige Gebrauch der Exkommunikation zwangsläufig zur Indifferenz der Betroffenen geführt habe, äußert sich, was den Übergang zum Spätmittelalter anbelangt, PAVLAC, Excommunication, S. 36, zumal er für sein Trierer Fallbeispiel einen durchaus umsichtigen Gebrauch der Exkommunikation feststellt. Für das 15. Jahrhundert stellt derselbe Autor an anderer Stelle aber unumwunden fest (DERS., Curse, S. 213): „It was Cusanus' misfortune, if not curse, that the law of excommunication was ready for embalming in the fifteenth century“. Vgl. dazu auch neuerdings WEJWODA, Exkommunikation, S. 217, der mit Blick auf die Sanktionspraxis der Bischöfe von Meißen feststellt: „Dabei hat sich gezeigt: Exkommunikation war nicht nur in der kanonistischen Theorie, sondern auch in der politischen Praxis ein ‚Mal‘ und eine ‚Fessel‘. So gezeichnet und gebunden zu sein, bedeutete gerade für den politisch aktiven Adeligen eine Belastung und Beschränkung des Handlungsspielraums, wenn vielleicht auch nicht für jeden aus den gleichen Gründen“.

⁶⁹ Vgl. HELMRATH, Leben mit Bann, S. 20. Selbstverständlich musste auch im Bereich der „excommunication pour dettes“ mit der situativen Indifferenz eines Betroffenen gerechnet

Frühmittelalter nur bei oberflächlicher Betrachtung als „Goldenes Zeitalter“ der kirchlichen Exkommunikation beschreiben: Weder fehlt es an kritischen Stimmen, die einen sorgfältigen und umsichtigen Gebrauch des geistlichen Schwerts anmahnen⁷⁰, noch an Hinweisen, die auf eine notorische Gleichgültigkeit gegenüber der Exkommunikation schließen lassen.⁷¹ Ergiebiger als die Etikettierung von Jahrhunderten oder ganzen Epochen im Namen der Effektivität oder Defizienz erscheint m.E. eine *microstoria* der Exkommunikation, deren Gelingen oder Misslingen von Einzelfall zu Einzelfall von vielen Variablen – z. B. Anlass, lokales Machtgefüge, individuelle Frömmigkeit und soziale Position des Betroffenen, Solidarität der sozialen Umgebung, Überlegenheit des reinen Gewissens gegenüber einer als ungerecht empfundenen Sentenz usw.⁷² – abhängig ist oder, wie etwa anhand der früh- und hochmittelalterlichen Formulare zu zeigen sein wird, ohnehin der spezifischen Aushandlungslogik feudaler Konflikte folgt, die sich der Binarität von Sieg und Niederlage entziehen. Dementsprechend spielt die Effektivitätsfrage in der vorliegenden Untersuchung nur am Rande eine Rolle. Im Blickpunkt steht eher das Bemühen der exkommunizierenden Akteure, über den korrekten äußeren Vollzug sich selbst, dem Betroffenen und der Kirchengemeinde gegenüber der Wirkungen der Exkommunikation zu versichern und diese in der rhetorischen und gestischen Ausführung zu plausibilisieren.

Um den unterschiedlichen Funktionsbestimmungen und Anwendungskontexten des Inszenierungsmodus Rechnung zu tragen, scheint eine differenzierte analytische Begrifflichkeit unabdingbar zu sein. Dies umso mehr, da sich die zeitgenössische Terminologie gerade in den ersten Jahrhunderten des Untersuchungszeitraums als äußerst instabil erweist: So werden die Termini *excommunicatio* und *anathema* – trotz einiger Differenzierungsbemühungen – häufig synonym verwendet.⁷³ Gerade angesichts dieser terminologischen Unschärfen scheint eine neue Begriffssetzung entlang einer Differenzierung von ‚Ritual‘ und ‚Zeremonie‘ angebracht, die sich im vorliegenden Fall am historischen Material operationalisieren lässt und zugleich den entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Einsatzschwerpunkten der Exkommunikationsinszenierung auf den Punkt bringt.

werden, wie aus einer Notiz in einem Rechnungsbuch der Basler Filiale der Medici-Bank von 1442 hervorgeht. Konfrontiert mit einem Schuldner, der schon seit vielen Jahren verstorben war, und einem Bürgen, der sich von der Exkommunikation unbeeindruckt zeigte, konnte sich der Buchhalter eines melancholischen Kommentars nicht enthalten: „Perhaps there would be some hope, if he were a priest“ (zit. nach DE ROOVER, Medici Bank, S. 213).

⁷⁰ Siehe dazu unten S. 48 f., 305.

⁷¹ Siehe z. B. dazu unten S. 130.

⁷² HUDSON, Land, S. 171. Vgl. zur „ultimate supremacy of conscience“ MURRAY, Excommunication, S. 42.

⁷³ Vgl. VODOLA, Excommunication, S. 16; DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 12; HINSCHIUS, Kirchenrecht, Bd. 5, S. 9, Anm. 2; BOWMAN, Neo-Romans, S. 23; BEAULANDE, Excommunication, S. 24. Siehe dazu auch unten S. 38, 42 f., 290.

Mit der analytischen Abgrenzung einer ‚rituellen‘ und ‚zeremoniellen‘ Exkommunikation versteht sich die vorliegende Untersuchung als Plädoyer für eine geschärfte Begriffsverwendung, deren Erkenntnispotenzial hier mit Blick auf ein konkretes, diachron zu beobachtendes Inszenierungsrepertoire exemplarisch zu zeigen sein wird. Denn in der regen Ritual- und Zeremonialforschung der letzten drei Jahrzehnte, die zunächst vor allem von ethnologischen Studien zu oralen Gesellschaften „ohne Staat“ inspiriert wurde⁷⁴ und neuerdings unter dem kulturwissenschaftlichen Leitstern des *performative turn* steht⁷⁵, hat man keine Einigung über der Frage erzielen können, ob und inwieweit eine definitorische Grenzziehung zwischen ‚Ritual‘ und ‚Zeremonie/Zeremoniell‘ angebracht bzw. zu leisten ist.⁷⁶ Wenig befriedigend erscheint es zunächst einmal, schlichtweg von einer Synonymie der beiden Begriffe auszugehen, wie es in Teilen der deutschen⁷⁷, französischen⁷⁸ und anglo-amerikanischen⁷⁹ Forschung favorisiert wird. Dem stehen allerdings jüngere Debattenbeiträge kritisch gegenüber und rufen stattdessen nach operationalisierbaren Arbeitsdefinitionen bescheideneren Zuschnitts⁸⁰, die „auf konkrete Erscheinungen im Einzelfall“ hin begrifflich geschärft sind.⁸¹ Angesichts von unzähligen Definitionsversuchen, die mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit in beinahe allen Fachgebieten der Kulturwissenschaften ebenso unablässig wie konsensresistent vorgebracht werden⁸², scheint eine solche

⁷⁴ MARTSCHUKAT, PATZOLD, *Geschichtswissenschaft*, S. 12 f.; REXROTH, *Rituale*, S. 391 f. u. 395. Eine metatheoretische Reflexion des Ritualbegriffs findet sich bei: BELL, *Ritual Theory*; DIES., *Ritual*, bes. S. 1–22. Vgl. auch BELLIGER, KRIEGER (Hgg.), *Ritualtheorien*. Als anregend für die deutschsprachige Mediävistik erwies sich vor allem folgende Anthologie von wichtigen Referenztexten: KRAMER, SIGRIST (Hgg.), *Gesellschaften ohne Staat*.

⁷⁵ Siehe dazu MARTSCHUKAT, PATZOLD, *Geschichtswissenschaft*.

⁷⁶ Siehe zu den definitorischen Problemen SCHENK, *Zeremoniell*, S. 65–73; STOLLBERG-RILINGER, *Zeremoniell*; DIES., *Symbolische Kommunikation*, S. 504, und jüngst BIERENDE, BRETTFELD, OSCEMA, „Riten, Gesten, Zeremonien“, S. XIV f.

⁷⁷ Besonders markant z. B. bei HACK, *Empfangszeremoniell*, S. 4, Anm. 8: „Im folgenden wird eine relativ offene Begrifflichkeit bevorzugt, die es auch erlaubt, die Termini ‚Ritual‘ und ‚Zeremoniell‘ synonym zu gebrauchen.“

⁷⁸ SCHMITT, ‚Rites‘, S. 971 f. Bei CONTAMINE, ‚Zeremoniell‘, geht der Begriff des „Rituals“ zu Teilen im Begriff des „Zeremoniells“ auf.

⁷⁹ Zuweilen ist diese Vermischungstendenz schon an der Titelgebung ersichtlich. Siehe z. B. ARNADE, *Realms of Ritual*.

⁸⁰ Vgl. BIERENDE, BRETTFELD, OSCEMA, „Riten, Gesten, Zeremonien“, S. XVIII.

⁸¹ Ebd., S. XV, halten die „heuristische Funktion“ der „analytischen Trennung der kategorial angelegten Begriffe“ für „zumindest diskussionswürdig“. Auch SCHENK, *Zeremoniell*, S. 72, steht einer synonymen Verwendung von „Ritual“ und „Zeremonie/Zeremoniell“, wie sie bei Achim Thomas Hack (siehe oben Anm. 77) vorliegt, eher kritisch gegenüber und betont demgegenüber, dass „im Hinblick auf konkrete Erscheinungen (...) im Einzelfall die begrifflich geschärfte Analyse zu wissenschaftlichem Mehrwert führen kann.“ Ähnlich MUIR, *Ritual*, S. 6.

⁸² STOLLBERG-RILINGER, *Symbolische Kommunikation*, S. 502; REXROTH, *Rituale*, S. 393 f. Dabei ist ein weites Begriffsverständnis, das jede Art von Ritualisierung als bloße Alltagsroutinen umfasst (siehe z. B. MACHO, *Rituale*), von einer engeren Definition zu unterscheiden, die auf seine spezifische Wirkmächtigkeit abhebt. Kritik an einer Verwässerung des Ritualbegriffs, so-

Verkleinerung der Maßstäbe dringend geboten. Auf diese Weise lässt sich auch der Einwand Gerd Althoffs entkräften, dass die terminologische Differenzierung von ‚Ritual‘ und ‚Zeremonie/Zeremoniell‘ „die komplexen Befunde der Empirie künstlich trennt und so Erkenntnismöglichkeiten beschneidet.“⁸³ Denn genau das Gegenteil ist mit Blick auf unseren Untersuchungsgegenstand der Fall: Mit beiden Begriffen steht ein geeignetes Begriffsinstrumentarium zur Verfügung, das gerade Erkenntnismöglichkeiten eröffnet, indem es den Übergang von einer rituellen in eine zeremonielle Inszenierungslogik präzise zu erfassen hilft.

Einen wichtigen Ausgangspunkt hierfür bildet ein Definitionsvorschlag aus dem Bereich der Mittelalterforschung, den der Frühmediävist Karl Leyser 1990 im Rahmen eines Münsteraner Vortrags vorgestellt hat:

(...) [D]as Ritual [hat, Anm. d. Verf.] immer eine umwandelnde Eigenschaft, ist also eine Art von Magie, während die Zeremonie nur darstellend wirkt, einen gegebenen sozialen Zustand oder ein Weltbild veranschaulicht. Man könnte daher sagen, alle Rituale seien auch gleichzeitig Zeremonien, alle Zeremonien hingegen seien nicht Rituale. Zeremonie ist konservativ. Das Ritual hingegen schafft einen Übergang: es verwandelt. Hier kann der Mediävist eigentlich zustimmen. Die Wehrhaftmachung, um ein Beispiel zu nennen, bedeutete den Eintritt in das Mannesalter und die Kriegergesellschaft. Die Salbung machte aus dem König einen neuen Menschen; durch die Festkrönung aber wurde lediglich die charismatische Persona des Königs dem Gefolge, den fideles dargestellt. Man könnte zusammenfassend sagen: das Unter-der-Krone-Gehen war Zeremonie, die Krönung selbst Ritual.⁸⁴

Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Leyser betont auch Werner Paravicini im Einleitungsbeitrag zum viel beachteten Sammelband „Zeremoniell und Raum“ von 1997 den „Wandlungscharakter“ der Rituale gegenüber dem „Darstellungsscharakter“ der Zeremonien, wobei er gleichzeitig auch auf den gesteigerten Inszenierungsgrad der Letzteren aufmerksam macht:

fern er seiner Verankerung im sakralen Bereich enthoben wird, äußerte GOODY, *Against 'Ritual'*. Besonders pointierte Bedenken gegen eine Anwendung moderner ethnologischer Theorien auf vormoderne Phänomene äußerte BUC, *Dangers of Ritual*, der zudem vor einer einseitigen Lesart von mittelalterlichen Ritualen als ordnungsstiftendes Kommunikationssystem warnt und gerade Ritualbeschreibungen in der Historiographie als Teil eines vielschichtigen Interpretationsprozesses begreift. Entsprechende Quellen seien jeweils als interessensgeleitete Interpretationsversuche der Zeitgenossen zu hinterfragen. Vgl. auch DERS., *Political Ritual*; DERS., *Ritual politique*; DERS., *Ritual and interpretation*. Vgl. zur Kritik Bucs auch MARTSCHUKAT, PATZOLD, *Geschichtswissenschaft*, S. 17 f., und STOLLBERG-RILINGER, *Symbolische Kommunikation*, S. 502 f., Anm. 40, die jedoch darauf hinweist, dass die Verankerung historiographischer Konzepte in ihrer jeweiligen Gegenwart nicht zwangsläufig bedeuten müsse, dass ihre Tauglichkeit als heuristisches Instrument in Frage gestellt sein muss. Für die vorliegende Untersuchung, die sich hauptsächlich auf rituelle und zeremonielle Regieanweisungen stützt, sind Bucs Einwände gegen eine unreflektierte Interpretation historiographischer Quellen nur von geringer Tragweite.

⁸³ ALTHOFF, *Macht der Rituale*, S. 12.

⁸⁴ LEYSER, *Ritual*, S. 2 f.

Das Prinzip des Rituals ist die Wiederholung, die Stereotypierung, bietet also durch Standardisierung Verhaltens- und Erwartungssicherheit und dient der Konfliktbegrenzung. Es ist wesentlich mit Gesten verbunden, nicht mit Bildern, ist Aktion und nicht Repräsentation. Das Ritual hat Wandlungscharakter, wie besonders bei den Initiationsriten deutlich wird. (...) Ritus wird Zeremoniell, wenn er von der Aktion zum Schauspiel wird, d.h. es hat nicht Wandlungs-, sondern Darstellungscharakter. Das Zeremoniell ist das visuell betonte Ritual. Hier überwiegen Bilder. Ästhetisierung und Theatralisierung sind seine Kennzeichen.⁸⁵

In der Forschung sind die terminologischen Lösungsangebote Leysers und Paravicinis auf breite Zustimmung gestoßen: Barbara Stollberg-Rilinger spricht in einer Sammelrezension von einer „praktikable[n] definitiorische[n] Abgrenzung zwischen Ritual und Zeremonie“⁸⁶, und auch in einer jüngeren Stellungnahme weist dieselbe Autorin den Zeremonien den Bedeutungsgehalt von „hochgradig stereotypisierte[n] symbolische[n] Handlungssequenzen“ zu, „die eine Ordnung repräsentieren und zugleich konstituieren, die aber keinen Statuswechsel bewirken“⁸⁷ – eine Differenzierung zum Ritual, die sich nach Stollberg-Rilinger „von dem verbreiteten unspezifischen Wortgebrauch“⁸⁸ absetzt. Wenn nun im Folgenden auf den Pfaden von Leysers und Paravicinis Definitionsvorschlägen vorangeschritten wird, geht es nicht darum, künstlich einen verabsolutierten Gegensatz zweier wesentlich verschiedener Handlungstypen zu suggerieren, als ob diese keinen osmotischen Entwicklungszusammenhang und keine gemeinsame typologische Schnittmenge aufweisen. Vielmehr geht das Bemühen dahin, ‚rituelle‘ und ‚zeremonielle‘ Exkommunikationsformen als, wie Frank Rexroth vorschlägt, „unterschiedliche Potentiale ein und desselben Vorgangs“⁸⁹ zu begreifen, als symbolische Handlungsweisen, die im Augenblick des Äußerns und Aufführens jeweils unterschiedliche Realitäten und Bedeutungen kreieren,⁹⁰ sei es die einer individuellen Statustransformation, sei es die einer Repräsentation einer umfassenden Disziplinierungskompetenz.

Neben der ritual- und zeremonialgeschichtlichen Perspektive stellt sich als zweites Leitinteresse der Untersuchung die Frage nach dem Gewaltcharakter der Exkommunikationschoreographie, deren rhetorischer und gestischer Vollzug nicht nur sozialen Ausschluss und spirituelle Gefährdung im Diesseits wie im

⁸⁵ PARAVICINI, Zeremoniell, S. 14.

⁸⁶ STOLLBERG-RILINGER, Zeremoniell, S. 397.

⁸⁷ DIES., Symbolische Kommunikation, S. 504.

⁸⁸ Ebd. Auch SCHENK, Zeremoniell, S. 68, beschreibt den Definitionsvorschlag Leysers als brauchbares Analyseinstrumentarium, auch wenn die Grenzziehung im Einzelfall „schwierig“ sei. Gleichwohl stellt er mit Blick auf das von ihm untersuchte Adventuszeremoniell fest (ebd., S. 72): „Das schon erwähnte Kriterium, daß beim Ritual der Wandlungscharakter zum Darstellungscharakter hinzutritt, könnte also die begriffliche Unterscheidung des Erstadventus mit Wandlungscharakter als Adventusritual von allen weiteren Adventus als Adventuszeremoniell erlauben“.

⁸⁹ REXROTH, Rituale S. 394.

⁹⁰ Vgl. MARTSCHUKAT, PATZOLD, Geschichtswissenschaft, S. 10f.



Abb. 2: Abraham Bosse, Frontispiz von: Thomas Hobbes, Leviathan, 1651.

