

Quellen



Zum Inhalt:

Rituale sind allgegenwärtig. Amtseinsetzung und Friedensschluss, Taufe, Hochzeit und Beisetzung, Denkmalsturz und Erinnerungsfeier – Ritualen kommt eine elementare, sozial strukturbildende Funktion zu. Mehr noch als für die Gegenwart gilt das für frühere Epochen. Seit die Geschichtswissenschaft im Zuge des »cultural turn« dieses Thema für sich entdeckt hat, sind immer mehr historische Phänomene durch die »ritualtheoretische Brille« betrachtet worden. Diese neue Zugangsweise hat das Verständnis vergangener Zeiten erheblich verändert.

Dieses Studienbuch vermittelt einen ersten Überblick über die wichtigsten Theorien und Kontroversen der historischen Ritualforschung. Anhand einer Vielzahl ritueller Phänomene in der Geschichte zeigt es zudem, welche Erkenntnisse die Historiker der Ritualtheorie verdanken.

Zur Autorin:

Barbara Stollberg-Rilinger ist Professorin für die Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Münster und leitet seit September 2018 das Wissenschaftskolleg zu Berlin.

Bibliographie zu:

Barbara Stollberg-Rilinger
Rituale
Band 16

Herausgegeben von Frank Bösch,
Angelika Epple, Barbara Potthast,
Susanne Rau, Hedwig Röckelein,
Gerd Schwerhoff und Beate Wagner-
Hasel

2., aktualisierte Auflage 2019

2019, 289 Seiten
Euro 18,95/Euro (A) 19,50/SFr 24,30
ISBN 978-3-593-51027-9

campus

Inhalt

Nr. 1

Exkurs und Bildquellen: Der Kuss auf den Mund als Interaktionsritual

Nr. 2

Bildquelle: Trauerprozession des Landgrafen Moritz von Hessen (1632)

Nr. 3

Exkurs: Ein Beispiel für rituelle Totenverehrung in der Moderne (Katherine Verdery)

Nr. 4

Exkurs: Wiederkehrender Antiritualismus in der Geschichte

Nr. 5

Quelle: Jean Golein, Über die Weihe des Königs und der Königin von Frankreich (1372)

Nr. 6

Bildquelle: Das Sitzen *in majestate* als Herrschaftsritual. Grazer Gerichtstafel (1478)

Nr.7

Exkurs: Ein Beispiel für den Wandel monarchischer Herrschaftsrituale (Ralph E. Giesey)

Nr.8

Exkurs: Stadtgeschichte als Ritualgeschichte – Florenz als Exempel (Richard C. Trexler)

Nr. 9

Textquelle: Der Ulmer Schwörtag als städtisches Gemeinschaftsritual (1558)

Nr. 10

Exkurs: Die Symbolik einer städtischen Prozession (Robert Darnton)

Nr. 11

Exkurs und Quelle: Der Pyrenäenfriede als symmetrisches Versöhnungsritual (1659)

Nr. 12

Bildquellen: Rituale öffentlicher Abbitte. Weißkunig (um 1515); Willy Brandt in Warschau (1970)

Nr. 13

Textquellen: (a) Das Ritual des Gesellen-Machens bei den Tischlern (1708);
(b) Kaiserliche Verordnung zum Verbot von Zunft Ritualen (1731)

Nr. 14

Exkurs: Das Konzept der subversiven »Lachkultur« (Michail Bachtin)

Nr. 15

Quellen: Imaginäre und reale Inversionsrituale. (a) Bildquelle: Hexensabbat (1668);
(b) Textquelle: Die Devestitur des Festungskommandanten von Heddersdorf (1693)

Nr. 16

Exkurs: Rituale und Gewalt

Nr. 17

Bildquellen: Das Ritual der englischen *Bonfire Night* (5. November) zur Erinnerung an die »Pulverschwörung« von 1605

Nr. 18

Exkurs: Die Mehrdeutigkeit von Ritualen: Joschka Fischers Turnschuhe (1985)

Nr. 19

Textquellen: Rechtskonstitutiver oder deklaratorischer Charakter von Ritualen?
Die Fürstenbelehrung im Römisch-deutschen Reich als Beispiel

Nr. 20

Textquelle: Ritualkonflikte bei Wahl und Krönung des Römischen Königs Ferdinand IV. (1653)

Nr. 21

Quellen: Der Transfer des Sakralen. (a) Jean-Jacques Rousseau, Brief an d'Alembert über die Schauspiele (1758); (b) Brief über das Fest der Föderation (1790); (c) Flugschrift über das Föderationsfest (1790); (d) Charles Thévenin, Das Föderationsfest (1796)

Nr. 22

Exkurs: Rituale und Emotionen

Nr. 23

Exkurs: Rituale, Bildmedien und elektronische Medien

Vorbemerkung

Die folgende Zusammenstellung enthält Quellenauszüge, Bilder und Exkurse, die den Haupttext an den jeweils bezeichneten, durchlaufend nummerierten Stellen ergänzen. Auf weitergehende Kommentierungen oder Einleitungen der Quellentexte wird daher an dieser Stelle verzichtet.

Fremdsprachige Quellen werden nach deutschsprachigen Übersetzungen zitiert. Auslassungen (auch längerer Passagen) werden mit dem üblichen Auslassungszeichen [...] gekennzeichnet.

Ich danke Theresa Bellermann, Laura Marie Krampe, Ole Meiners und vor allem Brigitte König für ihre unschätzbare Hilfe bei der Zusammenstellung der Quellen.

Münster, im Januar 2019

Barbara Stollberg-Rilinger

Nr. 1

Exkurs und Bildquellen: Der Kuss auf den Mund als Interaktionsritual

zu S. 48 im Buch

Yannick Carré (1992), *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités*, Paris.

