

sich gerade in den Kapiteln zur Wirtschaft angeboten hätte<sup>5</sup>. Eine solche Eingliederung des Materials in einen allgemeineren historischen Kontext hätte der Arbeit zweifellos noch größeres Gewicht verliehen, doch hat Sch. schon jetzt wesentlich

mehr geleistet, als man es gemeinhin von einer Dissertation zu erwarten pflegt.

Marburg

Andrea Jördens

## Mittelalter

Körntgen, Ludger: *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit* (= *Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters*, Bd. 2), Berlin (Akademie-Verlag) 2001, 540 S. mit 44 Abb., geb., ISBN 3-05-003403-3.

Die „Sakralität“, also die religiöse Fundierung des Königtums im Deutschen Reich in ottonischer und frühsalischer Zeit ist das Thema der von Ludger Körntgen (= K.) aus Tübingen vorgelegten Habilitationsschrift. Seine spezifische Fragestellung gewinnt K. durch die Aufnahme der neueren Diskussion über den Investiturstreit, der zugleich die untere Zeitgrenze seiner Untersuchung darstellt. Wurde der Investiturstreit lange Zeit ideengeschichtlich als Auseinandersetzung zweier unterschiedlicher Konzeptionen von Herrschaft gedeutet, so haben Arbeiten insbesondere von Rudolf Schieffer und Monika Suchan sich der konkreten Konfliktaustragung zugewandt und die Vorgänge nicht von vorausgesetzten übergeordneten Ideen, sondern von ihrer Handlungspragmatik her zu verstehen gelehrt. Damit aber stellt sich auch die Frage, was eigentlich die Sakralität des Königtums in der Zeit vor dem Investiturstreit ausgemacht hat, in einer modifizierten Weise. K. unterzieht die klassischen Quellen zu dieser Fragestellung einer Analyse, die nicht nach den „Ideen“ vom Königtum fragt, die ihnen zugrunde lie-

gen mögen, sondern nach den Interessen und Handlungszusammenhängen – man könnte auch sagen: dem Sitz im Leben –, die zur Entstehung der jeweiligen Quelle geführt und ihr Bild vom Königtum geprägt haben.

Die Untersuchung wendet sich zuerst den Schriftquellen zu. K. zieht die Antapodosis des Liutprand von Cremona, die *Gesta Ottonis* der Hrotsvith von Gandersheim, die Sachsengeschichte des Widukind von Corvey, die beiden Fassungen der Vita Mathildis, der Mutter Ottos I., die Chronik des Thietmar von Merseburg sowie schließlich Wipos *Gesta Chuonradi II.* heran. Das Ergebnis ist, dass man aus der zweifellos vorhandenen Herrscher Nähe der Verfasser keineswegs darauf schließen kann, dass sie in ihren Werken die Interessen des Königs vertreten und in Worte fassen. Nicht die Repräsentation oder Legitimation der Königsherrschaft, sondern je unterschiedliche Interessenlagen der Verfasser selbst stellen die *causa scribendi* für ihre Texte dar. Bei der Darstellung des Herrschers treten ganz verschiedene Motive in den Vordergrund: der Verweis auf das Wirken des hl. Vitus, des Patrons von Corvey, bei Widukinds Darstellung des Aufstiegs Ottos I., die Erhaltung des Stiftes Nordhausen bzw. des Bischofssitzes Merseburg in den Mathildenviten und bei Thietmar. Eine „Legitimation“ der Königsherrschaft im eigentlichen Sinne ist hingegen nirgends als Anlass für die Abfassung kenntlich zu machen. Was ein sakrales Verständnis des

<sup>5</sup> Um nur ein Beispiel zu nennen: Angesichts des schönen Übersichtswerkes von J. Diethart – K. A. Worp, *Notarsunterschriften im byzantinischen Ägypten* (MPER XVI), Wien 1986, hätte es nahe gelegen, außer den 251f. gebotenen absoluten Zahlen von Klerikern unter den Notaren auch ihren prozentualen Anteil an der Gesamtheit der Notare zu berechnen, was sehr viel aufschlussreicher gewesen wäre – vor allem, wenn sich dies dem Anteil der Kleriker an der Gesamtbevölkerung gegenüberstellen ließe. Dass Sch. bezüglich der Wirtschaftsstruktur gleichwohl über feste Vorstellungen verfügt, zeigt sich etwa daran, dass er weltliche Grundbesitzer stets als Großgrundbesitzer apostrophiert, auch wenn dies – wie im Fall des oberägyptischen Dorfes Aphroditos Kome, vgl. nur 173f. – wohl kaum angemessen ist; hierzu A. Jördens, *Die Agrarverhältnisse im spätantiken Ägypten*, *Laverna* 10, 1999, 114–152.