Jenseits sicht- und hörbar werden ließ, sondern auch zum Emblem geistlicher *potestas* im Sinne einer Amtsgewalt schlechthin taugte. Neben dem Auslieferung- und Unterwerfungsmotiv des Vasari-Freskos ist dieses emblematische Potential auch besonders markant in Abraham Bosses (um 1604–1676) Frontispiz zu Thomas Hobbes' *Leviathan* (1651)⁹¹ zu besichtigen (Abb. 2). Subsumiert unter dem Firmament des Schwertes und des Bischofsstabes treten in den seitlichen Feldern der unteren Bildhälfte, genauer in der zweiten Reihe von unten, die Kanone und die Exkommunikationsblitze als jeweilige Leitwaffe des weltlichen und kirchlichen Herrschafts- und Machtarsenals in Erscheinung, die in der Logik der Äquivalenz beiderseits durch Durchschlagskraft und Fernwirkung charakterisiert sind. Der Blitz als Sinnbild der Exkommunikation dürfte den Zeitgenossen rasch eingeleuchtet haben. Abgeleitet von lateinisch *fulmen* für ‚Blitz‘, kursierten in der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Exkommunikati-

⁹¹ BREDEKAMP, Thomas Hobbes, S. 13. Zum Frontispiz siehe auch CORBETT, LIGHTBOWN, Thomas Hobbes. Zum Werk Thomas Hobbes', bekanntlich eine der „Grundschriften der modernen Staatstheorie“ (BREDEKAMP, Thomas Hobbes, S. 13) vgl. auch den Klassiker von SCHMITT, *Leviathan*.

onsliteratur Begriffsbildungen wie *fulminatio* und *fulminare* geradezu als Termini technici für feierlich-performative Exkommunikationsformen.⁹² Besonders ausführlich widmete sich der „Traité des Excommunications“ eines Kanonikers von Angers, Jacques Eveillon, dieser Frage, der noch dazu 1651 und damit im selben Jahr wie Hobbes' Leviathan erschienen ist. Nachdem er die *fulmination* als öffentliche und feierliche Ausführung oder Denunziation einer Anathems-sentenz definiert hatte, erklärte er den Vergleich des Anathems mit einem *foudre* folgendermaßen:

La raison en est fondée sur la comparaison de l'Anatheme avec le foudre. Car, comme le foudre venant du Ciel, porte avec soy un feu pestilent et funeste, qui fracasse, qui renverse, qui brusle, qui consomme en un instant les choses qui en sont frappées ou atteintes, ou par l'impression de son venin les fait perir; de mesme l'Anatheme, estant une malediction de l'Eglise sur les Chrestiens rebelles & contumax, & un feu celeste de l'ire de Dieu, (*caelestis gladius*, dit le second Concile de Tours) il foudroye les Ames de ceux qui en font atteints, les renverse, & les jette hors de la Communion Chrestienne; & les privant de la benediction des enfans de Dieu, & de sa protection, les fait perir, c'est à dire, les rend steriles à eux mesmes, & incapables de produire aucun fruit de vertu & de merite, comme s'ils estoient morts (...).⁹³

Erneut tritt uns hier die kirchliche „Verfluchung“ (*malediction*) als spiritueller Gewaltakt entgegen, der gleichsam blitzartig, mit dem „himmlischen Feuer des Gotteszorns“, den Betroffenen aus der kirchlichen Schutz- und Segensgemeinschaft ausschließt und damit einer umfassenden Unheilsperspektive unterwirft, die unweigerlich wiederum das Bild des sich am Boden krümmenden Friedrich II. in Erinnerung ruft. Sicherlich hat die die aggressive Motorik des Kerzenwurfes das Ihrige dazu beigetragen, dass die Blitzmetapher für diese feierliche Exkommunikationsform – nicht von ungefähr spricht Eveillon von der *ceremonie de la Fulmination* – namensgebend wurde.⁹⁴ In der Zusammenschau zeigen sowohl das Hobbes-Frontispiz als auch die Ausführungen Eveillons, dass diese Performanz einer ‚Ecclesia maledicens‘ nicht nur zum historisch beharrungskräftigen Emblem der geistlichen Zwangsgewalt taugte, sondern auch in actu einen Überschuss an spiritueller Negativenergie entfaltete, dem ein kulturspezifischer, an die Disposition transzendenter Interventionen gekoppelter Gewaltcharakter eigen ist.

Vor allem von historisch-anthropologischer und kulturgeschichtlicher Seite hat sich die Beschäftigung mit Gewaltkulturen und -phänomenen, mit Praktiken der und Erfahrungen, Wahrnehmungen und Deutungen von Gewalt in den letzten beiden Jahrzehnten geradezu explosionsartig entwickelt.⁹⁵ Freilich – und das gilt für die soziologische ebenso wie die historische Gewaltforschung – ist

⁹² Vgl. DU CANGE, Art. ‚Fulminare‘, Bd. 3, S. 625.

⁹³ EVEILLON, Traité, S. 368. Die Schreibweise des Originaltextes wurde beibehalten.

⁹⁴ Ebd., S. 373–377.

⁹⁵ Vgl. VON GREYERZ, SIEBENHÜNER, Einleitung, S. 10f.; SIEFERLE, Einleitung, S. 20

die Debatte im Wesentlichen auf physische Gewaltphänomene, auf die Gewalt „von Körpern an Körpern“, fixiert.⁹⁶ Der Themenkreis ‚Religion und Gewalt‘, der sich spätestens seit den Ereignissen des 11. September 2001, zu Martyrien verklärten Selbstmordattentaten und religiös unterfütterten Antiterrorereinsätzen eines breiten transdisziplinären Interesses erfreut⁹⁷, bildet dabei in der Mittelalter- und Frühneuzeitforschung keine Ausnahme: So rückten Religions- und Konfessionskriege – allen voran natürlich die in Kreuzzügen und Türkenkriegen gipfelnden Auseinandersetzungen zwischen christlicher und islamischer Welt – unter neuen kultur- und perzeptionsgeschichtlichen Fragestellungen ebenso in den Blickpunkt wie die Verfolgung religiöser Minderheiten oder die lokale Mikropolitik religiöser „communities of violence“, um aus der Flut der Forschungsgegenstände nur einige zu nennen.⁹⁸ Dreh- und Angelpunkt dieser Darstellungen ist jeweils die im Namen der Religion begangene oder erlittene physische Gewalt, und zwar auch dann, wenn es um deren sekundäre Produkte, um mediale Repräsentationen, Deutungsmuster, Imaginationen geht. Vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Erfahrungshorizonts mag eine solche Fokussierung auf das heute wie damals in Text und Bild Augenfällige angehen. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass diese Forschungen in der Summe auf einer dezidiert säkularen, okzidentalen Perspektive gründen, die das Gewaltpotenzial der Religion auf ihre Rolle als Katalysator, Legitimationsreservoir, zuweilen auch als institutioneller Akteur physischer Gewalt reduzieren. Man ist hierbei mit einem anachronistischen Dilemma konfrontiert, das der Vielgestaltigkeit vormoderner religiöser Gewalt nicht hinreichend gerecht wird. Selbst der von Kaspar von Greyerz und Kim Siebenhüner vorgelegte Band zu „Religion und Gewalt“, der sich um einen weiten, physische Aggression, Mentalitäten, Ideen und soziale Praktiken

⁹⁶ LINDENBERGER, LÜDTKE, Einleitung, S. 7 (Zitat). NUNNER-WINKLER, Überlegungen, S. 21–24, diskutiert zwar verschiedene Gewalttypen – physische Gewalt, psychische Gewalt, Schädigung durch Unterlassung, kulturelle Gewalt, strukturelle Gewalt –, entscheidet sich aber für einen engeren Gewaltbegriff, den sie schließlich als „absichtsvolle illegitime wie rechtfertigbare physische Schädigung“ (ebd., S. 27) definiert. Zum soziologischen Gewaltbegriff siehe auch IMBUSCH, Gewalt; NEDELMANN, Gewaltsoziologie, S. 61, konstatiert: „Es hat sich in der Soziologie weitgehend durchgesetzt, den Gewaltbegriff auf das Merkmal der *körperlichen* Verletzung zu beziehen.“ Ein besonders häufig zitiertes und umstrittenes Beispiel für eine derartige Reduktion des Themas auf physische Gewalt liefert der „schriftstellernde Fleischbeschauer“ (ebd., S. 74) SOFSKY, Traktat, bes. S. 19: „Die physische Gewalt ist der intensivste Machtbeweis. Sie trifft das Opfer unmittelbar im Zentrum seiner Existenz, im Körper“. Kritisch zur Debatte zwischen einer Mainstreamgewaltforschung, d.h. einer traditionellen Gewaltsoziologie, und den sog. „Innovateuren“, die Gewaltforschung als eigenes sozialwissenschaftliches Gebiet verstehen: IMBUSCH, ‚Mainstreamer‘.

⁹⁷ Vgl. BULTMANN, KRANEMANN, RÜPKE (Hgg.), Religion; COLLET, ESTERMANN (Hgg.), Religionen.

⁹⁸ Siehe z. B. HOUSLEY, Religious warfare; PALMER-FERNANDEZ (Hg.), Encyclopedia; ABULAFIA (Hg.), Religious Violence; NIRENBERG, Communities of Violence; HOLZEM (Hg.), Krieg und Christentum.

umfassenden Gewaltbegriff verdient macht⁹⁹, ist von dieser grundsätzlichen Referentialität auf körperliche Gewaltanwendung und -erfahrung nicht frei: Wenn die Herausgeber in ihrer Einleitung schreiben, dass „imaginierte Gewalt in physische Gewalt übergehen und ihr den Weg bereiten [konnte]“ und „diskriminierende und aggressive Denkmuster nicht von ihren Materialisierungen in physische Gewalt zu trennen [sind]“¹⁰⁰, dann bleibt das Imaginäre in einer bloßen Funktionalität für die eigentlich „reale“, physische Gewalt gefangen.

Demgegenüber treten im Untersuchungshorizont dieser Arbeit autonome Anwendungs- und Erfahrungsbezirke religiöser Gewalt entgegen, die nicht in erster Linie auf die konkret-materielle Bedrohung körperlicher Unversehrtheit rekurriert. Denn sucht man nach dem autochthonen Gewaltkern des Christentums, dann liegt dieser in der imaginären Fundamentaldifferenz zwischen Heil und Verdammnis, die jedes Individuum betrifft und den biographischen Erwartungshorizont über den physischen Tod hinaus prädeterminiert und darüber Handlungszwänge auch im Diesseits schafft. An dieser „antagonistischen Energie“¹⁰¹, die sich besonders markant in den reziproken, beiderseits von spiritueller *virtus* gespeisten Sprechakten des Segnens und Verfluchens manifestiert, setzt auch das Proprium religiöser Gewalt im lateinischen Mittelalter an, jenseits der Legitimation, Delegation oder Exekution physischer Gewalthandlungen. Diese Setzung erscheint, weil kulturell nahezu unhinterfragt, als evident und unabwendbar, sie übt wie die Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster, Kommunikationsformen und Gesellschaftsstrukturen nach Pierre Bourdieus Begriff der „pouvoir symbolique“ eine unsichtbare Macht aus, die geglaubt, anerkannt und reproduziert wird.¹⁰² Die Gewissheit dieses Binärurteils durch den eschatologischen Richter-gott bildet das *Movens* für ein ganzes Kommunikationsnetzwerk zwischen Diesseits und Jenseits, bestehend aus symbolischen und materiellen Gaben und Gegengaben, aus Strategien der Heilsversicherung und Projektionen kom-mender Straferwartung. Eine entscheidende Mittlerstellung kommt hierbei den Geistlichen zu, die seit dem frühen 11. Jahrhundert auf eine *oratores*-Funktion, d.h. auf den gesellschaftlichen Dienst des Gebets, der Ausführung sakraler Handlungen und der Vermittlung der Heilsgüter festgelegt sind.¹⁰³ Durch den Weiheakt wird den Klerikern eine geistliche Gewalt (*spiritualis potestas*) und ihr Amt (*officium*) verliehen¹⁰⁴, das ihnen als Kernkompetenz die Kommunikation mit der transzendenten Macht einräumt. Besondere Bewandnis

⁹⁹ VON GREYERZ, SIEBENHÜNER, Einleitung, S. 16 f.

¹⁰⁰ Ebd., S. 16.

¹⁰¹ ASSMANN, Mosaische Unterscheidung, S. 12–14, der die mosaische Unterscheidung von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ als Grundlage der monotheistischen Offenbarungsreligionen benennt.

¹⁰² Siehe BOURDIEU, Le pouvoir symbolique (auch in: DERS., Language, S. 163–170). Vgl. dazu VON GREYERZ, SIEBENHÜNER (Hgg.), S. 17 f.

¹⁰³ Zur Trifunktionalität siehe die klassische Studie von DUBY, Les trois ordres. Vgl. OEXLE, Funktionale Dreiteilung.

¹⁰⁴ Vgl. PUZA, ‚Weihe, -grade, -hindernisse‘.

hat in unserem Zusammenhang die von der höchsten denkbaren Instanz – Gott selbst – delegierte Binde- und Lösegewalt (*potestas ligandi et solvendi*), die für das Buß- und Gerichtsforum Gültigkeit besitzt¹⁰⁵ und in Matth. 16,19 nur dem Apostelfürsten, in Matth. 18,18 jedoch allen zwölf Aposteln übertragen wird: „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein.“¹⁰⁶ Für die kirchliche Exkommunikationspraxis bildet diese Koordination der irdischen und göttlichen Disziplinargewalt den maßgeblichen biblischen Legitimationsanker¹⁰⁷, der folgerichtig in den Einleitungsklauseln der Exkommunikationsformulare immer wieder zitiert wird.¹⁰⁸ Indem ein Bannspruch den Delinquenten in seiner Sünde bindet (*ligare*), versetzt er ihn bis zur erfolgten Absolution (*solvere*) in einen Status außerhalb des kirchlichen Heilskörpers.¹⁰⁹ Um die für die historische Gewaltforschung zentrale Differenzierung von legitimer *potestas* und illegitimer *violentia* aufzugreifen¹¹⁰: Dem Selbstverständnis der geistlichen Akteure nach übten sie mit der Exkommunikation eine *potestas*, eine spezifisch geistliche Amtsgewalt aus, die von Gott eingerichtet worden ist und die rechtmäßige Verfügung über Personen in Form der Strafkompentenz über das Kirchenvolk impliziert.¹¹¹

Auf dieser Grundlage erweist sich die rituelle Exkommunikation als Gewaltakt, der den Betroffenen sowohl im Diesseits als auch Jenseits in den Status der Liminalität, d.h. einer „labilen Zwischenexistenz“¹¹² versetzt, in der nicht nur normale soziale Alltagsroutinen suspendiert sind, sondern die auch durch Heilsverlust, Feindschaft gegenüber Gott, den Heiligen und der Gemeinschaft der Gläubigen sowie eine umfassende spirituelle Gefährdung gekennzeichnet ist¹¹³: Zum einen werden im Rahmen der Formulare transzendente Entitäten – Gott, die Trinität, Engel, Heilige usw. – als Erfüllungsinstanzen angerufen, deren real gedachte Strafinterventionen für den Betroffenen ein ubiquitäres Bedrohungsmoment darstellen¹¹⁴ – von seinen Aufenthaltsorten über Tätigkeiten bis zu jedem einzelnen Glied seines Körpers. Sofern der Exkommunizierte das Rekonziationsangebot ausschlägt, bindet die Exkommunikation den Betroffenen

¹⁰⁵ Siehe dazu unten S. 40, 305 f.

¹⁰⁶ Matth. 16,19; 18,18. Siehe zur Schlüsselgewalt HÖDL, ‚Schlüsselgewalt‘; DERS., ‚Schlüsselgewalt‘; BEINERT, ‚Schlüsselgewalt‘.

¹⁰⁷ DOSKOCIL, Bann, S. 38.

¹⁰⁸ Siehe dazu unten S. 150, 160, 262.

¹⁰⁹ Vgl. HÖDL, ‚Schlüsselgewalt‘, Sp. 1495.

¹¹⁰ Siehe dazu VON GREYERZ, SIEBENHÜNER, Einleitung, S. 11 f. Vgl. SIEFERLE, Einleitung, S. 14; BRAUN, *Violentia*; DERS., HERBERICHS, Gewalt im Mittelalter; GOETZ, *Potestas*, S. 47 f.; FABER, MEIER, ILTING, ‚Macht, Gewalt‘; MATZ, ‚Gewalt‘; RÖTTGERS, ‚Gewalt‘; SCHREY, ‚Gewalt/Gewaltlosigkeit‘; HOFMANN, Anmerkungen.

¹¹¹ Vgl. VONES, ‚Potestas‘.

¹¹² FISCHER-LICHTE, Performance, S. 49.

¹¹³ Vgl. BOWMAN, Neo-Romans, S. 23, und RAPPAPORT, Ritual, S. 214.

¹¹⁴ Vgl. BOWMAN, Neo-Romans, S. 23.

auch über seinen physischen Tod hinaus: Wie aus der Formularüberlieferung ausdrücklich hervorgeht, hatte eine solche Person mit jenseitiger Verdammnis und folgerichtig mit Höllenstrafen zu rechnen, die im Mittelalter der „wichtigste Raum des Imaginären“ war, der aber nichtsdestoweniger eine „hohe Realitäts-evidenz“ zukam.¹¹⁵ Kurzum: Die sprachliche und gestische Performanz des Exkommunikationsrituals stiftet eine Gewalt, die auf imaginäre Akteure und Räume rekurriert und in fundamentaler Weise vom Transzendenzbezug abhängt. Damit gehört sie zu jenen aus moderner Sicht alteritären Gewaltformen, die nach heutigen, säkularisierten Kausalitätskriterien eher nicht als Gewalt gelten würden¹¹⁶, die aber im Mittelalter auf einem kulturell plausiblen Deutungs- und Erfahrungshorizont gründeten, ohne den Erzählgenres wie hagiographische Strafwunder oder die Visionsliteratur von vornherein jeglicher didaktischer Funktionalität beraubt wären. Dabei kann es nicht darum gehen, aus der Perspektive eines performativ-imaginären Gewaltmodus das zählbeige Geschichtsbild eines „finsteren“, per se gewaltaffinen Mittelalters im Vorfeld des Elias'schen Zivilisationsprozesses einfach fortzuschreiben.¹¹⁷ Vielmehr gilt es, gerade die rituelle Exkommunikationsform als „violence religieuse“¹¹⁸ im Kontext einer übergreifenden Konflikt- und Fehdekultur zu verorten, die nicht einer regellosen Gewalteskalation Vorschub leistete, sondern im Rahmen eines strukturellen Aushandlungsprozesses zwischen kirchlichen und laienadeligen Akteuren auf Kompromissfindung angelegt war.¹¹⁹ Insofern lässt sich das rhetorische und gestische Gewaltprogramm der rituellen Exkommunikation als eine „faide sacrale“ beschreiben, deren Funktionslogik in einem reziproken Verhältnis zur Ritterfehde steht.¹²⁰ Als feudaler Konfliktakteur verfügten kirchliche Institutionen mit der feierlichen Exkommunikation über ein Gewaltmittel sui generis, das performativ und ‚öffentlichkeits‘-wirksam sowohl Macht als auch die Legitimität des eigenen Rechtsanspruchs inszenierte.¹²¹

Zu den Spezifika dieser spirituellen Gewalt gehört auch, dass sie, von der Fluchgeste der Kerzenverlöschung einmal abgesehen, vorrangig im Medium der Sprache, über Sprechakte des Exkommunizierens und Fluchformeln, erzeugt wird. Spätestens seit Austins berühmten Vorlesungen zur Sprechakttheorie dürfte kein Zweifel mehr daran bestehen, dass sprachliche Äußerungen nicht nur konstativ sind, d.h. etwas behaupten, beschreiben oder berichten, sondern im

¹¹⁵ BÖHME, Himmel, S. 62.