Wie kulturabhängig die Sprache der Gesten ist, zeigt das Beispiel des Kusses, vor allem des Kusses auf den Mund (Carré 1992; Harvey 2005; Schreiner 1990; Schreiner 2011; Van Eickels 2003; Vollrath 2004; Harvey 2005; Oschema 2006). Was zwischen hochmittelalterlichen Herrschern und kommunistischen Parteiführern als selbstverständliches Zeichen der Eintracht, des Friedens und der Freundschaft galt, erscheint heutzutage – je nach Kontext und Betrachter – entweder als Ausdruck homosexueller Erotik oder als lächerlich; nämlich der Kuss auf den Mund zwischen Männern. Yannick Carré ist in einer umfangreichen Studie dieser Geste im Mittelalter nachgegangen und hat sie in einer Fülle verschiedener Kontexte aufgespürt, die meist auf biblische Muster rekurrieren: der erotische Kuss und der brüderliche Kuss, der Friedenskuss (*osculum pacis*), der Kuss bei der Lehnshuldigung (*osculum fidei*), der mystische Kuss und der liturgische Kuss bei Messe, Priester- und Königsweihe, schließlich der pervertierte Kuss des Verräters nach den biblischen Figuren Judas, Joab und Absalom. Er stellt dabei fest, dass der rituelle Kuss in sakralen ebenso wie in politischen und rechtlichen Zusammenhängen stets eine öffentliche, elitäre, egalitäre und männliche Geste war. Die für unser heutiges Verständnis befremdliche Einheit von liturgischer, politisch-rechtlicher und erotischer Symbolik sieht er darin begründet, dass der Kuss nach mittelalterlichem Verständnis die Einheit von Fleisch und Geist herbeiführte: »le baiser réalise l'union du charnel et du spirituel« (Carré 1992: 325). Die Berührung der Münder, so meinte man, ermögliche die Vermischung der Seelen durch den Atemhauch. Carré zeigt aber auch, wie im Laufe des Spätmittelalters die Geste des rituellen Kusses auf den Mund Schritt für Schritt aus der Liturgie und aus der Politik verdrängt wurde, ein Prozess, den man als Symptom eines tiefgreifenden Wandels im Verhältnis zum Körper und einer zunehmenden körperlichen Disziplinierung deuten kann.

(a) Eduard I. von England und Philipp IV. von Frankreich.
Aus: *Les Grandes Chroniques de France* (15. Jh.)

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/40/Edouard_I_angleterre_philippe_IV_le_bel.gif [15.12.2013]



(b) Falsche Küsse: Der Kuss des Judas und des Joab. Aus: *Spiegel menschlicher gesuntheit*, Handschrift vom Mittelrhein (1420–1430), kolorierte Federzeichnung auf Pergament. Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. germ. 432, fol. 23v.



(c) Dmitri Wladimirowitsch Wrubel, Bruderkuß zwischen Leonid Breschnev und Erich Honecker, 25.7.1991, East-Side-Gallery, Berlin.

[http://www.bild.bundesarchiv.de/archives/barchpic/search/1384254890/?search\[view\]=detail&search\[focus\]=1](http://www.bild.bundesarchiv.de/archives/barchpic/search/1384254890/?search[view]=detail&search[focus]=1) [15.12.2014]



Nr. 2

Bildquelle: Trauerprozession des Landgrafen Moritz von Hessen (1632)

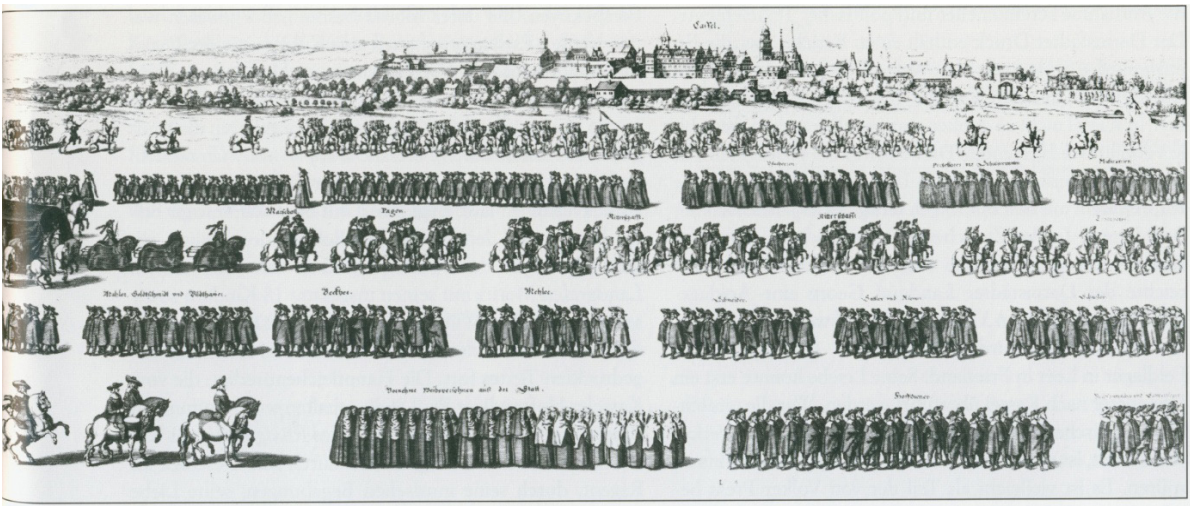
zu S. 68 im Buch

Darstellung des Trauerkondukts zu Ehren des Landgrafen Moritz von Hessen beim Einzug in Kassel (oben: linke Seite, unten: rechte Seite).

Matthaeus Merian der Ältere, Monumentum sepulcrale, 1632.
 Aus: Heiner Borggrefe u.a. (Hrsg.) (1997), *Moritz der Gelehrte. Ein Renaissancefürst in Europa*, Kassel, S. 414 f.



2 Trauerkondukt der Funeralzeremonien zu Ehren des Landgrafen Moritz, aus *Monumentum sepulcrale*



Teilnehmer: (Von oben) 2. Reihe, von links: Schüler, Pfarrrherren, Professoren und Schulverwandte, Musikanten; 3. Reihe von oben: Statthalter, Kutschen mit den landgräflichen Jungfrauen, der Landgräfin, dem Landgrafen Wilhelm (dem Thronfolger), Katafalk mit dem Leichnam, Marschall zu Pferd, Pagen und Ritterschaft zu Pferd; 4. Reihe von oben: zu Fuß Kanzlei, Räte und Kanzleiverwandte, die Beamten vom Lande, Schultheißen und Marktschreiber, Bür-

germeister und Stadtrat, Städte vom Lande; Handwerker gilden: Maler, Goldschmiede und Bildhauer, Bäcker, Metzger, Schneider, Sattler und Rieme r; im Vordergrund: Garde zu Pferd, vornehme Weibspersonen aus der Stadt, Handwerker.

Nr. 3**Exkurs: Ein Beispiel für rituelle Totenverehrung in der Moderne (Katherine Verdery)**

zu S. 68 im Buch

Katherine Verdery (1999), *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*, New York.