Königs betrifft, so ist das Herrscherleben in sämtlichen Texten als herausgehobenes Beispiel menschlicher Existenz, mit besonderer gottgegebener Vollmacht, aber auch mit den Möglichkeiten der Verfehlung und der Buße, gezeichnet. Auch Spitzenaussagen wie Thietmars Satz, dass der König nach dem Beispiel Christi durch die *gloria* des Segens und der Krone unter allen Sterblichen hervorrage, oder Wipos Bezeichnung des Kaisers als *vicarius Christi* dürfen nach K. nicht aus der Retrospektive des Investiturstreits überinterpretiert werden. Gerade Thietmar ist zugleich für die Wahrung kirchlicher Rechte bei der Besetzung von Bischofsstühlen eingetreten; und die engen Bezugsetzungen zwischen König bzw. Kaiser und Christus sind nach K. nicht im Sinne einer rituellen Christus-Nachahmung (so Borscheuer), sondern – wie sonst in der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen – als Verheißung und moralische Verpflichtung zu deuten. Damit aber steht auch das Leben des Königs bzw. Kaisers, wie Wipo ausdrücklich ausführt, unter derselben eschatologischen Perspektive wie das eines jeden Menschen: Auch für den König ist es das eigentliche Ziel, so zu leben, dass er schließlich ins ewige Leben eingehen kann.

Im zweiten Teil der Untersuchung wendet sich K. den Bildzeugnissen zu, die allgemein zur Beschreibung des sakralen Königstums herangezogen werden. Im Zentrum stehen die Herrscherbilder im Liuthar-Codex (Domschatzkammer Aachen, Inv. Nr. G 25), im Regensburger Sakramentar (Clm 4456), im Bamberger Perikopenbuch (Clm 4452) und im Speyerer Evangeliar (Escorial, Cod. Vitrinas 17). Alle zeichnen sie sich dadurch aus, „daß Gott unmittelbar auf den Herrscher einwirkt“ (188). Eine solche Darstellung der Beziehung zwischen Gott und Herrscher ist erst in ottonischer Zeit aufgekommen und bricht mit dem Investiturstreit wieder ab. Seit Percy E. Schramm gelten diese Bilder als Ausdruck der Präsentation und Legitimation von Herrschaft und damit auch als Träger politischer Botschaften. Ein größerer Betrachterkreis, gar eine „Öffentlichkeit“, wie sie nötig wäre, damit ein solches Bild seine repräsentative oder legitimatorische Funktion erfüllen könnte, lässt sich für die Bilder, die ja zu liturgischen Handschriften gehören, freilich nicht nachweisen. Auch ist K.s Ausgangspunkt die Frage „nach dem konkreten Kontext (...), in dem sie jeweils geschaffen und verwendet worden sind“ (165). Bekanntlich befinden sich diese Herrscherbilder in Handschriften, die eine Schenkung des Kaisers an eine geist-

liche Gemeinschaft darstellen und diese damit zum Gebetsgedanken für den Herrscher verpflichten. Es ist also wieder die *memoria* – die freilich nicht als von der politischen Sphäre abgetrennter Vollzug, sondern im Sinne der *histoire totale* als „totales soziales Phänomen“ (177) begriffen werden sollte –, die den Sitz im Leben dieser Herrscherbilder geprägt hat.