¹¹⁶ Vgl. MOMMERTZ, Gewalt, S. 341.

¹¹⁷ ALTHOFF, Schranken; GROEBNER, Ungestalten, S. 24–34; ELIAS, Prozeß der Zivilisation. Zur Kritik an Elias' Konzept des Zivilisationsprozesses vgl. SCHWERHOFF, Zivilisationsprozeß; DINGES, Formenwandel.

¹¹⁸ BARTHÉLEMY, Chevaliers, S. 23. Vgl. auch DERS., L'an mil.

¹¹⁹ Siehe dazu ausführlich unten Kap. II.2.3.

¹²⁰ BARTHÉLEMY, Chevaliers, S. 79.

¹²¹ SCHRÖDER, SCHMIDT, Introduction, S. 6.

Moment des Äußerns auch performativ sind, d.h. eine Handlung vollziehen.¹²² Allerdings unterließ es Austin, das Verhältnis von Sprache und Gewalt theoretisch zu erörtern. Dies blieb der jüngeren Performativitätsforschung vorbehalten, wobei vor allem Judith Butler zu nennen ist: Sie bot mit ihrer Pionierarbeit zu ‚Hassreden‘ und verletzendem Sprechen im juristischen Diskurs der USA¹²³ nicht nur Anknüpfungspunkte für literatur- und geschichtswissenschaftliche Fragestellungen, sondern auch einen gangbaren Ausweg aus einer Gewaltdefinition, die auf physische Verletzung und Tötung verengt ist.¹²⁴ Entsprechend rege entwickelte sich das Forschungsfeld in den letzten Jahren, wie der beeindruckende Ausstoß an Sammelbänden, Tagungsakten und Monographien belegt, die den Zusammenhang von Sprache und Gewalt hauptsächlich aus folgenden Perspektiven beleuchten: die Wirkmacht sprachlicher im Vergleich zu physischer Gewalt, die Zuschreibung von Sprach- und Handlungskompetenz an einzelne Figuren, die ästhetischen Strategien, die Gewalt vergegenwärtigen, erzeugen oder verwerfen, schließlich der verletzende Charakter von verbalen Gewaltformen wie etwa Beleidigungen.¹²⁵ Wenn sprachlicher Gewalt in Mittelalter und früher Neuzeit allgemein ein „hohes wirklichkeitskonstituierendes Potential“¹²⁶ attestiert wird, dann gilt dies in besonderem Maße für den vorliegenden Gegenstand, der über eine spezifische rituelle Rahmung eine hochautorisierte Sprechmacht generiert, um den Betroffenen an einen temporären Unheilsstatus zu binden. In diesem Sinne lässt sich aus den Exkommunikationsformularen die Anatomie einer spirituellen Gewaltsprache entnehmen: Neben den Sprechakten, die den Exkommunikationsakt im eigentlichen Sinne vollziehen, werden dabei im Zuge der rhetorischen *amplificatio* biblische und nach biblischen Mustern gestaltete Fluchformeln in einer Weise kumuliert, die dem additiven Gebot der Oralität verpflichtet ist und insofern die Aufzeichnungslogik der Formulartexte für eine mündliche Inszenierung, als verschriftete Mündlichkeit, widerspiegelt.¹²⁷ Besondere Beachtung verdient hierbei ein mehrfach belegter Formeltyp, der vom Scheitel bis zur Sohle jedes Körperteil des Betroffenen – „Verflucht sei der Kopf, der Mund usw.“¹²⁸ – einzeln verflucht. Ganz im Sinne des paulinischen *interitum carnis*¹²⁹ manifestiert sich hierbei eine auf physische Dysfunktionalität und Schmerz – dieses „Konstitutionselement der Macht“¹³⁰ – intendierte Rhetorik

¹²² AUSTIN, Sprechakte, S. 28 f.

¹²³ BUTLER, Haß spricht. Vgl. auch DIES., Burning Acts.

¹²⁴ Vgl. EMING, JARZEBOWSKI, Einführende Bemerkungen, S. 8 u. 10.

¹²⁵ Ebd., S. 10. Vgl. stellvertretend für eine zunehmend unüberschaubare Literaturlage: KRÄMER (Hg.), Gewalt in der Sprache; BUTTERWORTH, Poisoned Words; CORBINEAU-HOFFMANN, NICKLAS (Hgg.), Gewalt der Sprache; SONDERGARTH, Sharpening Her Pen.

¹²⁶ Vgl. EMING, JARZEBOWSKI, Einführende Bemerkungen., S. 9.

¹²⁷ Vgl. ONG, Oralität, S. 42 f.

¹²⁸ Siehe dazu unten S. 194–197.

¹²⁹ Siehe dazu unten S. 37.

¹³⁰ DREITZEL, Leid, S. 857.

spiritueller Gewalt, die aus der Angst um körperliche Unversehrtheit ein eigenes Bedrohungsmoment zieht und den Heilsverlust am Körper des Betroffenen ausagiert. Wir haben es hier mit Äußerungen zu tun, die physische Verletzungen sprachlich zu bewerkstelligen suchen und damit auf einer fließenden Grenze zwischen Sprache und Handlung balancieren¹³¹ – nicht von ungefähr hat Augustinus die Exkommunikation mit einer *interfectio* verglichen.¹³² Zumindest im Imaginationshaushalt der kirchlichen Akteure war somit der *gladius spiritualis* auf Augenhöhe mit dem *gladius materialis* weltlicher Herrschaftsträger.

Letztlich – so ließe sich vermuten – läuft die Bedrohungslogik der sprachlichen wie auch der gestischen Inszenierungsmittel auf die Evokation einer existentiellen Daseins- und Jenseitsangst, auf ubiquitäre Heilsunsicherheit hinaus. Sollte eine Lossprechung vom Bannfluch nicht stattfinden, verengt sich die Jenseitsperspektive des Exkommunizierten auf die Ewigkeitsstrafen der Hölle, die sicherlich zu den zentralen Semantiken der mittelalterlichen Kultur gehören.¹³³ Im Verdammungsraum der Hölle perpetuiert sich seine Exklusion aus dem kirchlichen „Vor- und Fürsorgesystem“¹³⁴ der Heilsversicherung, deren Unvermeidlichkeit in den Formularen anhand von biblischen Beispielfiguren – Judas, Dathan, Abiram – markiert wird.¹³⁵ Dabei zeichnen die Beschreibungskategorien der zeitgenössischen Jenseitsvisionen einen multisensualen *locus horribilis*, der anthropologische Basisängste – Finsternis, Feuer, Schmerz usw. – in sich vereinigt.¹³⁶ Hier wie auch zuweilen in den Exkommunikations Formularen spiegelt sich demnach eine Jenseits- und Höllenangst, die, wie Marc Bloch postuliert, zu den „grands faits sociaux du temps“¹³⁷ zu rechnen ist.

Ist die spirituelle Gewaltsprache also nicht mehr als eine Disziplinierungstechnik des *faire peur*¹³⁸ (Jérôme Baschet), eine weitere mediale Erscheinungsform der *peur en occident*¹³⁹, die Jean Delumeau, Johannes Fried und andere als mentalitätsgeschichtliches Epochenkennzeichen des europäischen Mittelalters

¹³¹ Vgl. SCHWERHOFF, Blasphemie, S. 50.

¹³² Augustinus, Quaestiones in Heptateuchum, lib. V: Quaestiones Deuteronomii, quaest. XXXVIII, in: FRAIPONT (Hg.), Sancti Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum libri VII, S. 296.

¹³³ BÖHME, Himmel, S. 62. Vgl. zur Kulturgeschichte dieser Jenseitsräume LANG, Himmel und Hölle.

¹³⁴ MICHAELS, Religionen, S. 91.

¹³⁵ Siehe dazu unten S. 205–219.

¹³⁶ Vgl. BÖHME, Himmel, S. 66. Zu den Jenseitsvisionen siehe DINZELBACHER, Vision; DERS., Revelationes.

¹³⁷ BLOCH, La société féodale, Bd. 1, S. 139. Vgl. dazu auch DINZELBACHER, Angst, bes. S. 16–23; DELUMEAU, Angst im Abendland, Bd. 2, S. 311–357; DUBY, Unseren Ängsten auf der Spur, S. 130. Spezifischer auf die anglo-normannische Ritterschicht – und damit auf die hauptsächlichliche Zielgruppe der lokalen Exkommunikationsformulare – gewendet geht auch HARPER-BILL, Piety, S. 63 f., von einer realen Höllenangst aus.

¹³⁸ BASCHET, Justices, S. 580.

¹³⁹ DELUMEAU, Angst im Abendland (Originaltitel: „La Peur en Occident“).

angenommen haben?¹⁴⁰ Man wird das sicher differenziert zu betrachten haben. Oft wird gerade in der deutschen Forschung Delumeau einseitig für die Projektion einer mittelalterlichen Angstkultur vereinnahmt und darüber vergessen, dass derselbe Autor mit „Rassurer et protégé. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois“ auch eine – freilich nicht ins Deutsche übersetzte – Komplementärstudie vorgelegt hat, die nach dem spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Sicherheitsgefühl, nach Strategien der Absicherung und (Selbst-)Vergewisserung fahndet.¹⁴¹ Allerdings hat diese monographische Parallelisierung die Interaktion von *peur* und *securité* nur unzureichend zu zeigen vermocht.¹⁴² An diesem Defizit setzen die Überlegungen Jérôme Baschets zu spätmittelalterlichen Höllenrepräsentationen an, die auch für den vorliegenden Untersuchungskontext verwertbar sind: Es gehe dabei nicht um ein von kirchlicher Seite manipuliertes *faire peur*, sondern um einen heilsamen Schockzustand, der nicht so sehr ein Gefühl (*sentiment*), geschweige denn in eine Art passiver Verdammniserwartung hervorbringen, sondern eher den Betroffenen zu einer Heilhandlung (*acte du salut*), wie etwa Bußleistungen oder fromme Werke, motivieren soll.¹⁴³ Zentral ist damit für die mittelalterliche Höllenvorstellung nicht ein simples *faire peur*, sondern ein *faire agir*.¹⁴⁴ *Faire agir* – so könnte auch das Motto der grundsätzlich reversiblen rituellen Exkommunikation lauten, die als Druck- und Beugemittel nur solange in Geltung steht, bis der Delinquent bereit ist, mittels einer Satisfaktions- und Bußhandlung um Rekonziliation zu ersuchen. Jeffrey A. Bowman berichtet aus südfranzösischem Urkundenmaterial zwei Fälle, die die Interaktion von Angst und Verbesserungsbereitschaft prägnant zum Ausdruck bringen: Eine Grafenfamilie tritt 1036 von ihrem Rechtsanspruch auf Besitzungen der Abtei von La Grasse mit der Bemerkung zurück, dass sie, konfrontiert mit Exkommunikation und Verfluchungen, große Angst empfunden hätte (*expavimus valde*)¹⁴⁵, und auch Bischof Arnold von Maguelonne lässt seinen Rechtsstandpunkt fallen, als er die Poenformel einer Urkunde der Gegenpartei liest: „Sein Herz ängstigte sich vor einer so großen Exkommunikation.“¹⁴⁶ Ein Aspekt tritt aus diesem Ausschnitt feudaler Konfliktführung klar zutage: Der Vollzug der oder die Drohung mit der spirituellen Gewalt unterlag nicht einer vindikativen Straflogik, sondern sollte

¹⁴⁰ Während Delumeau mit der „*peur en occident*“ vornehmlich das Spätmittelalter im Blick hatte, konstatierte FRIED, Weg in die Geschichte, S. 130f., in bezug auf das Frühmittelalter: „Angst durchsetzte alle Lebensformen und beherrschte den Alltag. Sie erwies sich als taugliches Mittel zur Disziplinierung aller sozialen Stände. (...) Die Angst vor solchem Jenseits lenkte das Verhalten im Diesseits“. Vgl. dazu aus Sicht der neuen historischen Emotionsforschung AIRLIE, History of emotions, S. 239f.; ROSENWEIN, Worrying about Emotions, S. 832–834.

¹⁴¹ DELUMEAU, Rassurer.

¹⁴² BASCHET, Justices, S. 575, Anm. 132.

¹⁴³ Ebd., S. 573 u. S. 579f.

¹⁴⁴ Ebd., S. 580.

¹⁴⁵ Zit. nach BOWMAN, Neo-Romans, S. 24, Anm. 106.

¹⁴⁶ Zit. nach ebd., S. 25, Anm. 107.

den Betroffenen zum Einlenken bewegen bzw. seine Verhandlungsbereitschaft über kollidierende Rechtsansprüche erzwingen. Oder nochmals bildlich gesprochen: Das geistliche Schwert der Exkommunikation hatte scharf genug zu sein, um gemäß der Konfliktspielregeln von der Gegenpartei als starkes Signal wahrgenommen zu werden, aber ganz gewiss nicht so scharf, dass die Beziehungen zu ihr im Wechselspiel von Freundschaft und Feindschaft dauerhaft gekappt worden wären. Ihre Dienste leistete die rituelle Exkommunikation im feudalen Zeitalter nicht als ewig bindender Fluch, sondern als flexibles Instrument im Rahmen einer spezifischen Konfliktkultur, deren Charakteristika im ersten Hauptteil der Untersuchung vertieft erörtert werden sollen.

3. Analysegang: Forschungs- und Quellenlage

Ein Triumphmotiv und Emblem der geistlichen Gewalt, ein ereignisgeschichtlicher *locus classicus* in den Auseinandersetzungen zwischen Imperium und Sacerdotium, schließlich ein quantitatives Phänomen ersten Ranges im Geschäftsgang spätmittelalterlicher Kirchengerichte mit einem entsprechenden sozial-, frömmigkeits- und wirtschaftsgeschichtlichen Erkenntnispotenzial – bereits diese lose Assoziationskette ließe eigentlich erwarten, dass die Exkommunikation im Themenkanon der Mittelalterforschung einen der vorderen Plätze einnimmt. Doch dies ist nicht der Fall. Obwohl kaum eine historiographische Berichterstattung des Mittelalters ohne den Verweis auf *excommunicatio* / *excommunicare* auskommt, sind Monographien zu diesem Thema denkbar rar gesät. Neben der älteren, aber unvermindert brauchbaren Studie von Franz Kober (1857)¹⁴⁷ sind hierbei vor allem die Arbeiten von Maurice Morel (1926)¹⁴⁸, Josephus Zeliauskas (1967)¹⁴⁹, F. Donald Logan (1968)¹⁵⁰, Elizabeth Vodola (1986)¹⁵¹, Fred Kloek (1987)¹⁵² und in jüngerer Zeit Veronique Beaulande (2006)¹⁵³ zu nennen, die den Gegenstand aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchten: Während Kober, Zeliauskas und Vodola vornehmlich einem kirchenrechtsgeschichtlichen Interesse folgen, geht Morel den politischen Rahmenbedingungen der französischen Exkommunikationspraxis des 12. bis 15. Jahrhunderts nach; Kloek hingegen widmet sich dem strategischen und taktischen Einsatz des päpstlichen Bannfluchs, und Beaulande gewährt im Rahmen einer Fallstudie zur kirchlichen Gerichtsbarkeit

¹⁴⁷ KOBER, Kirchenbann.

¹⁴⁸ MOREL, L'Excommunication.

¹⁴⁹ ZELIAUSKAS, De excommunicatione vitata.

¹⁵⁰ LOGAN, Excommunication.

¹⁵¹ VODOLA, Excommunication.

¹⁵² KLOEK, De pauselijke banvloek.

¹⁵³ BEAULANDE, Excommunication. Vgl. jetzt neuerdings zur frühneuzeitlichen Exkommunikationspraxis im Bereich der reformierten Konfession MENTZER, MOREIL, CHAREYRE (Hgg.), *Dire l'interdit*.

in der Erzdiözese Reims einen tiefen Einblick in den Routineeinsatz gerichtlicher Exkommunikationen zwischen dem vierten Lateranum und dem Tridentinum, der auch quantitative Analysemethoden mit einbezieht. Gemeinsamer Nenner dieser unterschiedlichen Ansätze ist aber, dass Fragen nach der symbolischen Kommunikation der Exkommunikation und ihrem rituellen bzw. zeremoniellen Charakter nur ganz am Rande eine Rolle spielten: Vodola etwa zeichnete anhand der kanonistischen Glossen- und Kommentarliteratur zwar durchaus verdienstvoll die sozialen und rechtlichen Folgewirkungen nach, bedachte die Formularüberlieferung aber lediglich mit einer einzigen Fußnote.¹⁵⁴ Beaulande widmet dem „rite ancien“ und der regionalen Formulartradition ebenfalls nur wenige Seiten.¹⁵⁵ Nicht viel anders liest sich der Befund in kirchenrechtsgeschichtlichen Standardwerken: Paul Hinschius etwa adressierte die rhetorischen und gestischen Inszenierungsformen zunächst einmal als „Feierlichkeiten“, „welche für die rechtliche Stellung des Schuldigen keine Bedeutung haben und das rechtliche Wesen der Strafe nicht ändern.“¹⁵⁶ Gleichwohl markiert Hinschius – wie auch vor ihm Franz Kober – Sprechakte des *anathema*, Fluchformeln und Kerzenverlöschung durchaus als „faktische Verschärfung der Exkommunikation“ und begründete dies vorrangig mit der öffentlichen und eindringlichen Stigmatisierung eines heilsfernen Betroffenen, der als „der strafenden Hand Gottes verfallen dargestellt wird.“¹⁵⁷ Der Aufgabe aber, anhand der überlieferten und in dieser Zeit zumindest vereinzelt im Druck vorliegenden Exkommunikationsformulare systematisch dem Spektrum der rhetorischen und gestischen Prozeduren, der Legitimationsstrategien und der daraus abzuleitenden Anwendungskontexte nachzugehen, stellten sich beide Autoren nicht. Als noch unergiebig erweisen sich in dieser Hinsicht die einschlägigen Überblicksdarstellungen zum kirchlichen Strafrecht, die das historische Material vorrangig aus der Perspektive des modernen katholischen Kirchenrechts – des Codex Iuris Canonici von 1917 bzw. 1983 – betrachten. Ihr Horizont beschränkt sich regelmäßig auf den Traditionsgrund der Synodaldekrete, päpstlichen Dekretalen und entsprechender Stellungnahmen der klassischen Dekretistik und Dekretalistik.¹⁵⁸ Jenseits dieser selektiven Verengungen begreift diese Untersuchung die kirchliche Exkommunikation als ein Querschnittsthema, das in der Autopsie des kanonistischen Makrodiskurses nicht erschöpfend zu behandeln ist, sondern im Gegenteil von interdisziplinären Impulsen wie z. B. aus der Ritual- und Zeremonialgeschichte, Liturgiewissenschaft und der historischen Gewalt- und Konfliktforschung nur profitieren kann. Ins-

¹⁵⁴ VODOLA, Excommunication, S. 3, Anm. 11.