Ein modernes Beispiel für die kulturübergreifende politische Bedeutung von Bestattungsritualen hat Katherine Verdery anhand der Konflikte im ehemaligen Jugoslawien untersucht. Die Exhumierung und erneute Beisetzung von Angehörigen der verschiedenen ethnischen Gruppen, die bis dahin als Nachbarn nebeneinander gelebt hatten – orthodoxe Serben, katholische Kroaten, muslimische Bosnier – sorgte für eine ›Rekonfiguration‹ des Territoriums und der Geschichte. »Reorganizing relations with the dead can be a way of reordering live human communities« (108). Die Neubestattung der jeweiligen »Ahnen« diente dazu, den Boden für eine ethnische Gruppe allein zu beanspruchen, und trug so dazu bei, neue, exklusiv mono-ethnische nationale Identitäten zu begründen: »The post-Yugoslav reburials created new, narrower, national communities« (108). Verdery stellt diese rituelle Inbesitznahme des Landes in einen weiteren kulturanthropologischen Zusammenhang, indem sie darauf hinweist, dass es in vielen Kulturen eine machtvolle kultische Verbindung zwischen den Lebenden und dem Bestattungsort ihrer Ahnen gibt. »The presence [of the ancestors] consecrated the soil, and continuous rituals connecting them with their heirs created a single community consisting of the dead, their heirs, and the soil they shared« (104).

Nr. 4

Exkurs: Wiederkehrender Antiritualismus in der Geschichte

zu S. 82 und S. 232 im Buch

Die antiritualistische Haltung der Moderne ist keineswegs ein neues Phänomen. Es gab viel mehr in der europäischen Geschichte immer wieder ähnliche Debatten über Funktion und Wirkmacht von Ritualen, die mit historischen Umbruchphasen einhergingen. Statt einer linearen Entwicklung zu immer größerer Ritualskepsis lassen sich wiederkehrende Schübe von Antiritualismus beobachten (Douglas 1970/1986; Soeffner 1992).

Antike und Mittelalter. Rituale führen durch den korrekten Vollzug bestimmter körperlicher Handlungen geistige, transzendente Wirkungen herbei. Wie das sein kann, ist eine Grundfrage nicht erst der modernen Ritualtheorie, sondern schon der religiösen und philosophischen Reflexion seit der Antike. Es geht um das Verhältnis zwischen äußerem Kult und innerem Glauben, sichtbarer und unsichtbarer Kirche, Körper und Geist schlechthin. Die Bestimmung dieses Verhältnisses spielte eine zentrale Rolle schon für die Abgrenzung der jüdischen Propheten von ihrer babylonischen Umgebung in der Zeit des Exils und später für die Abgrenzung des frühen Christentums gegenüber dem paganen Polytheismus und dem Judentum. Dabei ging es im Kern um die Frage, welchen Einfluss menschliche rituelle Handlungen auf die Erlangung göttlichen Heils haben. Der Apostel Paulus lehrte, dass es auf die äußerlichen Formen nicht ankomme: »Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3,6). Weder materielle Opfergaben noch die buchstabengetreue Einhaltung religiöser Reinheitsgesetze erlösten den Menschen, sondern allein der Glaube, die Teilhabe am spirituellen Opfer Christi. Das richtete sich vor allem gegen die jüdische Herkunftsreligion, aus der sich die christliche Kultgemeinschaft zunehmend herauslöste. Im Zuge des Missionsauftrags Jesu und dem damit verbundenen universalen Anspruch distanzieren sich die frühen Christen von den jüdischen Ritualgesetzen, um nicht nur Juden, sondern auch Heiden zu gewinnen. Der für die Entwicklung der christlichen Theologie wohl einflussreichste Kirchenvater Augustinus (354–430) entwickelte im Anschluss an Paulus in seiner Schrift *De doctrina christiana* eine differenzierte Zeichentheorie. Die Sakramente sind für ihn heilige Zeichen (*signa sacra*) der göttlichen Gnade. Sie sind von Gott selbst eingesetzt, aber ohne den Glauben wirkungslos. Ein Fehler sei es, diese sichtbaren Zeichen für die unsichtbare Sache selbst zu nehmen, so wie es die Juden machten. Das korrekte Befolgen religiöser Ritualvorschriften bezeichnete Augustinus als »jüdische Zeichenknechtschaft«; die Christen hingegen behandelten die Zeichen mit »geistlicher Freiheit«. In der christlichen Tradition wurde daher der Unterschied zwischen Juden und Christen geradezu mit dem Gegensatz von Fleisch (*sarx*) und Geist (*pneuma*) gleichgesetzt. Das »Kleben am Buchstaben« der Ritualgesetze, das heißt die formalistische Befolgung religiöser Riten wurde noch im 18. Jahrhundert als »Judaisieren« bezeichnet (Angenendt 2001; Krochmalnik 2001; Staubach 2002; Staubach 2011; Twellmann 2009).

Das ganze Mittelalter hindurch setzten sich die Theologen mit dem Zeichenbegriff von Augustinus auseinander und suchten nach dem richtigen Verständnis der Sakramente, also danach, wie sich körperliches Zeichen und geistig Bezeichnetes, körperlicher Vollzug einerseits, gött-

liche Gnade und menschlicher Glaube andererseits zueinander verhielten (vgl. Kap. 2.4). Im 13. Jahrhundert kamen diese Kontroversen zu einem gewissen Abschluss, indem die Zahl der sieben Sakramente auf der Basis eines bestimmten Sakramentsverständnisses lehramtlich festgelegt wurde (Taufe, Eucharistie, Firmung, Buße, Krankensalbung, Ehe, Priesterweihe). Das maßgebliche Lehrbuch, die *Sentenzen* des Petrus Lombardus (1158), definierten sie als Zeichen, die zugleich »bewirken, was sie bezeichnen« (*signa efficiunt quod figurant*) – eine Formulierung, die moderne Ritual- und Performativitätstheorien wieder aufgenommen haben. Die mittelalterliche Sakramentstheologie bewegte sich stets auf einem schmalen Grat zwischen Präsenzmagie einerseits und spiritueller Zeichenhaftigkeit der Sakramente andererseits (Rehberg 2001; vgl. Kap. 1.2.2). Im religiösen Alltagsleben machten sich allerdings immer wieder Praktiken geltend, die auf dem Glauben an die magisch-körperliche Wirkmacht der Sakramente und Sakramentalien, der Reliquien, Bilder und rituellen Handlungen beruhten. »Daher artikulierten sich von der Karolingerzeit bis zur Schwelle der Reformation [...] stets auch kritische Stimmen, die vor ›judaisierenden‹ Tendenzen und superstitiösen Missbräuchen in der Kirche warnten« (Staubach 2011: 25).