Durch die Beachtung dieses „Sitzes im Leben“, aber auch aufgrund eingehender Analysen des Bildaufbaus, möglicher Vorbilder und der Bildinschriften gelangt K. zu Interpretationen, die teilweise erheblich vom bisherigen Forschungsstand abweichen. Das bekannte Herrscherbild des Liuthar-Codex zeigt Otto III. in einer Mandorla thronend und von zwei Gekrönten sowie darunter zwei weltlichen und zwei geistlichen Würdenträgern umgeben; die vier Evangelistensymbole legen ihm eine Schriftrolle aufs Herz. Die Verwendung der Mandorla, sonst Gott bzw. Christus vorbehalten und daher bisher als Beleg für theokratische Vorstellungen gedeutet, erklärt K. daraus, dass hier ein Vorgang im Inneren des Königs ins Bild gefasst werde: „Wie die Erscheinung Christi die Ebene des Sichtbaren transzendiert, so auch der spirituelle Vorgang, der den Herrscher im Innersten berühren soll“ (189). Darüber hinaus rechtfertigt das Evangelium, mit dem das Herz des Kaisers bekleidet wird, die Verwendung der Mandorla; anders als Christus selbst sei der Herrscher in ihr aber nicht handelnd, sondern empfangend dargestellt. Ferner lehnt K. die Deutung von Johannes Fried ab, dass die beiden Gekrönten zu Seiten des Herrschers die Könige Boleslaw Chrobry von Polen und Stephan von Ungarn darstellen und das Bild als solches demnach eine bestimmte Auffassung vom Kaisertum repräsentiere. K. sieht darin eher einen Bezug auf 2. Sam. 23,8 (Vulgata: *sedens in cathedra sapientissimus princeps inter tres*) – eine Bibelstelle, die durch Hrabanus Maurus eschatologisch gedeutet worden ist. Eine Integration der drei Bildebenen (Hofszenen, eschatologische Verheißung und Bekleidung des Herzens mit dem Evangelium) sei entsprechend mittelalterlicher Bildvorstellungen gar nicht intendiert gewesen. Vielmehr habe das Bild gerade dadurch den Appell vermittelt, den vorhandenen Abstand zu überbrücken, d. h. für das Seelenheil des Dargestellten zu sorgen.

Ebenfalls eschatologisch zu deuten ist – wie K. anhand der Bildinschriften herausarbeitet – die Krönung Heinrichs II. durch den in der Mandorla thronenden Christus, wie sie im Regensburger Sakramentar anzutreffen ist. Im Licht des Neuen

Testaments, in dem der Empfang einer Krone für das ewige Heil steht, gewinnt die Krönung eines Königs einen proleptischen Charakter – und steht dabei zugleich für etwas, das jedem Menschen verheißen ist. Das Motiv, dass Heinrich bei seiner Krönung an den Ellenbogen von den heiligen Bischöfen Emmeram von Regensburg und Ulrich von Augsburg gestützt wird, verweist nach K. auf den bischöflichen Geleitritus bei der Krönung. Und von Stefan Weinfurter vertretenen Rückbezug auf 2. Mose 17 (bei der Schlacht gegen die Amalekiter stützen Aaron und Hur die Arme des Mose) lehnt er ab.

Erwähnenswert ist auch K.s Interpretation des Speyrer Evangeliiars, das Johannes Fried 1994 als Musterbeispiel für das Konzept eines „theokratischen Königstums“ und sogar eine „königliche, königszentrische Ekklesiologie“ herangezogen hat. Diese Handschrift zeigt nicht nur Kaiser Heinrich III., den Stifter der Handschrift, mit seiner Gemahlin vor der Gottesmutter Maria, sondern enthält noch ein weiteres Bild, auf dem die verstorbenen Eltern Heinrichs, Konrad II. und Gisela, vor dem in der Mandorla thronenden Christus knien, dessen Gesicht in einem byzantinisch-ikonenhaften Stil gehalten ist. Frieds Deutung gründete vor allem darauf, dass er zwischen den Herrscherbildern und der Reihe von Papstmedaillons, die die einleitenden Seiten der Handschrift durchziehen, einen engen Bezug herstellte. Eine bildimmanente Interpretation gibt für diese Bezugsetzung nach K. aber keine Anhalte, so dass Frieds Deutung gleichsam ihre Basis verliert. K. seinerseits sieht in den beiden Bildern vielmehr einen Reflex der politischen Situation in den ersten Regierungsjahren Heinrichs III. Konrad wird durch die Inschrift als weinend qualifiziert; es handle sich um einen Bußakt des verstorbenen Königs für Maßnahmen, die sein Sohn nach Herrschaftsantritt wieder rückgängig gemacht hat (253). Die „politische“ und damit gewissermaßen legitimatorische Ausdeutung dieses Sujets stellt freilich im Rahmen der Untersuchung eine gewisse Inkonsequenz dar. Gerade hier, bei der Darstellung eines bereits Verstorbenen vor dem Angesicht Christi, könnte der Bußakt ebenso ein Hinweis auf die *conditio humana* eigene Sündhaftigkeit sein, die auch einen König betrifft; der Anblick eines büßenden Königs verpflichtete zu einer besonders treuen *memoria*. Dadurch, dass die Köpfe des Paares sich in auffälliger Nähe zu den Füßen Christi befinden, steht dieses Bild im übrigen ikonographisch dem Fußkuss nahe, den vermutlich Otto II. auf einem Elfenbeinrelief

aus Mailand (Cast. Sforzesco, Inv. Nr. A 15) Christus erweist. In beiden Fällen handelt es sich um die Darstellung einer Person, die zum Zeitpunkt der Herstellung des Bildes schon verstorben ist. Auch diese Parallele spricht gegen die Annahme, dass hier eine spezifisch politische Botschaft ins Bild gefasst werden sollte.