¹⁵⁵ BEAULANDE, Excommunication, S. 31–37.

¹⁵⁶ HINSCHIUS, Kirchenrecht, Bd. 5, S. 9.

¹⁵⁷ Ebd., S. 9, Anm. 2. Vgl. KOBER, Kirchenbann, S. 194.

¹⁵⁸ KILUMBY MAYIMBI-KIL, Excommunication, bes. S. 9–32; REES, Strafgewalt, bes. S. 130 f., 137; PAHUD DE MORTANGES, Vergebung; MICHIELS, De delictis, Bd. 3, S. 192–268; HYLAND, Excommunication.

besondere lässt sich mit dieser Herangehensweise auch eine Lücke schließen, die in der Hauptströmung der bisherigen mediävistischen Ritualforschung offen-geblieben ist: Autoren wie Geoffrey Koziol, Gerd Althoff, Timothy Reuter oder Mayke de Jong haben sich überwiegend für die Phase der Konfliktbeilegung, für Unterwerfungs-, Buß- und Rekonziationsrituale, interessiert.¹⁵⁹ Die kirchliche Exkommunikationspraxis blieb dabei im Großen und Ganzen außerhalb des Blickfeldes¹⁶⁰ – mit Ausnahme eines Beitrages von Roger E. Reynolds zu „Rites of Separation and Reconciliation“ von 1987, der einen ersten Streifzug durch dieses Feld unternahm.¹⁶¹ In den letzten Jahren schließlich sind Forschungen zur ritualgeschichtlichen Dimension der Exkommunikation vor allem mit dem Namen Sarah Hamilton verbunden, die sich aber in die genannte Forschungs-tradition einfügt und sich ganz auf die Genese kontinentaler und angelsächsischer Rekonziationsformulare konzentriert.¹⁶²

Die vorliegende Untersuchung wählt dagegen einen anderen Weg, um dem skizzierten Desiderat Abhilfe zu schaffen: Sie geht von der Frage aus, wie der Beginn des rituellen Prozesses der Exkommunikation, d.h. ihre Verhängung, inszeniert wurde und fokussiert damit die Exkommunikation nicht als Mittel der Konfliktbeilegung, sondern der Konfliktaustragung, die den ‚Spielregeln‘ und der Aushandlungslogik der früh- und hochmittelalterlichen Konfliktkultur unterliegt.¹⁶³ Gleichzeitig geht es auch darum, in einer langfristigen historischen Perspektive den Transformationsprozess von der rituellen zur zeremoniellen Exkommunikation nachzuvollziehen und dabei die jeweils prägenden Inszenierungskontexte und Geltungsreichweiten aufzuzeigen.

Daraus ergibt sich insgesamt eine Anlage der Arbeit, die in der Abfolge synchron zugreifender Materialauswertungen einen diachronen Wandlungsprozess zu fassen versucht. Dabei sind den einzelnen Transformationsphasen unterschiedliche Quellenkorpora zuzuordnen, deren Aufzeichnungslogiken unterschiedliche methodologische Herangehensweisen erfordern: Auf der Materialbasis von lokal und translokal überlieferten Formularen ist zunächst über eine rhetorisch-semantische Feinanalyse der Vollzugsmodus des Exkommunikationsrituals zu beleuchten. In einem zweiten Schritt ist zu zeigen, wie sich im Zuge der allgemeinen ‚Verrechtlichung‘ und Verfahrensbindung der Exkommunikation seit dem 12. Jahrhundert die Gewaltsprache dieser rituellen Inszenierung zu-

¹⁵⁹ KOZIOL, *Begging Pardon*; ALTHOFF, *Privileg*; REUTER, *Unruhestiftung*; DE JONG, *Power and Humility*; DIES., *Public Penance*. Zur öffentlichen Bußpraxis des Spätmittelalters siehe MANSFIELD, *Humiliation*.

¹⁶⁰ HAMILTON, *Rites for the Reconciliation*, S. 171.

¹⁶¹ REYNOLDS, *Rites of Separation*.

¹⁶² HAMILTON, *Rites for the Reconciliation*; DIES., *Episcopal authority*; DIES., *Rites for Public Penance*, S. 81; DIES., *Remedies*.

¹⁶³ Im Rahmen der mediävistischen Konfliktforschung wurde *en passant* immer wieder auf die Bedeutung der rituellen Exkommunikation als Mittel der Konfliktaustragung hingewiesen. Vgl. stellvertretend GEARY, *Living with Conflicts*, S. 147. Siehe dazu auch unten Kap. II.2.3.

nehmend in andere mediale Kontexte – kanonistisch-theologischer Diskurs, Predigtexempla – verschiebt, verbunden mit dem Befund einer zunehmenden Systematisierung und Narrativierung der Exkommunikationswirkung. Schließlich bietet die analytische Verknüpfung von zeremonialorganisatorischer Innensicht, beobachtender Außensicht und architektonisch-urbanistischer Rahmung am päpstlichen Hof des späteren Mittelalters die Möglichkeit, die Genese einer periodischen Exkommunikationszeremonie einem multiperspektivischen Zugriff zu unterziehen. Aus dem Anliegen, die langfristige Entwicklungsdynamik eines bestimmten Inszenierungsmodus der geistlichen Gewalt als Sequenz von sich wandelnden Anwendungsformen und -kontexten zur Darstellung zu bringen, ergibt sich eine lose chronologisch geordnete Kapitelabfolge dieser Untersuchung. Damit wird allerdings, so ist zu betonen, einer linearen Entwicklungsgeschichte und einer klar konturierten Zäsurenfolge von Inszenierungstypen und Publikationsstrategien ebensowenig das Wort geredet wie einer einseitigen Meistererzählung von der zunehmenden Säkularisierung oder gar Rationalisierung der mittelalterlichen Exkommunikation. Vielmehr haben wir es hier mit der sich wandelnden Kontinuität einer ‚Ecclesia maledicens‘ zu tun, die im Wechselspiel der Anwendungskonjunkturen eher von breiten Transformations-säumen gekennzeichnet ist. Gleichwohl lassen sich auch unter der Prämisse einer „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ wesentliche diachrone Entwicklungstendenzen erkennen, die aus der Summe der synchronen Einzelanalysen gewonnen werden können.

Überblickt man die Kapitelfolge der Untersuchung, beschäftigt sich der erste Hauptteil (Kapitel II) mit dem Überlieferungskorpus früh- und hochmittelalterlicher Exkommunikationsformulare, die entweder als Einzelstücke im Rahmen lokaler Überlieferungskontexte oder als Bestandteil von kanonistischen oder liturgischen Sammlungenwerken auf uns gekommen sind. Im Hinblick auf überlieferungsgeschichtliche Zusammenhänge sowie zu Fragen der Datierung und Lokalisierung der entsprechenden Referenztexte kann hierbei vor allem auf die ungedruckte Stanforder Dissertation von Genevieve Steele Edwards¹⁶⁴ und einige Arbeiten von Lester K. Little zurückgegriffen werden, im Falle des Letzteren gleichsam als Nebenprodukt seiner Studien zu den liturgischen *clamores*.¹⁶⁵ Gegenüber dem Bemühen um Sichtung des Überlieferungskorpus fällt die Arbeit von Edwards aber vor allem mit Blick auf zwei Schwerpunkte der vorliegenden Untersuchung deutlich ab: Sie leistet keine konfliktgeschichtliche Kontextualisierung der lokalen Formulartradition, und eine systematische, nach einzelnen Formularabschnitten geordnete Tiefenanalyse der Formularsprache

¹⁶⁴ EDWARDS, Ritual Excommunication. Ich danke der Autorin für die freundliche transatlantische Übersendung des Manuskripttextes mit Ausnahme des in den Appendices A–D abgelegten Editionsteils.

¹⁶⁵ LITTLE, Benedictine Maledictions; DERS., Morphologie; DERS., Formules; DERS., Anger; DERS., Spiritual Sanctions.

über die Breite des Überlieferungsbefundes hinweg ist nur in Ansätzen erkennbar. Stattdessen greift die Autorin aus dem Textkorpus einzelne Texte heraus, die nach modernen Geschmackskriterien – „the degree of what may be called horri-ficness“ – hierarchisiert werden.¹⁶⁶ Diese Präferenz von Werturteilen gegenüber zeitgenössischen Funktionsbestimmungen der rhetorischen und gestischen In-szenierungsmodi gipfelt in einem apodiktisch formulierten Ergebnis: „Medieval excommunication rituals are ugly texts.“¹⁶⁷ In die gleiche Richtung weist auch die Rede von der „rhetorischen Unmäßigkeit der Fluchformulare“, die Maximilian Oettinger nicht in einer lokalen Entstehungslogik verortet, sondern als Signum der „labile[n] Autorität der Kirche gegenüber dem Staat (...) bis ins Hoch-mittelalter“ qualifiziert¹⁶⁸ – eine Plattitüde ohne jede Relevanz für die tatsächliche Zweckbestimmung der lokalen Formularüberlieferung. Allenthalben ist demnach selbst in Monographien, die sich ganz oder teilweise diesem Thema zuwenden, ein gewisses Unbehagen, wenn nicht eine „dismissive attitude“ (Jef-frey A. Bowman) gegenüber der spirituellen Gewalt rhetorik der Fluchformeln spürbar.¹⁶⁹ Nicht zuletzt unter der Prämisse des christlichen Fluchverbots stellen sich die Exkommunikationsformulare als sperrige Textzeugen heraus, was sich in Form von materiellen Tilgungsversuchen in den Handschriften¹⁷⁰ ebenso widerspiegelt wie in der auffälligen Zurückhaltung der allgemein- und kirchen-geschichtlichen Forschung. Angesichts dieser „elusive evidence“¹⁷¹, den Lester K. Little auch in Bezug auf die monastische *clamores*-Tradition festgestellt hat, sind in der Forschung Attribute wie „archaic“¹⁷² ebenso anzutreffen wie abwer-tende Deutungsansätze, die die Aufzeichnung von Exkommunikationsformula-ren als kuriose Schreiberneigung, nicht aber als Regieanweisung für den tatsäch-lichen Vollzug eines Separationsrituals ansehen.¹⁷³ Gegen diese Bewertungslogik werden nun im folgenden lokale und translokale Exkommunikationsformulare nicht als „literary works“¹⁷⁴ betrachtet, über die es den Daumen zu senken oder zu heben gilt, sondern als textuell überlieferte Ausführungsbestimmungen

¹⁶⁶ EDWARDS, Ritual Excommunication, S. 81.

¹⁶⁷ Ebd., S. 129.

¹⁶⁸ OETTINGER, Fluch, S. 76.

¹⁶⁹ Vgl. die Ausführungen von BOWMAN, Neo-Romans, S. 19 f., zu den Bewertungen von Poenformeln gegenüber römischrechtlichen Versatzstücken in südfranzösischen Urkunden.

¹⁷⁰ Siehe unten S. 114–117.

¹⁷¹ LITTLE, Benedictine Maledictions, S. 248–253.

¹⁷² EDWARDS, Ritual Excommunication, S. 98; REYNOLDS, Liturgical Scholarship, S. 112, Anm. 13. Auch BEAULANDE, Excommunication, S. 31, spricht vom „archaisme“ der Exkom-munikationsformulare.

¹⁷³ DOBLE (Hg.), Pontificale Lanalatense, S. X, mit der Behauptung, das dortige Exkom-munikationsformulare sei von späterer Hand hinzugefügt worden, „by a writer who may have regarded it rather in the light of a curiosity than as a formula which he used himself.“

¹⁷⁴ EDWARDS, Ritual Excommunication, S. 98: „They (d.h. die Fluchlitaneien der Exkom-munikationsformulare, Anm. d. Verf.) are remarkable literary works, fascinating and alien to the modern mind.“

für eine rituelle Inszenierung ernst genommen, deren Formelsprache auf eine mündliche Darbietung zugeschnitten ist, auf eine Funktion als geistliche Selbstverteidigungsmaßnahme und Druckmittel im komplexen Regelwerk feudaler Konfliktführung.

Den Ausgangspunkt für die Überlegungen des ersten Hauptteils bildet eine Fallstudie zum Pionierfall eines rituellen Exkommunikationsaktes, der 900 in Reims gegen die Mörder des Erzbischofs Fulco von Reims stattfand. Exemplarisch lässt sich dabei nicht nur die zukunftssträchtige Textarchitektur des zugrundeliegenden Exkommunikationsformulars aufzeigen, sondern auch seine Einbettung in die lokale hagio- und historiographische Tradition und seine Adaptation durch Regino von Prüm (um 840–915) und Rather von Verona (um 887–974). Auf dieser Grundlage wird dann das Überlieferungskorpus von 50 lokalen Exkommunikationsformularen ausgewertet, die als Einzelstücke in einem zeitlichen Schwerpunkt vom 10. bis 12. Jahrhundert vor allem aus nordfranzösischen und englischen Handschriften auf uns gekommen sind. Nach einer Erörterung der räumlichen, zeitlichen und institutionellen Rahmenbedingungen dieser Aufzeichnungspraktiken sind aus den Einleitungsklauseln zunächst die Legitimationsstrategien der rituellen Akteure abzuleiten, die eine Einordnung in den Kontext feudaler Mikrokonflikte und damit in den Horizont der mediävistischen Konfliktforschung erlauben. Daran anschließend wird die quantitative und qualitative Struktur- und Formelanalyse des Textbestandes die Varianzbreite einer spirituellen Gewaltsprache zutage fördern, die mit ihren Invokationen, Sprechakten und Fluchformeln eine ubiquitäre Existenzgefährdung des Betroffenen organisiert, und zwar auf der Basis eines plausibilisierten Risikos transzendenter Strafinerventionen gegen den Verfluchten. Gerade die linguistische, sprechakt- und motivanalytische Sezierung des gesamten Überlieferungskorpus betritt gegenüber den überlieferungsgeschichtlich orientierten und in der Formelanalyse eher selektiv und exemplarisch operierenden Ansätzen von Little und Edwards Neuland. Freilich kann dabei auf ein methodisches Instrumentarium zurückgegriffen werden, das im Bereich der mediävistischen Diplomatik, genauer der seriellen Erforschung von Poenformeln großer Urkundenbestände, bereits mit großem Gewinn erprobt worden ist.¹⁷⁵ Gerade die quantitative Auswertung des Formelmaterials vermag dabei über das Verhältnis von sozialen und spirituellen Strafzielen Auffassungen wie etwa Lotte Kéry's zu korrigieren, dass es sich bei der früh- und hochmittelalterlichen Exkommunikation „in erster Linie um ein Verkehrsverbot handelte.“¹⁷⁶ Schließlich ist im letzten Abschnitt des ersten Analyseteils die Parallelüberlieferung eines translokalen Formularensembles zu beleuchten, das in zahlreiche kirchenrechtliche und liturgische Kompilationen des Früh- und Hochmittelalters

¹⁷⁵ ZIMMERMANN, *Vocabulaire*; DERS., *Protocoles*; DERS., *Écrire*, bes. Bd. 1, S. 348–423; HOFMANN, *Infernal Imagery*.

¹⁷⁶ KÉRY, *Gottesfurcht*, S. 110.

Eingang fand und damit der rituellen Exkommunikation langfristig eine gesamt-kirchliche Relevanz sicherte.

Entlang dieser Überlieferungsschiene fand das Exkommunikationsritual nordalpiner Provenienz auch in Italien und am Papsthof Verbreitung, trotz der vorübergehenden Skepsis, die römische Reformkreise im letzten Drittel des 11. Jahrhunderts gegenüber solchen Formulartexten von – in ihren Augen – obskurer Provenienz an den Tag legten. Den Schlusspunkt dieser Entwicklung setzte am Ende des 13. Jahrhunderts Guilhelmus Duranti (um 1230–1296) mit seinem Pontifikale: Im Rahmen eines kirchenrechtlich systematisierten *ordo excommunicandi et absolvendi* entstand auch ein modifiziertes Formular für die *excommunicatio sollempnis*, das in den römischen *Pontificalis Liber* von 1485 ebenso Eingang fand wie in das *Pontificale Romanum* von 1595–1596, das formell bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein die Grundlage der katholischen Bischofsliturgie bilden sollte.