Reformatorischer Antiritualismus. Die Reformatoren knüpften wieder an die Lehren von Paulus und Augustinus an, spitzten sie zu einem scharfen Antiritualismus zu und richteten sie gegen die spätmittelalterliche Kirche mit ihren magisch-ritualistischen Frömmigkeitsformen. Die evangelische Bewegung war ein »Reinigungsfeldzug gegen den Ritualvorrat der Römischen Kirche« (Karant-Nunn 1997). Die sieben Sakramente wurden radikal reduziert auf Taufe und Abendmahl; allen anderen wurde sakrale Wirkmacht abgesprochen. Die sinnlich wahrnehmbare, materielle Präsenz und Verfügbarkeit des Heiligen in der Körperwelt wurde radikal in Abrede gestellt – und damit auch die sakrale Wirkmächtigkeit der Orte und Zeiten, der Gegenstände und Bilder, der Gebärden und Praktiken. Gott war für den Menschen allein geistig präsent und zugänglich, im Glauben, in der Gnade und nur mit dem Herzen durch den inneren Menschen wahrnehmbar. Äußerliche Handlungen, körperliche Praktiken, alles ›Ceremonienwesen‹ konnte keinen Einfluss auf den inneren, geistigen Menschen und sein Heil haben.

»[...] palmen und wort weihenn, palmen creutzlein machen, palmen schlucken für etlich kranckheit, Cristus auf dem esel reiten [...], Grune Donnerstag fuß waschenn [...], Creutz begrabenn, die Tauffe weihen mit einduncken der Osterkerzen und villen ungöttlichen gesenn-gen, Neu feuer weihen am osterabend, Osterkertzen machen, [...] wurste, fleisch und aier weihenn, Procession umb die kirchen mit fahnen, kertzen, sprengkessel, Monstrantz; Himel etc., [...] am Pfingsttag den hailigen gaist senden, Die feiertag der hailigen, [...] mit Creutzen uff die dorfer gehen, Item umb die flur gehenn, schließlich auch: Procession corporis Cristi mit grosem geprenng, fahnen, kertzen etc.« – so lautete eine Liste der »papistischen Missbräuche«, die die Lutheraner 1530 zum Augsburger Reichstag mitbrachten. (Karl Eduard Förstermann [Hrsg.] (1833/1966), *Urkundenbuch zur Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530*, Halle/ND Hildesheim, Bd. I, S.100f.)

Äußere Formen, Bilder und Symbole waren nach Luther allenfalls für die ›Armen im Geiste‹ erforderlich, die sinnliche Anschauung als Stütze des Glaubens nötig hätten; ohne den Glauben entbehrten sie aber jeder Wirkung. Immerhin ließ Luther sie als »unwesentliche Mittel-dinge« (*Adiaphora*) gelten, während andere Reformatoren wie Johannes Calvin die grundsätz-

lich als gefährlichen Götzendienst ablehnten und verlangten, der Körper als »Tempel der Seele« müsse von jeder Beschmutzung durch abergläubische Zeremonien rein gehalten werden. Die Gemeinschaft der wahren Gläubigen sollte auch äußerlich sichtbar sein. Die protestantische Sicht der religiösen Kultpraxis hatte größten Einfluss auf die europäische Geistesgeschichte. Sie hatte zur Folge, dass man die körperliche Seite von Religion, also die Rituale, im Vergleich zur geistigen Seite, dem Glauben, lange Zeit vollkommen unterschätzt und den Einfluss von Schrift auf das Leben überschätzt hat (Muir 1997; Lentes 1999; Buc 2001; Quast 2002; Stollberg-Rilinger 2005; Staubach 2011).

Was die Rituale durch die Reformation an jenseitiger Heilswirkung verloren hatten, das gewannen sie andererseits an sozialer Unterscheidungswirkung hinzu. An der unterschiedlichen Sakramentspraxis ließen sich die entstehenden Konfessionsgemeinschaften rein äußerlich am besten erkennen. Je klarer diese sich voneinander abgrenzten, desto wichtiger wurde die strikte Konformität in den Ritualen. Schon im Spätmittelalter hatten die christlichen Obrigkeiten die frühere religiöse Vielfalt auszumerzen begonnen; Juden und Muslime in Spanien waren zur Konversion gezwungen worden. Die Konfessionsbildung steigerte den Druck zur religiösen Einheitlichkeit. In vielen europäischen Ländern wurden die Angehörigen der je anderen Konfessionen unter Strafandrohung zur Anpassung an das herrschende Bekenntnis genötigt. Dieser Zwang zu religiösem Konformismus führte unweigerlich zu Lippenbekenntnissen, Heuchelei und Verstellung (*dissimulatio*), denn nicht jeder war bereit, für sein angestammtes religiöses Bekenntnis auszuwandern oder zu sterben. Die Theologen stritten sich darüber, ob es für das Seelenheil schädlich sei, seinen wahren Glauben äußerlich zu verleugnen; sie entwickelten indessen eine ausführliche Kasuistik, die die Verstellung in Notfällen erlaubte. Und nicht nur in der religiösen Praxis, auch im weltlichen Umgang an den Fürstenhöfen galt es zunehmend als wichtigste Klugheitsregel, sein Inneres zu verbergen und ein äußerlich konformes Verhalten an den Tag zu legen. Das Bewusstsein, dass überall *dissimulatio* lauerte, führte in einen Kreislauf des wechselseitigen Misstrauens. Der Lieblingstopos des 17. Jahrhunderts war die Warnung vor dem »eitlen äußeren Schein«, der das »Welttheater« beherrsche.

Chinesischer Ritenstreit. Die Frage, ob es zulässig sei, sich in den Formen des Gottesdienstes an äußere Umstände anzupassen, zu »akkomodieren«, wurde auch innerhalb der katholischen Kirche ausgetragen und führte im 17. und frühen 18. Jahrhundert zum so genannten »Chinesischen Ritenstreit«. Die Jesuitenpatres in China und Indien waren als Missionare unter anderem deshalb erfolgreich, weil sie den Konvertiten erlaubten, ihre einheimischen Riten beizubehalten, ja mitunter sogar die fremden Riten selbst praktizierten. Sie standen vor dem gleichen Problem wie schon Paulus bei der Heidenmission: Wie flexibel darf man mit den äußeren Formen umgehen, um den Ungläubigen den Weg zum Christentum zu ebnen? Was symbolisieren die fremden Riten; haben sie überhaupt religiösen oder nur weltlichen Charakter? Die Jesuiten vertraten in der Mission ein überaus pragmatisch-tolerantes Verhältnis gegenüber ritueller Vielfalt, das die päpstliche Kurie allerdings nicht zu tolerieren bereit war; sie untersagte die Akkomodationspraxis. Auch dieser innerkirchliche Streit stimulierte die grundsätzliche Reflexion über Sinn und Wirkmacht von Ritualen (Mungello 1994; Buc 2001; Zupanov/Fabre 2011).