Im Ganzen jedoch, und das ist das Bemerkenswerte seines Ansatzes, deutet K. die ottonisch-frühsalischen Herrscherbilder nicht als Träger von politischen Botschaften, sondern als Darstellungen, die eine „Heilszukunft des Kaisers“ (278) vorwegnehmen, um die Gott selbst als der eigentliche Adressat dieser gottesdienstlichen Handschriften angefleht wird. In Bezug auf die Sakralität des Königstums bedeutet dies: „Die göttliche Begründung des Königstums ist in diesem Zusammenhang nicht Ziel, sondern Mittel der Darstellung; dass der König von Gott zum Königtum berufen ist, wird mit der Bilderfolge nicht propagandistisch behauptet, sondern als Faktum vorausgesetzt, auf das der König seine Heilerwartung gründen kann“ (280). Die Pracht dieser Buchmalerei dient nach K. zum einen durchaus der Repräsentation der königlichen Herrschaft; zugleich aber gewinnt sie ebenfalls eine tiefere Bedeutung im Zusammenhang des Stiftungs- und Memorialwesens: Eine Gabe muss der Würde dessen entsprechen, der sie empfängt; da die Stiftung letztlich Gott überreicht wird, gereicht die prachtvolle Ausstattung der Handschrift eigentlich ihm zur Ehre (332f.). Im Sinne einer *historie totale* ordnet K. dabei das gesamte Stiftungswesen dem mittelalterlichen Gabenbrauch zu.

Es bleibt aber die Frage, warum die beschriebene Art von Herrscherbildern gerade in diesem Zeitraum auftaucht und mit dem Investiturstreit wieder verschwindet. K. verweist darauf, dass am Ende des 11. Jh.s die Herstellung von Prachthandschriften überhaupt eingestellt wird – eine Entwicklung, die wohl mit der Ausbreitung des Reformmönchtums verbunden ist. So ist das Abbrechen der Herrscherbilder auch ihm zufolge „durchaus als Symptom eines Wandels“ zu verstehen. „Im Vordergrund steht allerdings nicht ein Wandel auf dem Feld politischer Ideologie und auch nicht im Bereich der theologischen Deutung des Herrschertums; geändert hat sich vielmehr das Gesamtgefüge von Bindungen und gegenseitigem Austausch, als dessen Ausdruck die ottonisch-frühsalischen Herrscherbilder zu verstehen sind. Der Schluss vom Verschwinden der Herrscherbilder auf deren ‚ideologische‘ Diskreditierung greift jedenfalls zu kurz“, zumal es keine Belege

dafür gebe, dass derartige Herrscherbilder in der Folgezeit Anstoß erregt hätten oder vernichtet worden wären (445). Somit ist „die Sakralität des ottonisch-frühsalischen Königtums als Moment einer religiös-politisch-sozialen Praxis“ (449) zu erkennen, die Herrschaft ebenso umfasste wie die Sorge um das Seelenheil des Herrschers. Nicht erkennbar ist nach K. hingegen ein theokratisch übersteigter Anspruch des *regnum*, der am Widerspruch eines erstarken *sacerdotium* zerschellen musste.

K.s. Untersuchung ist nicht nur methodologisch sorgfältig reflektiert, sondern bietet auch in vielen Einzelheiten, die hier bei weitem nicht alle angesprochen werden können, neue Perspektiven und Anstöße, damit freilich auch Anlass zu weiterer Diskussion. Das Verständnis der Sakralität des Königtums dürfte durch seine Arbeit von einigen Überspitzungen befreit werden. Nichts von ihrer Bedeutung verliert freilich die Frage, was sich ab der Mitte des 11. Jhs in dem expliziten oder impliziten gesellschaftlichen Konsens verändert hat, so dass der Herrscher nicht mehr wie zuvor handeln konnte und auch der Investiturstreit ausbrach. Es bleibt dabei, dass diese Phase für die politische Kultur Europas grundlegende Bedeutung besitzt und dass die ottonischen und frühsalischen Herrscherbilder uns etwas von einer Welt erzählen, die in der Auseinandersetzung zwischen *regnum* und *sacerdotium* vergangen ist.