Ausgehend von der Beobachtung, dass im späteren Mittelalter nicht nur die Überlieferungshäufigkeit des lokalen Formulartyps merklich zurückgeht, sondern auch insgesamt ein Bedeutungsrückgang der amplifizierenden Fluchformeln festzustellen ist, geht der zweite Hauptteil der Untersuchung (Kapitel III) der Frage nach, ob mit diesem Befund gleichzeitig das Ende der ‚Ecclesia maledicens‘ eingeläutet werden muss. Ein naheliegendes Erklärungsmoment liegt hierbei in der These von der ‚Verrechtlichung‘ (‚judicialization‘) der Exkommunikation im 12. Jahrhundert, die insbesondere Richard H. Helmholz in mehreren einschlägigen Aufsätzen formuliert hat.¹⁷⁷ Gemeint ist damit die Einbindung der Exkommunikation in die Verfahrensvorschriften des römisch-kanonischen Prozessrechts, die den Anwendungsschwerpunkt der feierlichen Exkommunikation an das Ende einer längeren Verfahrenskette rückte, und zwar in Form einer Denunziation auf der Pfarrebene, um nachträglich zum Zwecke der Abschreckung die Heilsferne des Exkommunizierten zu demonstrieren. Diesem Ziel diente auch ein anderes Quellengenre, das die Lücke einer kaum noch *in actu* anzutreffenden kirchlichen Fluchrhetorik in gewisser Weise narrativ kompensierte: die seit dem 12. Jahrhundert sich rapide ausbreitende Gattung der Predigtexempla. Anhand dieser Narrative und der kasuistischen Systematisierungen in der Kanonistik und Theologie lässt sich die Geltungsdauer der Exkommunikation als eine Phase beschreiben, die von einer dreifachen – sozialen, spirituellen und posthumen – Liminalität geprägt ist. Schließlich sind als weitere kanonistische Innovation des 12. Jahrhunderts die „Tatstrafen“ der *excommunicationes latae sententiae* und *excommunicationes generales* zu besprechen, deren Konjunktur zeitgleich mit dem tendenziellen Bedeutungsschwund der rituellen Exkommunikation im späteren Mittelalter einhergeht.

¹⁷⁷ HELMHOLZ, Angevin Leap Forward; DERS., Canonical Sanctions; DERS., Excommunication; DERS., Legal Sanction; DERS., Canon Law.

Im letzten Hauptteil der Untersuchung (Kapitel IV) ist am Beispiel der päpstlichen Generalexkommunikationen auf den Typus der zeremoniellen Exkommunikation näher einzugehen. Ihrer Verlesung lag ein universalkirchlicher Geltungsanspruch zugrunde, der sich vom 13. bis zum frühen 16. Jahrhundert auch immer stärker in den zeremoniellen Modalitäten widerspiegelte. Während aber die Bestands- und Textgeschichte dieser *processus generales*, die seit dem 15. Jahrhundert unter dem Dachbegriff *Bulla in Coena Domini* zusammengefasst werden, durch Beiträge von Emil Göller und Karl Pfaff relativ gut erforscht ist¹⁷⁸, blieb die räumliche, zeitliche und personelle Konfiguration der regelmäßigen Publikationspraxis vergleichsweise unterbelichtet, mit Ausnahme einiger kleinerer Arbeiten von Agostino Paravicini Bagliani, die freilich vor allem die Frühzeit dieser Vorgänge bis hin zu Bonifaz VIII. (1294–1303) thematisieren.¹⁷⁹ Dagegen ist der Horizont der vorliegenden Untersuchung breiter angelegt: Sie zeichnet die Rahmenbedingungen und Vollzugsmodi dieser zeremoniellen Exkommunikation von den Anfängen am Lateran über das avignonesische Palastzeremoniell bis zur vatikanischen „Imagereform“ in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nach. Hierbei kann aus dem spätestens seit der avignonesischen Zeit anwachsenden Fundus der kurialen Zeremonialschriftlichkeit geschöpft werden, die eine Innensicht auf die Publikation der päpstlichen Generalexkommunikationen eröffnen. Überdies lässt sich in bestimmten Jahren aus stadtrömischen Diarien und Reiseberichten auch eine Außensicht auf die zeremoniellen Vorgänge und die Frage ihrer Wahrnehmung durch das Publikum gewinnen. Auf dieser Quellengrundlage werden die einzelnen Etappen im Entwicklungsgang des päpstlichen Exkommunikationszeremoniells vorrangig aus zwei Blickwinkeln beleuchtet: Erstens sind die architektonisch-urbanistischen Rahmungen zu erörtern, deren Einfluss auf die universale Repräsentationsfunktion und Öffentlichkeitswirkung dieses Ereignisses jeweils zu bemessen ist. Hierfür steht eine exzellente kunst- und architekturgeschichtliche Forschung zur Verfügung. Zweitens wird eine zeremonialgeschichtliche Perspektive eingenommen, die die Genese des Untersuchungsgegenstandes mit den Verschriftlichungskonjunkturen und Institutionalisierungsschüben des kurialen Zeremonialwesens korreliert. Für die spätmittelalterliche Entwicklung bleiben die einschlägigen Arbeiten Bernhard Schimmelpfennigs maßgebend¹⁸⁰, während für die engere Phase der kurialen Zeremonialreform unter den Zeremonienmeistern Agostino Patrizi Piccolomini, Johannes Burckard und Paris de Grassis (1480er Jahre bis 1521) neuere Forschungsarbeiten von Nikolaus Staubach und Jörg Bölling gewinnbringend zu konsultieren sind.¹⁸¹ Gerade im Zusammenhang mit der

¹⁷⁸ GÖLLER, Päpstliche Pönitentiarie; PFAFF, Abendmahlsbulle.

¹⁷⁹ PARAVICINI BAGLIANI, Loggia; DERS., L'affresco.

¹⁸⁰ SCHIMMELPFENNIG, Zeremonienbücher; DERS., Organisation; DERS., Funktion.

¹⁸¹ STAUBACH, „Honor Dei“; BÖLLING, Papstzeremoniell. Zur Einordnung dieser Ansätze in die Papstgeschichtsschreibung siehe WOLF, Symbolische Kommunikation.

städtebaulichen *Renovatio Romae* leistete die von Papst Innozenz VIII. (1484–1492) inaugurierte Zeremonialreform einen entscheidenden Beitrag dazu, die alljährlich am Gründonnerstag stattfindende Publikation der *Bulla in Coena Domini* zu einer ‚Großveranstaltung‘ vor einer repräsentativen ‚Anwesenheitsöffentlichkeit‘ zu machen. Am Ende des Untersuchungszeitraumes, der 1521 mit dem finalen Berichtsjahr im Zeremonialdiarium Paris de Grassis‘, des letzten Protagonisten der kurialen Zeremonialreform, endet, präsentiert sich vor der Bühne des Petersplatzes ein in hohem Maße ästhetisiertes und theatralisiertes Schauspiel *ad terrorem* und ein Repräsentationsereignis der restaurierten Papstmonarchie, das allgemein mit der Tendenz der italienischen Renaissance zu einer „immer intensiveren Nutzung von Propaganda und ‚Medien‘“¹⁸² korrespondiert.

4. Traditionslinien: Exkommunikation, Anathem, Fluch

Grundsätzlich kreuzen sich auf dem skizzierten Untersuchungsfeld drei zentrale Begriffe, die anhand der oftmals unscharfen Quellensprache kaum einer kategorischen, über den ganzen Untersuchungszeitraum hinweg stabilen Definition zugeführt werden können. Freilich lassen sich aus diesem Geflecht semantischer Überschneidungen Bedeutungsnuancen unterscheiden, die in der Tendenz den sozialen und spirituellen Wirkungsdimensionen des Gegenstands entsprechen: Während der Dachbegriff der ‚Exkommunikation‘ den temporären Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft benennt, markiert ‚Anathem‘ das Moment der spirituellen Auslieferung, das mit der legitimen und institutionalisierten Sprachgewalt des ‚Fluches‘ zusätzlich rhetorisch akzentuiert wird. Es sind nun im Folgenden skizzenartig die biblischen, patristischen und konziliaren Traditionslinien freizulegen, die die Praxis und das Selbstverständnis der ‚Ecclesia maledicens‘ nachhaltig geprägt haben. Allerdings verstehen sich die anschließenden Überlegungen nur als definatorische und begriffsgeschichtliche Annäherung, ohne bereits die kirchenrechtlichen Systematisierungsleistungen des 12. und 13. Jahrhunderts – etwa die Unterscheidung von *excommunicatio minor*, *excommunicatio maior* und *anathema* – vorwegzunehmen und in nicht zulässiger Weise auf die frühmittelalterliche, in terminologischer und phänomenologischer Hinsicht deutlich offenere Ausgangslage zu projizieren. In der Abfolge der chronologisch angeordneten Kapitel wird dementsprechend erst zu einem späteren Zeitpunkt auf die neuen kanonistischen Kategorien eingegangen sein.¹⁸³

¹⁸² REINHARDT, Renaissance, S. 14.

¹⁸³ Siehe dazu unten S. 290–292.

4.1. Exkommunikation: Ausschluss von der kirchlichen Gemeinschaft

Die Exkommunikation als anthropologische Urszene – in diese Richtung deutet die kirchenrechtliche Lesart von Genesis 3, wie sie unter anderem aus dem Dekretkommentar Johannes' von Torquemada [Turrecremata] (1388–1468) hervorgeht: Indem Adam von der Lebensfrucht ausgeschlossen wurde, sei er *sententialiter* exkommuniziert und zugleich aus dem Paradies wie auch aus der Kirche vertrieben worden. Zugleich galt auch das lodernde Flammenschwert (Gen. 3,24), das dem Menschen den Weg zum Baum des Lebens versperrte, als Zeichen für eine Exkommunikationssentenz, die nicht nur den Ausschluss vom Empfang des Körpers und des Blutes Christi, sondern auch aus der Kirche und der *communio* der Gläubigen nach sich zog.¹⁸⁴ Der erste Mensch, der erste Exkommunizierte – auch jenseits dieser kanonistischen Vereinnahmung dieses „Prototyp[s] von Exklusion“¹⁸⁵ (Alois Hahn) lässt sich festhalten, dass das Recht einer sozialen Gruppe, „einzelne ihrer Glieder unter bestimmten Voraussetzungen vorübergehend oder für immer auszuschließen“, ein kulturübergreifendes Faktum menschlicher Vergesellschaftung darstellt.¹⁸⁶ Im Falle einer Gemeinschaft wie der Kirche, die sich als *corpus Christi*¹⁸⁷ und – nach dem Kirchenlehrer Cyprianus von Karthago († 258)¹⁸⁸ – alleinige Heilsvermittlerin versteht¹⁸⁹, hatte der „Ausschluss von der Teilnahme am Leben der Kirche in verschiedenem Grade je nach der Schwere der Schuld“¹⁹⁰ – so eine gängige gegenwärtige Definition von ‚Exkommunikation‘ – nicht nur eine soziale, sondern immer auch eine spirituelle Dimension. Entsprechend heterogen präsentieren sich auch die rechtlichen und theologischen Wurzeln, die die Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Exkommunikation – im Deutschen auch unter dem Begriff des ‚Kirchenbanns‘ geläufig – geprägt haben.¹⁹¹ Eine Beeinflussung der altkirchlichen Bannpraxis durch den jüdischen Synagogenbann (*niddū*), der förmlich über den Gebannten für die Dauer von dreißig Tagen verhängt wurde und eine soziale Kontaktsperre mit Ausnahme der Familie und übrigen Hausangehörigen implizierte, darf als

¹⁸⁴ Johannes de Turrecremata, Repertorium super toto decreto, Lyon 1519–1520, ad C.11 q.3 c.24, Dictum Gratiani, s.v. *Evidenter*. Das diesen Ausführungen zugrundeliegende Dictum Gratiani (C.11 q.3 c.24, *Evidenter*) interpretierte die Exkommunikation Adams vom Lebensbaum als einfache Exkommunikationssentenz, während das Anathem dem Betroffenen zusätzlich die Gemeinschaft der Gläubigen verwehrte (FRIEDBERG, Bd. 1, Sp. 651). Vgl. KALB, ‚Exkommunikation‘; MERZBACHER, ‚Bann, kirchlich‘.

¹⁸⁵ HAHN, Exklusion, S. 74; DERS., Theoretische Ansätze, S. 69; DERS., Inklusion.

¹⁸⁶ W. DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 2. Vgl. bereits KOBER, Kirchenbann, S. 1.

¹⁸⁷ Eph. 1,22–23; Col. 1,18; Col. 1,24.

¹⁸⁸ Cyprian von Karthago, Epistula 73.21, in: VON HARTEL (Hg.), Cypriani Opera Omnia, S. 795.

¹⁸⁹ DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 19.

¹⁹⁰ GEORG MAY, ‚Bann IV‘, S. 170.

¹⁹¹ Vgl. VODOLA, Excommunication, S. 2.

wahrscheinlich gelten.¹⁹² Seit dem 3. nachchristlichen Jahrhundert ist im jüdischen Gemeindeleben auch ein großer, verschärfter Bann (*heraem*) belegt, der mit Fluchworten und symbolischen Fluchhandlungen operierte.¹⁹³ Auf diesem Traditionsboden entwickelte sich eine christliche Bannpraxis, die vor allem an zwei Textstellen des Neuen Testaments anknüpfen konnte.¹⁹⁴ Besonders die Ausführungen des Matthäusevangeliums (18,15–17) zur brüderlichen Zurechtweisung, die Christus in den Mund gelegt sind¹⁹⁵, tragen dabei die „Hauptlast für die Existenzberechtigung des Bannes im Bereiche der Kirche“¹⁹⁶:

*Si autem peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum, si te audierit lucratus es fratrem tuum. Si autem non te audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos, ut in ore duorum testium vel trium stet omne verbum. Quod si non audierit eos, dic ecclesiae, si autem et ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.*¹⁹⁷

Das Bemühen um den sündigenden Bruder wird hier zunächst als Aufgabe der ganzen Gemeinde umschrieben. Im Fall anhaltender Hartnäckigkeit gegenüber dem Crescendo einer dreimaligen Zurechtweisung, das auf das Mahnungsverfahren der späteren Exkommunikationspraxis vorbildhaft wirkte¹⁹⁸, sollte der Sünder wie ein *ethnicus* und *publicanus*, behandelt werden, d. h., mit ihm sollte als *ultima ratio* jeglicher soziale Verkehr abgebrochen werden – eine Abtrennung von der Gemeinde, die der Sünder durch sein eigenes Verhalten bereits vollzogen hatte.¹⁹⁹ Ebenfalls als „einer der bedeutsamen Schwerpunkte für die Entwicklung des Bannes“²⁰⁰ im Neuen Testament ist die Schilderung eines Disziplinarfalles anzusprechen, die Paulus im ersten Korintherbrief entfaltet (5, 1–5, 11):

¹⁹² Ebd., S. 5; DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 7–10; DERS., Bann, S. 18–20 u. 24–25; HEIN, Eucharist, S. 6–12; KOBER, Kirchenbann, S. 4–7; SIUTS, Bann und Acht, S. 3. Zur jüdischen Bannpraxis allgemein siehe auch WIESNER, Bann; GREENSTONE, ‚Excommunication‘; HUNZINGER, ‚Bann II‘; KATZ, Issues; OETTINGER, Fluch, S. 44–59.

¹⁹³ HUNZINGER, ‚Bann II‘, S. 164; DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 7–8; DERS., Bann, S. 20; KOBER, Kirchenbann, S. 6f. Zum *heraem* siehe LEVITATS, ‚Herem‘; KATZ, Tradition, S. 105–108; FINKELSTEIN, Jewish Self-Government, S. 6–15. Zum besonders intensiv erforschten *heraem* gegen Baruch Spinoza (1632–1677) 1656 vgl. stellvertretend NADLER, Excommunication; DERS., Spinoza’s Heresy, bes. S. 1–15; KAPLAN, Social Functions. Vgl. zu den biblischen Wurzeln des *heraem* STERN, Biblical Herem. Eine interdisziplinär vergleichende Betrachtung von christlichen und jüdischen Exkommunikationsritualen – auch beim *heraem* kam die Geste der Kerzenverlöschung zum Einsatz – bleibt ein Forschungsdesiderat und kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht geleistet werden.

¹⁹⁴ Vgl. DOSKOCIL, Bann, S. 2.

¹⁹⁵ Vgl. dazu HEIN, Eucharist, S. 69, der eine Deutung dieser Stelle als *ipsissima verba Jesu* ablehnt.

¹⁹⁶ DOSKOCIL, Bann, S. 27. Vgl. auch SIUTS, Bann und Acht, S. 6.

¹⁹⁷ Matth. 18,15–17. Alle lateinischen Bibelstellen sind folgender Vulgata-Ausgabe entnommen: Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, rec. WEBER.

¹⁹⁸ Siehe dazu unten S. 247, 292, 295, 304.

¹⁹⁹ Vgl. dazu DOSKOCIL, Bann, S. 30–34; DERS., ‚Exkommunikation‘, Sp. 10; HUNZINGER, ‚Bann II‘, S. 165; HEIN, Eucharist, S. 69–71; KOBER, Kirchenbann, S. 8–13; VODOLA, Excommunication, S. 5f.; BRUN, Segen, S. 92f.

²⁰⁰ DOSKOCIL, Bann, S. 59. Vgl. auch VODOLA, Excommunication, S. 6.

*Omnino auditur inter vos fornicatio, et talis fornicatio qualis nec inter gentes, ita ut uxorem patris aliquis habeat, et vos inflati estis et non magis luctum habuistis, ut tollatur de medio vestrum, qui hoc opus fecit. Ego quidem absens corpore, praesens autem spiritu, iam iudicavi ut praesens eum, qui sic operatus est, in nomine Domini nostri Iesu Christi congregatis vobis et meo spiritu cum virtute Domini Iesu tradere huiusmodi Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini Iesu. Non bona gloriatio vestra nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit. (...) Nunc autem scripsi vobis non commisceri, si is qui frater nominatur est fornicator aut avarus aut idolis serviens aut maledicus aut ebriosus aut rapax cum eiusmodi nec cibum sumere. Quid enim mihi de his qui foris sunt iudicare, nonne de his qui intus sunt vos iudicatis. Nam eos qui foris sunt Deus iudicabit, auferte malum ex vobis ipsis.*²⁰¹

Die unter apostolischer Autorität wirksam werdende Gemeinde wird hierbei als zeitliches Gericht über einen Blutschänder aufgerufen, der einem strengen sozialen Verkehrsverbot (*tollatur de medio vestrum*) unterstellt wird, um die Gemeinde rein zu halten.²⁰² Indem Paulus ausdrücklich den gemeinsamen Tisch mit dem Unzüchtigen untersagt, schärft er nochmals dessen Ausschluss von der Eucharistie als zentrales gemeinschaftsstiftendes Ereignis des christlichen Gemeindelebens ein.²⁰³ Verdichtet wird diese radikale Aufhebung der Gemeinschaft in der Fluchformel *tradere huiusmodi Satanae in interitum carnis*, wobei die Erwartung zum Ausdruck kommt, „dass die lebenszerstörende Macht des Satans sich an dem Schuldigen konkret-leibhaft, wohl durch baldigen Tod, auswirken wird.“²⁰⁴ Dennoch soll dieses Auslieferungsmotiv, das an antik-heidnische Devotionsakte erinnert²⁰⁵, letztlich – seine Umkehr vorausgesetzt – der Rettung des Frevlers *in die Domini Iesu* dienen, wohl aufbauend auf der jüdischen Vorstellung von der sühnenden Kraft des Leidens und Sterbens.²⁰⁶ Entsprechend klar ist die Rolle Satans in diesem Zusammenhang festgelegt: Er fungiert als Werkzeug und Exekutor der spirituellen (Fluch-)Gewalt und soll durch physische Anfechtungen, durch Krankheit und Tod, denjenigen treffen, der sich durch seine Sünde außerhalb der kirchlichen Heils- und Gnadengemeinschaft gestellt hat, und zwar letztlich mit dem Ziel einer eschatologischen Reintegration.²⁰⁷ Zusammengefasst sind in Matth. 18,15–17 und dem ersten Korintherbrief bereits zwei wesentliche Wirkungsdimensionen der kirchlichen Exkommunikation aufgerufen: Zum

²⁰¹ 1. Cor. 5,1–5.