Aufklärerischer Antiritualismus. Die Aufklärung hatte ebenfalls einen starken ritualkritischen Grundton. Sie richtete sich sowohl gegen die ›abergläubischen‹ katholischen Frömmigkeitsformen als auch gegen das hochformalisierte barocke Zeremoniell. Dabei kamen ganz verschiedene Tendenzen zusammen, die alle gemeinsam in die Richtung eines scharfen Antiritualismus zusammenwirkten. Zum einen gab es verschiedene religiöse Bewegungen, die den Glauben über den Kult stellten und alles äußere Beiwerk für irrelevant hielten. Den einen ging es um eine verinnerlichte, spirituelle Frömmigkeit, so den Pietisten auf protestantischer und den Jansenisten auf katholischer Seite; die anderen strebten nach einer allen Menschen gemeinsamen, praktisch-moralisch ausgerichteten ›Vernunftreligion‹. Zum zweiten gab es ein praktisches Bedürfnis nach Entlastung von den Bürden des immer stärker zeremonialisierten und hierarchisierten sozialen Alltags, keineswegs nur an den Höfen. Freiräume boten hier unter anderem aufgeklärte Geheimgesellschaften, die indessen paradoxerweise ihrerseits Rituale benötigten, um sich von ihrer Umwelt abzugrenzen. Ein dritter wesentlicher Faktor des aufgeklärten Antiritualismus war die zunehmende Dominanz eines neuen ökonomistisch-rationalistischen Nützlichkeitsdenkens, das blind war für die symbolischen Seiten des sozialen Lebens. Alle diese Tendenzen, so unterschiedlich sie untereinander waren, liefen darauf hinaus, das ausufernde kirchliche und weltliche ›Ceremonienwesen‹ als abergläubisch und götzendieuerisch, bedeutungsleer, überflüssig und teuer zu verwerfen. (Frühsorge 1984; Burke 1986; Holenstein 1992; Krochmalnik 2001; Schaich 2007; Twellmann 2009; Füssel 2013.)

Nr. 5

Quelle: Jean Golein, Über die Weihe des Königs und der Königin von Frankreich (1372)

zu S. 100 im Buch

**Jean Golein, Traktat über die Weihe der französischen Könige (1372).
 Aus: Marc Bloch (1998), *Die wundertätigen Könige*, München, S. 510–512.**

»[...] der Status eines Königs von Frankreich [ist] von großer Würde, da der König mit dem heiligen, vom Himmel gesandten Öl gesalbt wird, nach welcher Salbung – so er sie würdig empfängt – er die wunderbare, Skrofeln genannte Krankheit heilt: wobei damit nicht gesagt ist, daß die Person des Königs deshalb heilig oder wundertätig ist, sondern aufgrund des würdigen Standes des Königtums besitzt er dieses Vorrecht vor allen anderen Königen, welche sie auch seien.

Und dies müssen wir so verstehen wie bei den Priestern, die ebenfalls, sobald sie zum priesterlichen Stand geweiht sind, als Geistliche den Leib Jesu Christi konsekrieren können, indem sie die Worte der Konsekration aussprechen, aber damit ist nicht gesagt, daß die Priester heilig sind oder Wunder wirken – denn ein Priester, der in Sünde leben würde, könnte aufgrund der Autorität und seiner amtlichen Funktion, die er bei der Weihe erhält, die Konsekration gültig vollziehen –, obschon ich auch nicht sage, daß der König diese Funktion aufgrund der Salbung besitzt, aber er hat diese Würde aufgrund der Weihe und der geheiligten Abstammung, und deshalb gefällt es Unserem Herrn, ihm Wirkkraft gegen jene häßliche Krankheit der Skrofeln zu verleihen. Und wie der Apostel sagt (1 Tim 5,17): *Qui bene presunt presbiteri dupplici honore digni habentur* (die Priester, die gut den Vorsitz führen, müssen der doppelten Ehre für würdig erachtet werden), zum einen wegen der Autorität des Priestertums, das eine geistliche Würde ist, und zum anderen wegen der Güte, die in ihnen liegt und eine persönliche Eigenschaft ist, so hat die königliche Autorität, auf der die Tugend der Heilung der Skrofeln beruht, mehr von der geistlichen Autorität, die in der heiligen Salbung verliehen wird, als daß sie persönlich ist, obwohl es gut ist, wenn man darin die persönliche Güte zusammen mit der priesterlichen Güte schätzt. So darf man wie beim Priester nicht sagen, daß der König heilig ist oder Wunder wirkt; denn ein Wucherer oder öffentlicher Sünder, der Priester wäre, könnte aufgrund seiner priesterlichen Würde konsekrieren, und man würde deswegen nicht sagen, daß er wie ein Heiliger Wunder wirkt. So muß man es auch auf jeden Fall vom Adel und von der Würde des Königtums verstehen [...].

Nie ist eine Frau dem priesterlichen Stand so nahegekommen, wie es in der königlichen Salbung geschieht, und die Heilung der besagten Krankheit wurde auch keiner Frau je übertragen. Daraus geht hervor, daß Frauen in Frankreich nicht die Erbfolge antreten können noch dürfen, denn dies wäre eine Verfehlung gegenüber dem Königreich. Denn auf dem Weg der fleischlichen Nachfolge hat der erste gesalbte König verordnet, daß die Salbung aus der Heiligen Ampulle einer Frau nicht zusteht. Ergo besitzt eine Frau auch nicht das Recht der Nachfolge auf dem Königsthron, auch nicht durch Wahl, denn Karl der Große, dem die Oriflamme

übergeben wurde und die Vollmacht, den Papst und den Kaiser und den französischen König zu wählen, hat zusammen mit der Kirche, wobei der Papst und das heilige römische Kollegium und mehrere Prälaten und Könige und Herzöge und andere christliche Fürsten anwesend waren, mit dem Einverständnis aller beschlossen, daß das Königreich Frankreich auf den männlichen Erben übergehen solle, der der königlichen Linie am nächsten stehe, denn jeder vernünftige Mensch kann zur Genüge schlußfolgern, daß einer Frau eine solche Würde einer solchen Salbung nicht zukommt, und ebensowenig die Regierung mit einem solchen Wappen; denn dieses scheint mehr göttliche denn menschliche Anordnung zu sein und eine Abbildung der heiligen Dreifaltigkeit.«

Nr. 6

Bildquelle: Das Sitzen *in majestate* als Herrschaftsritual. Grazer Gerichtstafel (1478)

zu S. 105 im Buch

Grazer Gerichtstafel (1478). Aus: Ingrid Scheurmann (Hrsg.) (1994),
Frieden durch Recht. Das Reichskammergericht von 1495 bis 1806, Mainz,
S. 241.