Ulm

Lothar Vogel

Berndt, Rainer (Hrsg.): „Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst“. Hildegard von Bingen (1098–1179). *Erudiri Sapientia II*, Berlin (Akademie Verlag) 2001, 696 S., geb., ISBN 3-5-003568-4.

Zu einer „quellennahen Rezeption der Werke Hildegards von Bingen“ will der vorliegende Band ausweislich des Vorwortes des Herausgebers beitragen, und jeder an einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Werk Hildegards Interessierte wird gern bestätigen, dass genau dies vorbildlich gelungen ist. Das im Auftrag des Hugo von Sankt Viktor-Instituts in Frankfurt am Main herausgegebene Buch publiziert die wichtigsten Beiträge eines wissenschaftlichen Kongresses, der 1998 in Mainz stattfand und zentrale Forschungsprobleme in Bezug auf die Persönlichkeit und das Werk Hildegards erörterte. – Die noch um ein Geleit-, ein Grußwort und einen Festvortrag von Annette Schavan ergänzten insgesamt 20 Aufsätze sind in drei Rubriken aufgeteilt. Der erste behandelt unter dem Titel „Le-

bensform als Denkform“ Person und Werk Hildegards im Kontext. *Franz J. Felten* unternimmt in seinem ausführlichen Beitrag (27–86) den Versuch einer Einordnung der Seherin vom Disibodenberg in die religiösen Reformbewegungen ihrer Zeit und vermag dabei sowohl die konservativen als auch die „revolutionären“ Züge im Denken und Handeln Hildegards differenziert zu profilieren. *Franz Staab* (157–179) entfaltet in seinem Aufsatz die *particula veri* der seit dem 17. Jh. aufgekommene (unzutreffende) Behauptung, Hildegard habe gegen Ende ihres Lebens den Orden gewechselt und sei Zisterzienserin geworden, indem er zu zeigen versteht, in welch hohem Maße die zunächst ganz in cluniazensisch-hirsauischer Tradition stehende Hildegard zisterziensisches Gedankengut rezipiert und dies für die Gestaltung des Klosterlebens am Rupertsberg fruchtbar macht. – *Ursula Vones-Liebenstein* ordnet Hildegard in ihrem Beitrag (213–240) den „ordo canonicus“ ihrer Zeit zu. Ein bisschen heterogen zum Inhalt der Beiträge des ersten Teils stellen sich die Aufsätze von *Laurence Moulinier* (115–146) und *Eberhard J. Nikitsch* (147–156) dar, die gleichwohl instruktiv sind: Während ersterer die „cause et cure“ als ein *opus dubium* identifiziert, das weder Hildegard selbst noch einer „Pseudo-Hildegard“ mit Sicherheit zugeschrieben werden kann, sondern zahlreiche Bearbeitungen erfahren hat und in seiner Weise als einzigartiges Dokument der Zeit angesehen werden muss, rollt letzterer die Frage nach dem Standort der Frauenklause auf dem Disibodenberg neu auf und kommt zu dem Ergebnis, dass der heute als „Frauenklause“ gezeigte Ort südwestlich der Kirche nicht der tatsächliche Standort sein kann, als welcher – vorbehaltlich sorgfältiger archäologischer Untersuchungen – doch wohl eher das Areal des ehemaligen Kanonikerstiftes (des heutigen Friedhofbereichs) anzusprechen ist.

Der zweite Teil des Sammelbandes ist überschrieben „Ohne Hören und Sehen kein Sprechen. Im Spannungsfeld zwischen Aussage und Ausdruck“ und widmet sich primär der Theologie der sogenannten Visionsschriften und Predigten Hildegards. Die Beiträge von *Joop van Banning* (243–268) und *Beverly Mayne Kienzle* (299–324) profilieren Hildegards allegorische Schriftauslegung im Blick auf ihre Predigten besonders am Beispiel des Gleichnisses vom „verlorenen Sohn“. – *Jochen Schröder* weist mit einem eindrucksvollen Artikel über Formen der Ezechielrezeption in den Visionstexten (343–374) zwei eher beziehungslos nebeneinander