²⁰² Vgl. hierzu DOSKOCIL, Bann, S. 59–68; DERS., ‚Exkommunikation‘, Sp. 11; HUNZINGER, ‚Bann II‘, S. 165 f.; HEIN, Eucharist, S. 92–103.

²⁰³ HEIN, Eucharist, S. 96 f.

²⁰⁴ HUNZINGER, ‚Bann II‘, S. 165.; BRUN, Segen, S. 107.

²⁰⁵ DOSKOCIL, Bann, S. 63 u. 67, der 1. Cor. 5,5 als *anathema*, als Weißen des schweren Sünders an die vernichtende Gewalt Satans, interpretiert. Vgl. zum Begriff des *anathema* unten S. 40–45. Zum antiken Devotionsritus, der zum Tode bestimmte Verbrecher an die unterirdischen Gottheiten weiht, siehe auch GRAF, Gottesnähe, S. 116 f.

²⁰⁶ HUNZINGER, ‚Bann II‘, S. 165; DOSKOCIL, Bann, S. 62–64; DERS., ‚Exkommunikation‘, Sp. 14; VODOLA, Excommunication, S. 4 f.

²⁰⁷ HEIN, Eucharist, S. 94.

einen das Gebot der sozialen Meidung, die von der ganzen Kirchengemeinde zu realisieren ist und vor allem auch den Ausschluss aus der eucharistischen Tischgemeinschaft meint; zum anderen die pädagogische Variante eines Strafluches²⁰⁸, der den schutzlosen Betroffenen mit spirituellen Gewaltinterventionen aus dem Kreis transzendenter Akteure, in diesem Fall der diabolischen Negativmacht, bedroht, allerdings unter der Prämisse der finalen Heilssicherung.

Freilich bieten die einschlägigen Belegstellen des Neuen Testaments lediglich Ansätze einer Kirchenzucht, die von einer einheitlichen Systematik noch weit entfernt sind.²⁰⁹ Als Trend der nachapostolischen Zeit lässt sich festhalten, dass die Ausübung der Kirchenzucht nicht mehr in der Kompetenz der Gemeinde lag, sondern in die Hand einzelner Amtsträger übergegangen war.²¹⁰ Dabei hat sich die Exkommunikation aus der Praxis der Partikularkirchen relativ uneinheitlich entwickelt.²¹¹ Entsprechend spät sind *excommunicatio* bzw. *excommunicare* als „Neubildungen lateinisch-christlichen Sprachgebrauchs“²¹² in der Überlieferung nachzuweisen: Der Ausdruck *excommunicare* findet sich zuerst bei Augustinus (354–430), möglicherweise auf der Synode von Karthago von 390, sicher aber auf den Synoden von Toledo 397/400 und Riez 439²¹³, während das Wort *excommunicatio* erstmals in der als zweites Konzil von Arles bezeichneten Kanonensammlung (2. Hälfte 5. Jahrhundert) und auf der Synode von Tours von 461 begegnet.²¹⁴ Gleichwohl bleibt die Terminologie in der merowingisch-westgotischen Synodalüberlieferung schwankend, sichtbar in Wendungen wie *excludi a comunione ecclesiae, extra ecclesiam fieri* und *ab omni christianorum comunione exclusus*, um nur einige zu nennen²¹⁵ – ein heterogenes Vokabular, das auch in die frühmittelalterliche Formularüberlieferung Eingang gefunden hat.²¹⁶ Bis zur karolingischen Epoche ist die Exkommunikation kaum phänomenologisch klar von der kirchlichen Bußdisziplin zu trennen²¹⁷: Wer durch eine geheime Sünde

²⁰⁸ Vgl. SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1246.

²⁰⁹ HUNZINGER, ‚Bann II‘, S. 165.

²¹⁰ Ebd., S. 166. Vgl. 1. Tim. 1,20; 1. Tim. 5,19–21; Tit. 3,10. Zu den Pastoralbriefen siehe auch DOSKOCIL, Bann, S. 82–93, und HEIN, Eucharist, S. 120–132.

²¹¹ MAY, ‚Bann IV‘, S. 170.

²¹² DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 1.

²¹³ Augustinus, Sermo CLXV, cap. VII, Nr. 11, in: MIGNE, Bd. 38, Sp. 900; Synode von Karthago (390), c. 8, in: MUNIER (Hg.), *Concilia Africae*, S. 16; Synode von Toledo 397/400, c. 11, in: VIVES (Hg.), *Concilios*, S. 22; Riez 439, c. 3, in: MUNIER (Hg.), *Concilia Galliae*, S. 67. Vgl. dazu MAY, ‚Bann IV‘, S. 170. Vgl. DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 1.

²¹⁴ 2. Konzil von Arles (442–506), c. 31(30), in: MUNIER (Hg.), *Concilia Galliae*, S. 121; Synode von Tours (461), c. 5, ebd., S. 145. Vgl. MAY, ‚Bann IV‘, S. 170; DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 1 f.; VOGEL, *Discipline*, bes. S. 62–67.

²¹⁵ Synode von Clermont (535), c. 5, in: DE CLERCQ (Hg.), *Concilia Galliae*, S. 106; Synode von Toledo 656, c. 7, in: VIVES (Hg.), *Concilios*, S. 318; Synode von Toledo (683), c. 5, ebd., S. 422. Vgl. MAY, ‚Bann IV‘, S. 170; DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 1 f.; VOGEL, *Discipline*, S. 175–181.

²¹⁶ Siehe dazu unten S. 166–171.

²¹⁷ Vgl. VODOLA, *Excommunication*, S. 12; DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 15.

aus der Gnade herausfiel, war damit auch von der Eucharistie ausgeschlossen, die das Siegel und das Zeichen der Einheit mit der Kirche ist. Hierbei kann man von einer sog. ‚sakramentalen‘ Exkommunikation sprechen, die ohne das Dazwischentreten der Kirche automatisch mit der Sünde einsetzte.²¹⁸ Sobald diese Exkommunikation der Kirche bekannt wurde, machte sie ihrerseits die Trennung des Sünders von Gott und der Kirche (als Gnadengemeinschaft) sichtbar, indem sie den Sünder im Rahmen der sog. ‚Buß-Exkommunikation‘ in den Büsserstand versetzte, um die Verstocktheit des Büssers zu brechen; alternativ konnte die Exkommunikation vom Sünder auch freiwillig übernommen werden.²¹⁹ Wie insbesondere die Analyse von gallorömischen und merowingischen Konzilskanones durch Cyrille Vogel gezeigt hat, ist für diesen Zeitraum ohnehin besser von pluralen Exkommunikationsformen zu sprechen: Sie konnte entweder den Ausschluss vom gesamten Gemeinschaftsleben oder vom gemeindlichen Gottesdienst oder auch nur vom Empfang der Eucharistie bedeuten.²²⁰ Aus dem Kontext der Bußexkommunikation stammen auch die ersten Hinweise auf eine öffentlich-rituelle Ausführung von Exkommunikation und Rekonziliation, die in lateinischer Form erstmals im älteren Sacramentarium Gelasianum aus der Mitte des 7. Jahrhundert greifbar sind.²²¹

Allerdings zeichnete sich bereits im 7. Jahrhundert eine Kehrtwende in der kirchlichen Bußdisziplin ab, die eine Verselbständigung der Exkommunikation mit sich brachte. Dabei kam dem zunehmenden Einfluss der keltischen Privatbuße auf dem Kontinent eine entscheidende Rolle zu. Auch wenn die traditionelle öffentliche Kirchenbuße keinesfalls so rapide und durchschlagend außer Übung

²¹⁸ MAY, ‚Bann IV‘, S. 170 f.

²¹⁹ Ebd., S. 171, und DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 15.

²²⁰ VOGEL, Sanctions, S. 313–316.

²²¹ DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 17. Hierbei ist eine Exkommunikation vorgesehen, die sich zeitlich vom Aschermittwoch bis zum Gründonnerstag erstreckt und sich in folgende Teilschritte gliedert: 1. Aschermittwoch: Aufnahme in den Büsserordo mit entsprechenden *orationes* und *preces super paenitentes*, Handauflegung, Überschütten mit Asche und Übergabe des *cilicium*; 2. Während der folgenden Quadragesima Einschließung des Büssers; 3. Gründonnerstag: Der Büsser verlässt den Ort der Buße und streckt sich vor der versammelten Gemeinde zu Boden hin, woraufhin die Wiedereinführung in die Kirche und der eigentliche Rekonziliationsakt (*postulatio* des Diakons, Ermahnungsrede, Weihwasserbesprengung, deprekative Lossprechungsformel) folgen. Nicht eigens erwähnt ist im Gelasianum die für die sakramentale Wirkung der Rekonziliation zentrale Geste der Handauflegung, die erstmals *expressis verbis* im Pontificale von Poitiers aus dem 9. Jahrhundert zutage tritt. Überdies wird in jüngeren Pontifikalien bis hin zum Pontificale des Guilhelmus Duranti vom Ende des 13. Jahrhunderts das Geschehen am Aschermittwoch insofern stärker als Separationsritual akzentuiert, indem nun die aufgereihten Büsser, jeweils mit einer brennenden Kerze in der Hand, vom Bischof aus der Kirche hinausgeführt werden, wobei der Bischof den ersten von ihnen bei der Hand ergreift. Vgl. die Ablaufschilderung bei CYRILLE VOGEL, ‚Buße‘. Vgl. auch JUNGMANN, Lateinische Bußriten, S. 242, und Doskocil, ‚Exkommunikation‘, Sp. 17 f. Zum älteren Sacramentarium Gelasianum siehe auch PALAZZO, Liturgical Books, S. 42–46.

geriet, wie die ältere Forschung glauben machen wollte²²², spielte sich doch die Buße nun häufig allein zwischen Sünder und Beichtvater ab. Da überdies nun auch eine beliebig wiederholbare Lossprechung möglich war, trat die Vorstellung, dass die Sünde als solche von der Kirche trennt, zurück.²²³ Vor dem Hintergrund, dass die Häufigkeit der Kommunion allgemein abnahm, verlor die sakramentale Exkommunikation jede öffentliche Bedeutung.²²⁴ Ausschließlich ein Delikt im Sinne eines äußeren Vergehens konnte jetzt Anlass geben zu einer Exkommunikation, die den Sünder von den Sakramenten und der Gemeinschaft der Christen, m.a.W. vom „Lebensaustausch“ mit der Kirche, abtrennte. Im Einzelnen lauteten die Konsequenzen der Exkommunikation folgendermaßen: Entziehung der gemeinsamen Fürbitten der Kirche und der geistlichen Güter, die sich aus der Teilnahme am Gottesdienst ergaben; Verbot der Teilnahme an der Eucharistie und der Darbringung von Oblationen; Streichung des Exkommunizierten aus den Diptychen; Untersagung eines kirchlichen Begräbnisses.²²⁵ Infolge der Bindung der Exkommunikation an den Deliktsfall war von nun an eine Vermengung zwischen Sünder und Exkommuniziertem nicht mehr möglich.²²⁶ In der Konsequenz entwickelte sich die Buß-Exkommunikation zu einer ‚Delikts-Exkommunikation‘, deren Eigenständigkeit im Zuge der späteren hochscholastischen Differenzierung zwischen einem *forum internum* (Bußforum) und einem *forum externum* (Gerichtsforum) endgültig festgeschrieben wurde.²²⁷ Unter der Prämisse einer Delikts-Exkommunikation waren allerdings die älteren Ausführungsbestimmungen, die am Büsserstatus und der Quadragesima als Bußzeit orientiert waren, kaum zu gebrauchen.²²⁸ Entsprechend bildete dieses neue Exkommunikationsverständnis eine entscheidende Voraussetzung für die Herausbildung eines Exkommunikationsrituals, das auf den einzelnen Deliktsfall abgestellt war und gegen einen einzelnen, namentlich gemachten Delinquenten rhetorische und gestische Inszenierungsmittel zum Einsatz brachte.

4.2. *Anathem: spirituelle Auslieferung*

Das hellenistische Wort *anathema*, ursprünglich mit der Bedeutung ‚Weiheschenk‘ oder ‚Opfergabe‘ versehen, ist zwar auch im Überlieferungskontext der Fluchtafeln (*defixiones*) belegt, die vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die

²²² Vgl. zur Forschungssituation HAMILTON, Rites for Public Penance, S. 65–68. Siehe dazu auch DE JONG, Power and Humility; DIES., Public Penance.

²²³ MAY, ‚Bann IV‘, S. 172. Vgl. DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 16.

²²⁴ MAY, ‚Bann IV‘, S. 172.

²²⁵ Ebd., S. 171 f.

²²⁶ Ebd., S. 171.

²²⁷ Ebd. Vgl. auch DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 16; VODOLA, Excommunication, S. 12; SCHULZ, ‚Forum‘; LOGAN, ‚Excommunication‘, S. 536.

²²⁸ Vgl. DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 18.

Spätantike in allen Teilen der griechisch-römischen Welt kursierten²²⁹, gehört aber in der Hauptsache dem biblischen und kirchlichen Wortschatz an.²³⁰ In der Septuaginta wird *anathema* regelmäßig als Übersetzung des alttestamentlichen *heraem* verwendet, dessen Wurzel ursprünglich ‚verboten, absondern, weihen‘, weiterhin auch ‚vernichten‘ bedeutet.²³¹ In diesem Sinne ist *anathema* als ‚Banngebüde‘ oder ‚Bannfluch‘ zu verstehen: Ein Gegenstand soll, ähnlich wie durch das lateinische *sacer esto*²³², dem menschlichen Gebrauch und dem Bereich des Profanen entzogen und dauernd der Gottheit zur Verfügung gestellt, bei gottwidrigen Personen und Gegenständen der Vernichtung überliefert werden.²³³ In den paulinischen Briefen tritt *anathema* dann „als wirklicher Bannfluch“ in Erscheinung: *Anathema sit* heißt es im Galaterbrief gegen denjenigen, der ein anderes Evangelium als das von Paulus gepredigte verkündet (Gal. 1,9), und der somit dem Richterzorn Gottes ausgeliefert, kurz: verflucht ist.²³⁴ Ebenso fungiert es auch in 1. Cor. 16,22 als eine sakrale Formel, die die völlige Scheidung von Christus, den seelischen Tod, die Verdammnis zum Ausdruck bringt.²³⁵ In nachapostolischer Zeit entwickelte sich *anathema* zu einem „disziplinären Zentralbegriff“, der sowohl mehr oder weniger formelhaft das im Fluch angewünschte Unheil als auch die praktisch vollzogene Ausstoßung aus der Gemeinschaft implizierte.²³⁶ Vor allem in synodalen Verwerfungsurteilen wurde mit *anathema* eine schwer wiegendere Exkommunikationsform von Häretikern, Schismatikern oder Sündern bezeichnet, die aufgrund ihrer Hartnäckigkeit eine Gefahr für die Gemeinschaft darstellten: Wer damit belegt wurde, galt als völlig fremd für die Kirche.²³⁷ Erstmals in diesem Kontext tritt *anathema* im Kanon 52 des Konzils von Elvira (295–314) in Erscheinung.²³⁸ Einige Dezennien später verkündete die

²²⁹ HOFMANN, ‚Anathema‘, Sp. 427 f. Das Wort *anathema* findet sich auf der Fluchtafel von Megara (1.–2. Jahrhundert n. Chr.), die aber möglicherweise jüdisch beeinflusst ist (WÜNSCH [Hg.], *Inscriptiones Graecae*, Bd. II/III, S. XIII f.). Vgl. dazu auch auch SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1241. Zu den Fluchtafeln aus Blei, auf denen private und heimliche Verwünschungen eingeritzt wurden und die dann an bestimmten Orten wie Gräbern angenagelt (*defixae*), vergraben oder in Brunnen versenkt wurden, siehe BRODERSEN, Briefe; GRAF, Gottesnähe, bes. S. 108–157; PREISENDANZ, ‚Fluchtafel (Defixion)‘; OGDEN, Binding Spells.

²³⁰ HOFMANN, ‚Anathema‘, Sp. 428.

²³¹ Ebd., Sp. 427. Vgl. auch SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1228; HUNZINGER, ‚Bann II‘, S. 164. Zum *heraem* in der Bibel und im jüdischen Kulturkreis siehe die Literaturangaben oben Anm. 193.

²³² Vgl. dazu aus philosophischer Perspektive AGAMEN, *Homo sacer*, S. 81–84.

²³³ HOFMANN, ‚Anathema‘, Sp. 427; SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1241.

²³⁴ Gal. 1,9. Siehe dazu HOFMANN, ‚Anathem‘, Sp. 429; HUNZINGER, ‚Bann II‘, S. 164 f. Vgl. auch DOSKOCIL, Bann, S. 55; HEIN, Eucharist, S. 103–108.

²³⁵ 1. Cor. 16,22. Zur Bedeutung siehe HOFMANN, ‚Anathem‘, Sp. 429; BORNKAMM, *Anathema*, Sp. 227, deutet das *anathema* von 1. Cor. 16,22 als Aufforderung zur Selbstprüfung für die Teilnahme am eucharistischen Mahl (kritisch dazu DOSKOCIL, Bann, S. 56).