Nr. 7

**Exkurs: Ein Beispiel für den Wandel monarchischer Herrschaftsrituale
 (Ralph E. Giesey)**

zu S. 111 im Buch

**Ralph E. Giesey (1960), *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Genf.
 Ralph E. Giesey (2004), *Rulership in France, 15th-17th Centuries*, Aldershot.**

Ralph Giesey hat – anknüpfend an Bloch 1924/1998, Kantorowicz 1957/1994, Hanley 1983 und Bryant 1986 – in sehr pointierter Weise gezeigt, wie der historische Wandel der monarchischen Verfassung in Frankreich, der »constitutional principles of rulership«, sich im Wandel der Herrschaftsrituale manifestierte (Giesey 2004: 147–170). Er beschreibt die Entwicklung der Monarchie als schrittweise Überlagerung von verschiedenen, älteren und jüngeren Modellen monarchischer Herrschaft, die in verschiedenen Ritualelementen des Thronwechsels – Salbung, Beisetzung, Einzug und *Lit de Justice* – zum Ausdruck gekommen seien. Diese vier Stationen des Thronwechsels entsprechen vier verschiedenen Verfassungsvorstellungen, die sich zeitversetzt herausbildeten und überlagerten.

(1) Die älteste und stabilste Schicht ist das Ritual der Salbung und Krönung, das im 9. Jahrhundert entstand, im 11. Jahrhundert durch die Legende vom Heiligen Salböl und den Glauben an die wundertätige Kraft der Könige zu einem »magisch-sakralen Modell der Monarchie« ausgestaltet wurde und bis zum Ende des Ancien Régime Bestand hatte.

(2) Seit 1270 nahmen die französischen Könige den Titel bereits beim Tod ihres Vorgängers an. Das daraus entstandene »zeremonielle Interregnum« zwischen Herrschaftsantritt und Salbung wurde im 15. und 16. Jahrhundert durch eine neue Form der Beisetzung überbrückt, indem ein naturgetreues Abbild des verstorbenen Königs die Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit des Königtums verkörperte, bis der Nachfolger gekrönt war – das nennt Giesey das »juristische Modell der Monarchie«, weil das Ritual auf der juristischen Theorie von den »zwei Köpern des Königs« beruhte.

(3) Der Einzug des neuen Königs in Paris, wie er sich seit dem 14. Jahrhundert einbürgerte, wurde um die Wende zum 16. Jahrhundert zum Schauplatz eines wiederum neuen, nämlich »humanistischen Modells«, das seinen Höhepunkt im Einzug Heinrichs II. von 1549 hatte. Der König wurde darin nicht mehr zur Herrschertugend ermahnt und verpflichtet, sondern unter Rückgriff auf die heidnische Mythologie und in Anlehnung an den antik-römischen Triumph verherrlicht.

(4) Das vierte Ritual des Herrschaftswechsels war die rituelle Anwesenheit des Königs im Parlament von Paris als dem höchsten Gerichtshof, das so genannte *Lit de justice*, in dem sich seit dem 14. Jahrhundert das königliche Richteramt manifestierte (eine Variante des »juristischen Modells«) und das die Könige im 18. Jahrhundert benutzten, um ihre alleinige Gesetzgebungsgewalt gegenüber dem widerspenstigen Parlament durchzusetzen (das »autokratische

Modell«). Seit 1610, als der achtjährige Ludwig XIII. seine Mutter in einem *Lit de justice* als Regentin einsetzte, diente das Ritual aber auch dazu, die gefährvolle Situation der Minderjährigkeit zu entschärfen und die Regentschaft zu autorisieren.

(5) Ein ganz neues, höfisches Modell der Monarchie etablierte Ludwig XIV. mit seiner alltäglichen zeremoniellen Selbstinszenierung. An die Stelle von Stadt und Kathedrale trat nun als Schauplatz der Hof; an die Stelle der Stände und Korporationen traten als Akteure die Mitglieder der Hofgesellschaft.

Nr. 8

**Exkurs: Stadtgeschichte als Ritualgeschichte – Florenz als Exempel
 (Richard C. Trexler)**

zu S. 114 im Buch

Richard C. Trexler (1980), *The Public Life in Renaissance Florence*, New York.

Richard Trexlers umstrittene, aber mittlerweile klassisch gewordene Studie über die Republik Florenz zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert hat erstmals die Geschichte einer vormodernen Stadtkommune ganz von ihren (familialen, korporativen und gesamtstädtischen) Ritualen her beschrieben. Gerade das reiche und berühmte Florenz mit seinen zahlreichen Aufständen und Verfassungskonflikten, von denen so prominente Gewährsleute wie Machiavelli und Guicciardini Zeugnis abgelegt haben, ist ein besonders geeignetes Beispiel zur Demonstration ritueller Dynamik.

Rituale definierten nach Trexler das Verhältnis der städtischen Gruppen untereinander, zu auswärtigen Mächten und zu Gott und den Heiligen. Ähnlich wie Victor Turner wurde auch Trexler durch die eigene Erfahrung der Protestbewegung der 1968er zu seiner Deutung ange-regt, und ähnlich wie Turner erkannte er das dynamische Potential und den ambivalenten Charakter symbolisch-rituellen Handelns. Als einer der ersten Stadthistoriker betonte er die die Rationalität, Spontaneität und Flexibilität von Ritualen. Er zeigte, dass sie rational geplant wurden und zugleich immer anfällig für spontane Störungen waren; dass sie sowohl zu Kristal-lisationskernen von Konflikten wurden als auch umgekehrt zu deren Bewältigung beitrugen, so dass sie die städtische Ordnung immer aufs Neue austarierten und dabei veränderten. »Ri-tual was a demonstration of being but also the stage of becoming, the very working out of personal and civil order and structure. It is this combination of ritual required for showing of a given order, and ritual manipulated by participants to increase their own personality by aug-menting that of the social order, that characterizes self-governing urban society in preabsoluti-stic Europe. Medieval urban ritual avoided routinization because ritual celebration was the formalized presentation of violence as well as fraternity. [...] Ritual behavior was the door to spontaneity as well as spontaneity's memory.« (Trexler 1980: 271)

Vor allem für die Krise der Republik Florenz im 15. Jahrhundert beobachtet Trexler eine »Ri-tualrevolution«, die unter anderem dadurch charakterisiert war, dass sonst nicht partizipations-berechtigte Gruppen – Frauen, Jugendliche, Arme – sich zunehmend in rituellen Formen Geltung verschafften. Trexler sieht die städtische Verfassung gerade nicht – wie die traditio-nelle Stadtgeschichte – als glorreiche Vorläuferin der modernen Demokratie, sondern im Ge-genteil als eine Ordnung, der es im Verhältnis zu ihrer adelig-höfischen Umwelt an ständischer Ehre, Legitimität und Stabilität mangelte. Hier gab es nicht, wie in den Monarchien ringsum, ein Oberhaupt, das die Einheit des politischen Körpers in der Einheit seines eigenen, natür-lichen Körper repräsentiert hätte. Die politische Einheit der Stadt erschien weniger selbstver-ständlich. Um dieses Defizit auszugleichen, so die These, bedienten sich die Einwohner ver-schiedenster Rituale, vom jährlichen Fest des Stadtpatrons Johannes des Täufers über den Karneval bis zu Buß- und Bittprozessionen in Krisenzeiten.

Nr. 9

Quelle: Der Ulmer Schwörtag als städtisches Gemeinschaftsritual (1558)

zu S. 116 im Buch

Neuer Schwörbrief der Stadt Ulm aus dem Jahr 1558.

Aus: Tobias Ludwig/Ulrich Jäger (Hrsg.) (1791),

***Juristisches Magazin für die deutschen Reichsstädte*, Ulm, Bd. 2, S. 329–345.**

»Newer Schwörbrieff de Ao 1558.

Wir die Eltern, BurgerMeister und Rath, und darzu alle Burger gemainiglich, reich und arm der Statt Ulm, bekennen öffentlich, für unß, und all unser Nachkomen, und tun kundt allermäniglich mit disem Brieff. Alß vor vil vergangnen Jahren, von unseren Lieben Voreltern seliger gedächtnus, biß uff unser Zeit, auß erbaren, guten gemüth, und natürlicher schuldiger Liebe, so sie zu gemeinem ihrem und unserem Vatterland, und auch unter ihnen selbs gegeneinander gehabt haben, iddlich und [S. 330] wohl herkommen, dz ein erbare gantze Burgerschaft und Gemeind, in- und außeralb deß Raths, deßgleichen alle Burger und Einwohner diser Statt, neben den ledigen Persohnen undt Handtwercksgesellen, allerjährlich auf ein bestimmte Zeit, einem Burgermeister undt Rath, auch einem Hauptmann im Feld, und hinwider ein Burgermeister einer erbarn gantzen Burgerschaft und Gemeind, alß ein Gemeiner Mann, geschworen; damit dann dise ehrlich und wohlherkommen *Commun* hinfüro auch in guter vertraulicher Burgerlicher einigkeit, schuldigen und billichen gehorsamb, wie es dann die Keyserlichen, Natürlichen, und Menschlichen Recht, einem ieden gegen seinem Vatterland, ohne das ernstlich auflegen, setzen und ordnen, dergleichen auch mit Gottes Hülff und Gnaden, in heilsamen friden, auch Christlicher, Gott gefälliger, und treuhertziger Liebe, umb sovil beständiger, beharrlicher und langwiriger beyeinander leben und wohnen; undt Wir und unsere Nachkommen, die kurtze und übrige zeit unsers zergänglichen und irrdischen Lebens, nach Gottes Willen wohl zubringen, und also ein ieder wissen möge, was er sich zu dem andern, Namlich der ordenlich von Gott eingesetzt *Magistrat* und Obrigkeit, gegen der erbarn Burgerschaft und Gemeinde, hinwiderumb auch ein Erbare Burgerschaft und Gemeinde gegen ihren ordentlichen undt von Gott vorgesetzten *Magistrat* und Obrigkeit, in allem fürfall in rechter Gottseliger Liebe, und trewem [S.331] gutem hertzen zuversehen, und was fürneme und besondere burgerlich gehorsame zulaisten schuldig.

So haben wir Unß demnach auß jetzt erwehnt- undt erzehlten hochnothwenigen beweglichen Ursachen, und zu mehrung und pflanzung derselben, zuvorderst aber Gott dem Allmächtigen zu lob, und unserem geliebten Vatterland, (alßdem Wir mehr dann Unß selbst undt unseren Eltern gebohren, und deßwegen gemeinen Nutzen, ehr, wolfahrth und einigkeit Wir für alles dasunsere zubefördern schuldig sein) zu besonderem Nottürfftigem Fürstand, uffenthalt, und gutem Gemüth, wie es Unsere Voreltern, alß obstehet, im anfang erzeugt, und lange Zeit und Jahr herbracht haben, auch gantz einhellig und wohl bedacht, zeitigem rath, und guter Vorbetrachtung, nachermelte Articul föstiglich zuhalten, und dieselbe ietzo und hinfüran alle Jahr miteinander zu schwören, einmütiglich verglichen und entschlossen.

Daß nämlich ein ieder, er seye von den Burgern, oder von den Erbaren Gewerb und Handwerckern, Unß den Eltern, Burgermeister und Rath diser Statt, auch einem Hauptmann im Feld, sampt und sonders, in Kriegen, aufruhren, feinds- und fewersnöthen, (darvor Unß Gott der Allmächtig gnädiglich behüten undt bewahren wolle) undt sonsten in allen uffrechten redlichen sachen, tags und nachts, so offt, und wie es an [S.332] einen Jeden begehrt, oder die Notturfft in allen fällen erfordern wirt, getrew, hold, beyständig, gehorsam, und gewärtig sein, Unsere, auch gemeiner Statt, alte und neue Statuten, Satzungen, und Ordnungen, so ietzo sein, und hinfüro durch Unß die Eltern, Burgermeister und Rath gesetzt werden möchten, getreulich halten, vollziehen, dieselbe auch handhaben, schützen, schirmen, vertheidigen, und in allweg Unsern und gmeiner Statt nutzen, wohlfarth, Eher undt frommen schaffen und befördern, daneben auch Unsern und ihren schaden undt Nachtheil, so vil möglich, bestes und getreulichstes fleißes, wenden, warnen und fürkommen helffen.