²³⁶ DOSKOCIL, ‚Ekkommunikation‘, Sp. 11; SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1240 f.; BRUN, Segen, S. 105 f.

²³⁷ MAY, ‚Bann III‘, S. 171. Vgl. dazu auch FAVRE, *Condamnations*.

²³⁸ Konzil von Elvira, c. 52, in: MARTÍNEZ DIEZ, RODRIGUEZ (Hgg.), *Colección canónica*, Bd. 4, S. 258. Zum Konzil von Elvira siehe KAMPERS, ‚Elvira, Konzil von‘.

Vorrede der Synode von Gangra (um 343), dass der Ungehorsame „als Häretiker anathematisiert und von der Gemeinschaft der Kirche geschieden“ werde; folgerichtig sind die 20 Kanones dieser Synode nach der Formel „wenn jemand (...), sei er anathema“ strukturiert.²³⁹ Einen besonders prominenten Platz nimmt das *anathema* bekanntlich auf dem Konzil von Nicäa (325) ein, nämlich am Schluss des Symbolums, um die Entschlossenheit der Konzilsväter im Kampf gegen die arianische Häresie zu demonstrieren.²⁴⁰ Auf den Konzilien der Folgezeit wurde das *anathema* vor allem in Reaktion auf schwere Sünden – auf Glaubensabfall, Ketzerei, Unzucht (einschließlich des Ehebruchs und verbotener Eheschlüsse) und Tötung – ausgesprochen.²⁴¹ Auf den merowingischen Konzilien kam es zuweilen in hochpolitischen Angelegenheiten zum Einsatz²⁴², wobei jeweils in besonderer Weise das Faktum der Verfluchung des Schuldigen akzentuiert erscheint.²⁴³ Als besonderes Merkmal der karolingischen Synodaltätigkeit des 9. Jahrhunderts kann gelten, dass man sich in ersten Ansätzen um eine Differenzierung von Exkommunikation und Anathem bemühte²⁴⁴: So sah etwa die Synode von Meaux-Paris von 845/846 eine Exkommunikation bei einer sicheren und offenkundigen Sünde vor, wohingegen das Anathem als „Verurteilung zu ewigem Tod“ definiert wurde und nur bei einem *crimen mortale* und bei Versagen anderer Besserungsmittel verhängt werden durfte.²⁴⁵ Ebenfalls diesem Thema widmete sich auch Papst Johannes VIII. (872–882) in einem Brief, der sich mit dem Fall der entflohenen und mehrmals von kirchlichen Strafsentenzen betroffenen Grafengattin Engeltrude beschäftigte und später auch in das *Decretum Gratiani* (C.3 q.4 c.12) eingegangen ist: „Du sollst nämlich wissen, dass über sie nicht nur mehrmals die Exkommunikation verhängt worden ist, die von der brüderlichen Gesellschaft ausschließt, sondern auch das Anathem, das vom Leib Christi, der die Kirche ist, abtrennt.“²⁴⁶ Zusammenfassend ist unter *anathema* eine, wie Lester K. Little treffend formuliert, „first-class excommunication“²⁴⁷ zu verstehen, die immer auch das Moment der spirituellen Auslieferung in sich trägt. Sie impliziert die am weitesten reichende Exklusion – in der Soziologie all-

²³⁹ HOFMANN, ‚Anathema‘, Sp. 429; AMANIEU, ‚Anathème‘, Sp. 512.

²⁴⁰ Konzil von Nicäa (325), *Expositio fidei CCCXVIII patrum*, in: COD, S. 5. Siehe dazu auch HOFMANN, ‚Anathema‘, Sp. 429; DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 11; KOBER, Kirchenbann, S. 35–36. Zum Nicaenum vgl. auch PERRONE, Nicaea, bes. S. 33–56.

²⁴¹ HINSCHIUS, Kirchenrecht, Bd. 4, S. 745 f. Vgl. AMANIEU, ‚Anathème‘, Sp. 542; VOGEL, Discipline, S. 175.

²⁴² HINSCHIUS, Kirchenrecht, Bd. 4, S. 745 f.

²⁴³ Ebd., S. 801. Vgl. auch VODOLA, Excommunication, S. 14, Anm. 65.

²⁴⁴ VODOLA, Excommunication, S. 14; AMANIEU, ‚Anathème‘, Sp. 512 f.

²⁴⁵ Synode von Meaux-Paris (845/846), c. 56, in: HARTMANN (Hg.), Konzilien, S. 110 f. Vgl. AMANIEU, ‚Anathème‘, S. 512 f.; MAY, ‚Bann IV‘, S. 173.

²⁴⁶ Brief Johannes’ VIII. an Erzbischof Liutberg von Mainz (872 Dez.–873 Mai), in: CASPAR (Hg.), *Fragmenta*, S. 280 (= C.3 q.4 c.12, FRIEDBERG, Bd. 1, Sp. 514). Vgl. AMANIEU, ‚Anathème‘, Sp. 513, und VODOLA, Excommunication, S. 15.

²⁴⁷ LITTLE, Benedictine Maledictions, S. 32.

gemein als „Ausgrenzung bzw. Nichtberücksichtigung von Personen in sozialen Systemen“ definiert²⁴⁸ –, die seitens der Kirche ausgesprochen werden konnte, nämlich den Ausschluss aus dem christlichen Heilsversprechen. Entsprechend zeitigte es über die diesseitigen sozialen und spirituellen Konsequenzen hinaus auch transzendente Wirkungen, fassbar in der Formel des „ewigen Todes“, die Verdammnis und ewige Höllenstrafe als dezidiert religiöses Exklusionsrisiko konnotiert.²⁴⁹ Grundlage hierfür ist die umfassende Inklusion aller Getauften in die kirchliche Gemeinschaft, die aber zugleich in eine „statusunabhängige Form der Individuierung“ einmündet, denn verdammt oder erlöst wird im Christentum das Individuum und eben nicht das Kollektiv.²⁵⁰ Allerdings beschleichen den Betrachter bei genauerem Hinsehen Zweifel, ob der eher statische Leitbegriff der ‚Exklusion‘ im soziologischen Sinne dem dynamischen Charakter kirchlicher Ausschlussmechanismen überhaupt gerecht wird. Zumindest ist deren historische Genese mit zu berücksichtigen: Nur bis ins 5. Jahrhundert hinein werden mit Begriffen wie *excommunicatio* oder *anathema* Strafen im engeren Sinne von *poenae vindicativae* bezeichnet, die die völlige Loslösung des Betroffenen von der kirchlichen Gemeinschaft zur Folge haben.²⁵¹ Ausgehend von Augustinus setzte sich allerdings die Lehre von der Unverlierbarkeit des Taufsakraments immer mehr durch, so dass die Möglichkeit, einen einmal Getauften ganz aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen, nicht mehr gegeben war.²⁵² Insofern wurden Exkommunikation und Anathem nunmehr in der Regel als Beugestrafen, als *poenae medicinales*, genutzt, die vor allem die Besserung und Rekonziliation des Betroffenen im Blick hatten.²⁵³ Erst bei nachhaltiger Unbeugsamkeit bis in den Tod traten dann jene Ewigkeitsfolgen in Kraft, die beispielsweise in den lokalen Exkommunikationsformularen seit dem 10. Jahrhundert regelmäßig in Form rhetorischer bzw. gestischer Verfluchungsmodi thematisiert werden – allerdings stets in Verbindung mit einer sog. *nisi*-Klausel, die dem Betroffenen die Chance zur Rekonziliation einräumte.²⁵⁴ In besonderer Klarheit findet sich diese Sanktionslogik in der sog. *Collectio de raptoribus*, die Erzbischof Hinkmar von Reims (845–882) für die Synode von Quierzy (857) verfasst hat:

Episcopus autem omnibus dicere debet, quid sit anathema, et ne desperent, ostendere debet, quandiu duret anathema, id est, quamdiu quisque errorem non corrigit et digna satisfactione non emendat, ut reconciliationem et indulgentiam valeat promereri. Si quis vero ante satis-

²⁴⁸ HAHN, Exklusion S. 68; BOHN, Inklusionsindividualität, S. 160. Vgl. SCHMITT, L'histoire des marginaux, S. 280.

²⁴⁹ BOHN, Inklusionsindividualität, S. 166; HAHN, BOHN, Partizipative Identität, S. 15; BOHN, HAHN, Patterns of Inclusion, S. 15.

²⁵⁰ BOHN, Inklusionsindividualität, S. 167; HAHN, BOHN, Partizipative Identität, S. 9.

²⁵¹ HINSCHIUS, Kirchenrecht, Bd. 4, S. 748 f.

²⁵² Ebd., S. 798 f.; MAY, ‚Bann IV‘, S. 172.

²⁵³ HINSCHIUS, Kirchenrecht, Bd. 4, S. 748 f.

²⁵⁴ Siehe dazu unten S. 229–235.

*factionem et reconciliationis indulgentiam in peccatis suis perseverans mortuus fuerit, iam anathema perpetuum illi erit et peccatum ad mortem (...).*²⁵⁵

Selbst das *anathema* ist somit auf prinzipielle Reversibilität und eine lediglich temporäre Geltungsdauer angelegt und keineswegs im Sinne einer verhaltensunabhängigen, immerwährenden Exklusion zu deuten.²⁵⁶ Gestützt wird dieser Befund durch die Detailanalyse der Exkommunikationsformulare, in denen zwar das *anathema* zuweilen mit einer *perpetua maledictio*, einer „ewigen Verfluchung“, gleichgesetzt wird²⁵⁷, zugleich aber mit der *nisi*-Klausel ausdrücklich eine Rekonziliationschance eröffnet wird.

Am ehesten ließe sich im Zusammenhang mit Exkommunikation vielleicht von temporärer Marginalisierung sprechen.²⁵⁸ Anders als die üblichen Verdächtigen der mediävistischen Randgruppenforschung²⁵⁹ – unehrliche Berufe, Lepröse, Juden, Bettler – wurden die Exkommunizierten aber niemals zu einer marginalen Gruppe homogenisiert; sie wurden weder zum Tragen von vestimentären „Stigma-Symbolen“²⁶⁰ verpflichtet noch in irgendeiner Weise räumlich segregiert²⁶¹, wenn man vom Betreten des Gotteshauses absieht – ein Exkommuniziertenasyl hat es jedenfalls nirgends gegeben! Vielmehr bezog sich die Marginalisierungsstrategie bei ihnen gerade auf ihre (Heils-)Invidualität, und zwar in dreifacher Hinsicht: Erstens durch den Ausschluss aus dem religiösen Gemeinschaftsleben, zweitens durch das Gemieden-Werden im sozialen Alltagsverkehr, schließlich drittens durch eine spirituelle Auslieferung, die im Diesseits Interventionen transzendenter Akteure und nach dem Tod jenseitige Verdammnis nach sich zog. Im Unterschied zu den ‚klassischen‘ *marginiaux* war dieser sozial-spirituelle Ausnahmestatus des Exkommunizierten Teil eines „ritual process“²⁶² (Victor Turner), der nach der klassischen Studie von Arnold van Gennep zu den *rites de passage* in drei Phasen zu unterteilen ist²⁶³: 1. Ein rhetorisch und

²⁵⁵ [Hinkmar von Reims], *Collectio de raptoribus* (Synode von Quierzy, 857), in: HARTMANN (Hg.), *Konzilien*, S. 394. Zur *Collectio de raptoribus* siehe unten S. 144.

²⁵⁶ Vgl. HAMILTON, *Rites for the Reconciliation*, S. 168–170.

²⁵⁷ Siehe dazu unten S. 202. Vgl. zur engen semantischen Verbindung von *anathema* und *maledictio* auch OETTINGER, *Fluch*, S. 65, und SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1246.

²⁵⁸ Vgl. HELMRATH, *Leben mit Bann*, S. 7.

²⁵⁹ Vgl. SCHMITT, *L'histoire des marginaux*; GEREMEK, *Le marginal*; HERGEMÖLLER, *Randgruppen*; DERS., *„Randgruppen“*; IRSIGLER, LASSOTTA, *Bettler*; GRAUS, *Randgruppen*; SCHUBERT, *Duldung*.

²⁶⁰ JÜTTE, *Stigma-Symbole*; GOFFMAN, *Stigma*, S. 59.

²⁶¹ Zum räumlichen Exklusionsmuster siehe BOHN, *Inklusionsindividualität*, S. 172. Räumliche Segregation von Randgruppen findet man z. B. bei den Leprosorien oder den Judenvierteln vor.

²⁶² TURNER, *Ritual Process*.

²⁶³ VAN GENNEP, *Rites of Passage*, S. 10f. Vgl. zur Theorie van Genneps auch BELL, *Ritual*, S. 35f.; MUIR, *Ritual*, S. 21. Ohne auf van Genneps Ansätze einzugehen, diskutiert REYNOLDS, *Rites of Separation*, mittelalterliche Exkommunikationspraktiken als „rites of separation“.

gestisch aufgeladenes, „präliminales“ „Separationsritual“, das die Wandlung des Betroffenen vom Status eines ‚normalen‘ Christen in denjenigen eines Verfluchten und Exkommunizierten bewerkstelligte; 2. Eine Übergangsphase der sozialen Meidung und spirituellen Gefährdung, die unter Rückgriff auf Victor Turner als temporäre „Liminalität“, als Schwellenzustand des „betwixt and between“²⁶⁴ zu fassen ist – ein Begriff, der die dynamische Reversibilität der Exkommunikation besser zu umschreiben vermag als die eher auf eine statische Dauerhaftigkeit hinaus laufende Beschreibungskategorie der ‚Marginalisierung‘; 3. Ein „postliminales“ „Inkorporationsritual“ bzw. ein symbolischer Rekonziliationsakt, der im Falle der Buß- und Satisfaktionsbereitschaft den Exkommunizierten wieder in den Normalzustand zurück versetzte. Langfristig sollte sich in den liturgischen und kanonistischen Systematisierungsbemühungen für den Fokus der vorliegenden Untersuchung, den feierlichen Beginn der Liminalitätsphase, der Begriff *anathema* durchsetzen²⁶⁵ – mit dieser paulinischen Fluchformel ließ sich das massive spirituelle Bedrohungsprogramm des Exkommunikationsrituals wohl am besten zusammenfassen.

4.3. Fluch: legitime und institutionalisierte Sprachgewalt

‚Fluch‘ lässt sich im Allgemeinen als „performative Sprachhandlung“ definieren, die, häufig von entsprechenden symbolischen Akten begleitet, einen formelhaften (Unheils-)Wunsch zum Ausdruck bringt und damit entweder aus sich selbst heraus oder durch den Eingriff einer Gottheit den Betroffenen zu schädigen sucht.²⁶⁶ Allerdings kreuzen sich im semantischen Feld ‚Fluch‘ zwei Bedeutungs- und Handlungsdimensionen, die nicht von vornherein in unzulässiger Weise vermischt werden dürfen und eine differenzierte Betrachtung verdienen: Erstens sind darunter das „mißbräuchliche Aussprechen des Namens Gottes, der Namen von Heiligen oder von sakralen Dingen und Einrichtungen in Zorn oder Erregung“ oder obszöne bzw. skatologische Ausdrücke zu verstehen, die zuweilen die Gestalt von spontanen Interjektionen annehmen und sich in vielfältiger Weise mit der Schimpf- und Schmähere berühren.²⁶⁷ Eindeutig tendiert die Waagschale des gegenwärtigen Begriffsverständnisses in diese Richtung. Solche gotteslästerlichen Alltagsressourcen und Sprechtaktiken, von mittelalterlichen Theologen als Todsünde gebrandmarkt und in Alteuropa vor

²⁶⁴ TURNER, *Ritual Process*, S. 108 f.

²⁶⁵ Siehe dazu DOSKOCIL, ‚Exkommunikation‘, Sp. 12; AMANIEU, ‚Anathème‘, Sp. 515.

²⁶⁶ MAIER, ‚Segen /Segen und Fluch‘; VEIJOLA, ‚Segen/Segen und Fluch‘, S. 76; BELGRADER, ‚Fluch‘. Siehe auch OETTINGER, Fluch, S. 5–11, der für seinen oberflächlichen Durchgang durch die Geschichte des Fluches vom alten Israel bis zur Moderne aus verschiedenen Definitionsansätzen eine allzu schematische, der phänomenologischen Variationsbreite nicht gerecht werdende Begriffsklärung herausdestilliert. Vgl. auch ZIEBARTH, ‚Fluch‘; BETH, ‚Fluch‘.

²⁶⁷ KIENER, *Wort als Waffe*, S. 211. Vgl. SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1162; LABOUIE, *Verwünschen*, S. 141; BELGRADER, ‚Fluch‘, Sp. 1316; Vgl. SCHWERHOFF, *Blasphemie*, S. 222.

allem im sozialen Kontext von Trunk, Spiel und interaktiven Konfliktsituationen häufig anzutreffen²⁶⁸, sind Gegenstand einer historischen Blasphemieforschung, die gerade in der letzten Dekade neuen Aufschwung genommen und sozial- und kulturgeschichtliche Fragestellungen auf ergiebige Weise miteinander verknüpft hat.²⁶⁹ Freilich haben diese Arbeiten das vorliegende Forschungsfeld – kirchliche Verfluchungen im Kontext der Exkommunikationspraxis – entweder ganz ausgeblendet oder gar *en passant* und irrtümlich als Blasphemie kategorisiert.²⁷⁰

Zweitens kann ‚Fluch‘ als Verfluchung definiert werden, mit der ein Akteur aufgrund von Rachegefühlen, Hass, Neid o.ä. Unheil, Schaden oder Vernichtung auf ein Individuum oder ein Personenkollektiv herabwünscht.²⁷¹ Die historische und volkskundliche Forschung hat solche transitiven Verfluchungen regelmäßig als magische Praxis kategorisiert²⁷² und mitunter sogar zum Indikator einer „alternativen Weltdeutung“ erhoben, die mit Schlagworten wie „ländlicher Aberglaube“ oder gar „Volksmagie“ belegt wurde. Unter diesen problematischen Dachbegriff fasste etwa Eva Labouvie ihre Untersuchungen zum „Verwünschen und Verfluchen“ als Formen der verbalen Konfliktregelung.²⁷³ Entsprechend gilt hier wie auch im Bereich der Blasphemieforschung, dass Fluch und Verfluchung vornehmlich aus der Perspektive obrigkeitlicher Verbotstexte, Justizprotokolle und Kriminalarchive beleuchtet werden. Speziell aus der Feder Labouvies fließt dabei eine zwar zeitgenössisch illegitime, aus Sicht der modernen Historikerin jedoch applausverdächtig subversive Überlebens- und Bewältigungsstrategie ländlicher Bevölkerungen.²⁷⁴ Im Gegensatz dazu rückt in unserem Analysegang erstmals systematisch eine dezidiert kirchliche Verfluchungspraxis in den Vordergrund, die kraft spiritueller *potestas* eine hinreichend legitimierte und – aufgrund der rituellen Rahmung und der Zuständigkeit der Sprecher – institutionalisierte Sprachgewalt entfaltet und auch in Form einer Geste visualisiert. Entsprechend führt es in die Irre, wenn man das Phänomen ‚Fluch‘ im Mittelalter einseitig in einer volksmagisch getränkten Subkultur verortet. Vielmehr tritt uns in der Exkommunikationspraxis auch eine genuin kirchliche Fluchkultur

²⁶⁸ Vgl. SCHWERHOFF, Blasphemie, S. 36–45, 266–281.

²⁶⁹ Siehe vor allem SCHWERHOFF, Blasphemie; DERS., Blasphemische Flüche; LOETZ, Mit Gott handeln. Vgl. auch HOLZEM, Religion, S. 367–372; CABANTOUS, Blasphemie; LEVELEUX, La parole interdite; BURKE, Beleidigungen; VAN DÜLMEN, Unglaube, S. 20–37; CASAGRANDE, VECCHIO, Les péchés; MONTAGU, Anatomy; WALZ, Agonale Kommunikation; HOAREAU-DODINAU, Le blasphème; SCHMIDT, Ächtung.

²⁷⁰ Vgl. SCHWERHOFF, Blasphemie, S. 15, Anm. 31, der Little's Arbeiten zu monastischen Fluchformeln unter dem Aspekt der Gotteslästerung verhandelt.

²⁷¹ KIENER, Wort als Waffe, S. 211. Vgl. SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1161; LABOUVIE, Verwünschen, S. 141; BELGRADER, ‚Fluch‘, Sp. 1316.

²⁷² Vgl. z. B. DAXELMÜLLER, ‚Fluch, -formeln‘; KIENER, Wort als Waffe, S. 211–225.

²⁷³ LABOUVIE, Verwünschen, S. 121; DIES., Verbotene Künste, S. 18–24, 318–325; DIES., Zauberei, S. 58f. Eine kritische Reflexion des Konzepts der ‚Volksmagie‘ findet sich bei DAXELMÜLLER, Zauberspraktiken, S. 38f.

²⁷⁴ LABOUVIE, Verwünschen, S. 121 f.; DIES., Verbotene Künste.

entgegen, deren Besonderheit und Alterität – auch und gerade vor dem Hintergrund des christlichen Fluchverbots – mit dem titelgebenden Kunstbegriff der ‚*Ecclesia maledicens*‘ umschrieben werden soll.

Die Zurückhaltung der Forschung gegenüber dem Überlieferungskorpus kirchlicher Fluch- und Exkommunikationsformulare erklärt sich zu einem Gutteil daraus, dass diese Quellen mit einem der zentralen ethischen Leitwerte des Christentums nur sehr schwer zu vereinbaren sind: dem Gebot der Feindesliebe. Die Bergpredigt lässt in dieser Hinsicht an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und untersagt den Christen jede Form des Rache- und Vergeltungsfluches (Luc. 6,27–28): „Euch, die ihr mir zuhört, sage ich: Liebt eure Feinde: tut denen Gutes, die euch hassen. Segnet die, die euch verfluchen: betet für die, die euch mißhandeln.“²⁷⁵ Damit war ein neuartiger sittlich-religiöser Anspruch formuliert, der im Bewusstsein der Anhänger Jesu durchaus Wurzeln schlug und mithin als Sieg über die *iracundia* gedeutet wurde.²⁷⁶ Im christlichen Alltag ließ sich der Verzicht auf dieses „Mittel sakraler Selbsthilfe“ allerdings nicht durchsetzen. Folgerichtig gab es bereits im frühen Christentum kein prinzipielles Fluchverbot.²⁷⁷ Hierbei spielte sicher auch die Beharrungskraft der alttestamentlichen Tradition eine Rolle, die das Fluchhandeln von Propheten wie Elias oder Elisa ebenso als legitime Vorgehensweise präsentiert wie die Verwünschungen des bedrängten und armen Frommen gegen seinen mächtigen Widersacher, wie sie in den Fluchpsalmen gang und gäbe sind.²⁷⁸ Selbst Jesus war, wie die Episode von der Verfluchung des Feigenbaums zeigt (Marc. 11,12–14), vor einer derartigen Nutzung seiner charismatischen Sprechmacht nicht völlig gefeit – eine Stelle, die Augustinus erkennbar irritierte.²⁷⁹ Noch prägnanter erscheinen die Fluchhandlungen der Apostel im Dienste der Gemeindedisziplin: Petrus tötet durch sein Wort die beiden Gottesbetrüger Hananias und Saphira (Act. 5,1–11)²⁸⁰; Paulus schlägt – allerdings zeitlich befristet – auf seiner ersten Missionsreise den jüdischen Zauberer Bar Jesus-Elymas kraft des Heiligen Geistes mit Blindheit, weil dieser den römischen Konsul Sergius Paulus vom christlichen Glauben zu-

²⁷⁵ Luc. 6,27.28. Vgl. dazu SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1278, und LITTLE, *Benedictine Maledictions*, S. 88.

²⁷⁶ 1. Cor. 4,12–13; Rom. 12,14. Vgl. dazu SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1278.

²⁷⁷ SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1278; WIEFEL, *Fluch*, S. 222 (Zitat); ZAGER, *Art. ‚Segen/Segen und Fluch‘*, S. 81 f.

²⁷⁸ SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1278 f., 1231 f. Vgl. auch SCHREINER, *Tot- und Mordbeten*, S. 337. Zu den Fluchpsalmen siehe unten S. 178 f.

²⁷⁹ Marc. 11,12–14. Vgl. dazu die Exegese von Augustinus, *Sermo XCVIII*, cap. 3, Nr. 3, in: MIGNÉ, Bd. 38, Sp. 592. Siehe dazu auch SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1253 f.; WIEFEL, *Fluch*, S. 222; BRUN, *Segen*, S. 75 f. In der patristischen Auslegung wird die Verfluchung des Feigenbaums als Machtbeweis, als Beglaubigung der Strafgewalt Jesu oder allegorisch gedeutet (vgl. SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1283).

²⁸⁰ Zu dieser Episode siehe unten S. 211 f. Vgl. SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1254 f.; DOSKOCIL, *Bann*, S. 46–49.

rückzuhalten suchte (Act. 13,6–12)²⁸¹; einer Verfluchung nahe kommen auch die Worte des Petrus an Simon Magus, der die besonderen Geisteskräfte von Petrus und Johannes käuflich erwerben wollte, worauf allerdings kein Strafwunder folgt (Act. 8,18–24).²⁸² Noch weitaus häufiger finden sich in den apokryphen Apostelgeschichten und in der spätantik-frühmittelalterlichen Hagiographie mit ihren Schadens-, Krankheits- und Strafwundern Belege für eine charismatische Sprechmacht von Aposteln und Heiligen²⁸³, deren Berechtigung sich nicht nur in der spirituellen Autorität der handelnden Personen spiegelte, sondern auch zumeist in der sofortigen Erfüllung der Fluchwirkung manifestierte.²⁸⁴

Angesichts dieses Legitimationsreservoirs wurde die Berechtigung des Exkommunikationsfluchs über den Unbußfertigen nur sehr selten grundsätzlich infrage gestellt.²⁸⁵ Ein seltenes Beispiel hierfür bietet der nizänische Theologe Flavius von Antiochia († 404), der in einer Predigt *De non anathematizandis vivis vel defunctis* Verfluchungen grundsätzlich ablehnte, sogar gegen Häretiker, wobei er zwischen Sache und Person unterschied: Nur die häretischen Lehren dürfe man mit dem Anathem belegen, die Häretiker seien zu schonen und es solle eher für ihre Rettung gebetet werden.²⁸⁶ Speziell auf monastische Verfluchungspraktiken zielte die Kritik des auvergnatischen Eremiten Stephan von Muret († 1124) in seinem *Liber de doctrina*: Indem sie „für ihre Übeltäter Verfluchungen vorlesen“, nähmen sie Gott die Gelegenheit, von sich aus und aus freien Stücken Gerechtigkeit walten zu lassen.²⁸⁷ Häufiger als eine Generalkritik mahnten Theologen eine umsichtige Verfahrensweise an: Augustinus etwa sprach sich dafür aus, in bestimmten Situationen von der Exkommunikation abzusehen, da andernfalls ein Schisma zu befürchten sei.²⁸⁸ Petrus Damiani (1007–1072) prangerte in einem Brief an Papst Alexander II. (1061–1073) die häufige Verwendung des Anathems in päpstlichen Sanktionsklauseln sogar für „leichte und kleine Vergehen“ an: Gott habe den Satz, dass jeder, der den Vater oder Mutter mehr liebt als ihn selbst, nicht mit einem „dann sei er mit dem Anathem belegt oder verflucht“ ergänzt, sondern nur mit „ist meiner nicht würdig.“ Anstelle

²⁸¹ Act. 13,6–12. Vgl. SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1255; DOSKOCIL, Bann, S. 46; WIEFEL, Fluch, S. 222 f.

²⁸² Siehe dazu unten S. 212. Vgl. SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1255; WIEFEL, Fluch, S. 223; DOSKOCIL, Bann, S. 50 f.

²⁸³ SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1255 f. Vgl. auch SCHREINER, Tot- und Mordbeten, S. 338; BRUN, Segen, S. 74–84.

²⁸⁴ Am Beispiel der Vita des Remigius von Reims wird unten, S. 63–67, auf hagiographische Fluchepisodes und auf zeitgenössische Reflexionen über deren Berechtigung näher eingegangen.

²⁸⁵ SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1279.

²⁸⁶ Ich stütze mich hierbei auf die Paraphrase in ebd., Sp. 1279.

²⁸⁷ Stephan von Muret, *Liber de doctrina*, c. LXIX, in: BECQUET (Hg.), *Scriptores*, Bd. 8, S. 35. Vgl. dazu auch SCHREINER, Tot- und Mordbeten, S. 351, und SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1280.

²⁸⁸ Augustinus, *Sermo IV*, cap. 32, Nr. 35, in: MIGNE, Bd. 38, Sp. 51. Vgl. SPEYER, ‚Fluch‘, Sp. 1279 f.

solcher Anathem-Klauseln, die die Seelen in überaus große Gefahren brächten, sollte der Papst eher Geldstrafen festsetzen, lautete der Lösungsvorschlag Petrus Damianis.²⁸⁹ Jenseits solcher anwendungsbezogener Vorbehalte stellte sich den Theologen jedoch auch immer die Kardinalfrage, wie solche Praktiken unter der Prämisse des christlichen Fluchverbots überhaupt zu rechtfertigen waren. Ausgehend von Hiobs Selbstverfluchung (Iob 3,1–10) differenzierte Papst Gregor (I.) der Große (590–604) anhand einschlägiger Bibelstellen legitime und verurteilenswerte Fluchhandlungen:

Sed cum certo nouimus quod maledictum scriptura sacra prohibet, cur recte aliquando fieri dicimus quod uitari eodem sacro eloquio non ignoramus? Sciendum uero est quod scriptura sacra duobus modis maledictum memorat: aliud uidelicet quod approbat, aliud quod damnat. Aliter enim maledictum profertur iudicio iustitiae, aliter liuore uindictae. Maledictum quippe iudicio iustitiae, ipso primo homine peccante prolatum est cum audiuit: Maledicta terra in opere tuo [Gen. 3,17]. Maledictum iustitiae iudicio profertur cum ad Abraham dicitur: Maledicam maledicentibus tibi [Gen. 12,3]. Rursum quia maledictum non iudicio iustitiae sed liuore uindictae promitur, uoce Pauli praedicantis admonemur qui ait: Benedicite et nolite maledicere [Rom. 12,14]. Et rursum: Neque maledici regnum Dei possidebunt [1. Cor. 6,10]. Deus ergo maledicere dicitur et tamen maledicere homo prohibetur, quia quod homo agit malitia uindictae, Deus non facit nisi examine et uirtute iustitiae. Cum uero sancti uiri maledictionis sententiam proferunt non ad hanc ex uoto ultionis, sed ex iustitiae examine erumpunt. Intus enim subtile Dei iudicium aspiciunt et mala foras exsurgentia, quia maledicto debeant ferire, cognoscunt; et eo in maledicto non peccant quo ab interno iudicio non discordant. Hinc est quod Petrus in offerentem sibi pecunias Simonem sententiam maledictionis intorsit dicens: Pecunia tua tecum sit in perditione [Act. 8,20]. Qui enim non ait est sed sit, non indicatiuo, sed optatiuo modo se haec dixisse signauit. Hinc Elias duobus quinquagenariis ad se uenientibus dixit: Si homo Dei sum, descendat ignis de caelo et consumat vos [4. Reg. 1,10]. Quorum utrorumque sententia quanta ueritatis ratione conualuit, terminus causae monstravit. Nam et Simon aeterna perditione interiit et duos quinquagenarios desuper ueniens flamma consumpsit. Virtus ergo subsequens testificatur, qua mente maledictionis sententia promitur. Cum enim et maledicentis innocentia permanet et tamen eum qui maledicitur, usque ad interitum maledictio absorbet, ex utriusque partis fine colligitur, quia ab uno et intimo iudice in reum sententia sumpta iaculatur.²⁹⁰

Gregors Fundamentaldifferenzierung zwischen einer illegitimen, auf purer Rache basierenden und einer legitimen, durch einen heiligen Richter auf der Grundlage eines gerechten Urteil Gottes im Optativmodus vollzogenen Erscheinungsform des Fluches übte auf die mittelalterliche Kanonistik großen Einfluss aus und findet sich dementsprechend auch in den maßgeblichen Kirchenrechtssammlungen des 11. und 12. Jahrhunderts, im *Decretum* und der *Panormia* Ivos von

²⁸⁹ Brief Petrus' Damiani an Papst Alexander II. (August 1069), in: REINDEL, Briefe des Petrus Damiani, Tl. 4, Nr. 164, S. 167 f.

²⁹⁰ Gregor der Große, *Moralia in Iob*, lib. IV, cap. 1–2, in: ADRIAEN (Hg.), *Moralia in Iob*, S. 164 f.

Chartres sowie im *Decretum Gratiani*.²⁹¹ Überhaupt waren sich mittelalterliche Autoren einig, dass die biblischen Fluchakte der Propheten und Apostel auf Geheiß Gottes und aus frommem Eifer heraus geschehen seien; für persönliche Rachsucht sei hierbei kein Platz gewesen, so dass sie deshalb keineswegs sündhaft gewesen sein könnten.²⁹² Auf dieser Sichtweise basierte auch der systematische Lösungsansatz, den Thomas von Aquin (1224/25–1274) in seiner *Summa Theologica* vorlegte: In seinen Augen entschied die – gute oder böse – Intention über die Sündhaftigkeit des Fluchens, mit der Konsequenz, dass sowohl die biblischen Exempel als auch die Verfluchung eines Übeltäters durch einen Richter und der Bannfluch der Kirche als zulässige Flüche gewertet werden.²⁹³ Nochmals geht Thomas im Kapitel *De excommunicatione* auf die Frage ein, ob die Kirche eine Exkommunikation, die ja „eine Art Verfluchung“ (*maledictio quaedam*) sei, angesichts des Fluchverbots von Rom. 12,14 überhaupt aussprechen dürfe²⁹⁴: Nur eine Verfluchung sei verboten, die „bei dem Übel, das sie herabrufft oder ausspricht, stehenbleibt“; schreibt Thomas; eine Verfluchung aber, die „ein Übel (...) auf das Heil dessen hinordnet, der verflucht wird“, sei erlaubt und sogar heilbringend, „wie auch der Arzt bisweilen dem Kranken ein Leid zufügt, wie etwa einen Schnitt, durch welchen der Kranke von seinem Leiden befreit wird.“²⁹⁵ Noch Luther erklärte das Verfluchen zu einer opportunen christlichen Verhaltensmöglichkeit, sofern in heiligem und gerechtem Zorn Fluch- und Racheworte nachgesprochen wurden, die Bestandteile des christlichen Offenbarungsgutes waren: „Und ynn solchem fluch ists fein, das man Gotts namen nenne und durch Gott fluche, gleich wie man auch bey seinem namen schweret und segnet.“²⁹⁶ Im Hinblick auf die mittelalterliche Exkommunikationspraxis lässt sich also festhalten: Es war gerade die alt- und neutestamentliche Tradition an Fluchformeln und exemplarischen Fluchhandlungen, die das kirchliche Verfluchungshandeln mit Legitimation speiste und für die Sprechakte und Formulare eine beständige Verweis- und Autorisierungsfläche abgab.²⁹⁷

Bleibt letztlich noch die Frage „nach der Eigentümlichkeit der *vis*, der *Kraft*, der *force*“ der performativen Sprachhandlung ‚Fluch‘, die von Peter Friedrich und Manfred Schneider im jüngsten Sammelband zum Thema aufgeworfen

²⁹¹ LITTLE, *Benedictine Maledictions*, S. 98 f. Ivo von Chartres, *Decretum*, lib. XIV, c. 4; ders., *Panormia*, lib. V, c. 82; C. 24 q. 3 c. 12. Siehe zu diesen Kanonessammlungen unten Kap. II.4.

²⁹² SCHWERHOFF, *Blasphemie*, S. 222 f.

²⁹³ Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Bd. 18 (II–II), quaest. 76, art. 1 u. 3, S. 334, 339. Vgl. dazu SCHWERHOFF, *Blasphemie*, S. 223; LITTLE, *Benedictine Maledictions*, S. 98 f.

²⁹⁴ Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Bd. 32, quaest. 21, art. 2, S. 75.

²⁹⁵ Ebd., S. 76 f.

²⁹⁶ Luther, *Vier tröstliche Psalmen*, S. 595 f. (zu Ps. 108[109]). Vgl. auch SCHREINER, *Mord- und Totbeten*, S. 351, und MEINHOLT, *Psalm 109*.

²⁹⁷ Vgl. VODOLA, *Excommunication*, S. 4.