[...]

[S.333] Es sollen auch die Burger, so nicht der Handwercker sein, sie seyen inner- oder außerhalb deß Rathes, die Geschwornen und zugeordneten aller Erbaren Gewerb undt Handwercker, auch alle ihre mitgewerbs und handtwercksverwanten, und ihre nachkommen bey denselben ihnen ietzo bestätigten undt künfftig erlangenden *Statuten*, Satzungen, Ordnungen, und guten Gewohnheiten, auf die Aide, so sie ietzo schwören, und allerjährlich schwören werden, schützen, schirmen, und handhaben helffen. [...]

[S.334] Wir haben Unß auch einhellig entschlossen, und vöstiglich zuhalten gesetzt und geordnet, dz es bey der gewöhnlichen Anzahl der 41 Rathes Persohnen in allweg bleiben, und daß Wir die Eltern Burgermeister und Rath, auf die Aid, so Wir deßhalb insonderheit geschworen, und alle Jahr schwören werden, unter denselben Rathspersohnen, von den Burgern, die nit der Handwercker sein, uffs höchst und maist, allein 26. oder uffs wenigst 23. undt aber die Uebrigen von den Erbaren Gewerb und Handwerckern, alles vermög der gegebenen Kayserlichen *Confirmation* und Ordnung, folgender maßen erwählen und nemmen; Und nämlich, dz durch den alten Rath in 6 unterschiedlichen sonderen wahlen die 2 Eltern, folgend ein anderer geschwornen Burgermeister, und letslich die drey geheime Rätth, alle von den Burgern, so nit der Handwercker sein, erkieset und erwöhlet werden sollen.

Wann nun solches beschehen, so sollen die ermelten 6. Persohnen, die zu Eltern, Burgermeister, und Geheimen Rätthen erkohren, mit den übrigen von den burgern, so nit der Handwerck, und aber deß alten Rathes sein, in samenhaftem gelesnem Rath, die Persohnen von den Erbare Gewerb und Handwerckern, (darunder all-[S.335]weg die 2 ersten der Fünff geheimen Rätth sein sollen) undt dann dieselben 6 Persohnen, welche, wie ietzt gemelt, zu Eltern, Burgermeister und geheimen Rätthen von den Burgern erkieset worden, mit den Neuerwählten von den Erbaren Gewerb und Hendwerckern, die übrige Persohnen von den Burgern, so nicht der Handwerck sein, auch in geseßnem Rath, *eligiren* und erwählen; Und aber ein Jeder solche Persohnen erkiesen und nemmen, welche er zum besten, geschicktesten, tauglichsten undt nutzlichsten darzu erkennet, und darinnen nicht ansehen noch fürsetzen, weder lieb noch laid, hinderung noch förderung, freundschaft noch feindschaft, noch gemeiglich keinerley andere sach, aigen *affect* oder anmutung, in keinem weg, dann dz ein ieder darinn allein Gott vor augen haben, und die rechte Gerechtigkeit für sich nemen, auch ein ieder, der also zu Eltern Burgermeister, Geheimen, und Rathgeben gesetzt, geordnet und erwöhlt wirt, einen gelehrten Aiden zu Gott dem Allmächtigen mit uffgebottenen fingern schwören solle,

alle hievor und nachgeschriben sachen getreulich zuhalten, zuvollziehen, und zuhandhaben, ohne alle gefährde. [...]

[S.337] Und also sollen und wollen Wir, von Burgern, auch Gewerb und Handwerckern gemeiniglich, die nit der Rätthe sind, die Eltern, Burgermeister und Rätth, zu allen vorgeschribnen sachen, uff die Aid, die wir ietzo schwören, und allerjährlich schwören werden, getreulich friden, schützen, schirmen, verthatidigen, und nicht gestatten noch verhängen, dz gewalt oder Unlust von Jemand an sie, sampt und sonders gelegt werde, oder ihnen Laid widerführe, das es bey allem dem, alß auch vorgeschriben ist, getreulich bestehen und bleiben solle, ohne alle gefährde. [...]

[S. 340] Darauff haben Wir nuhn einhelliglich gesetzt und geordnet, das nuhn hinführo ewiglich und allerjährlich zu Ulm die Wahländerung deß Rathas, vorgeschribner maßen in dem Monat *Augusto* geschehen, auch ein gantze Erbare Gemeind von den Burgern, auch gewerb und Hendwerckern, inn und außershalb deß Rathas, deßgleichen alle einwohner diser Statt, sampt den ledigen Persohnen undt Handtwercksgesellen, nach vollbrachter wahl, auf einen gelegnen Tag, in demselben Monat *Augusto*, wie derselbe iederzeit durch einen offnen Ruff verkündt und *publicirt* wirt, schwören soll, den Eltern, Burgermeister undt [S. 341] Rath diser Statt, in allen vorgeschribnen sachen, getreulich, beyständig, berathen, und beholffen zusein, ohne alle gefährde.

So soll ein newerkohrner Burgermeister auf die zeit herwiderumb auch schwören ein gelehrten Aid zu Gott dem Allmächtigen, mit aufgebottnen fingern, ein gemeiner Mann zusein, reichen und armen, uff alle gleiche, gemeine, und redliche ding, ohn alle gefährde.

Wür die vorgenanten Eltern, Burgermeister undt Rath, auch alle Burger gemeiniglich, reich und arm der Statt Ulm, haben auch gesetzt und geordnet, setzen und ordnen mit disem Brief, dz weder die Eltern, burgermeister, Geheimen, noch Rathgeben, noch Unsere geschworne Richter deß oberen und unteren Gerichts, sie seyen von den burgern, oder den Gewerb und Handwerckern, weder durch sich selbs, oder Jemand andern, ihrenwegen, von denen Persohnen, oder Partheyen, so vor Rath oder Gericht von ihr selbs, oder anderer wegen ichzit zuhandlen und zuschaffen haben, keinerley Muet, Schenckung noch Gaab, weder heimlich noch offentlich, annemen, empfahren, noch ihnen verheissen laßen: das auch hingegen alle hie, so also vor Rath und Gericht zuhandlen haben, sie seyen inn- oder außershalb deß Rathas, von den Burgern, oder den Gewerb undt Handwerckern, weder durch sich selbs, noch iemand anders von ihretwegen, keiner Raths- oder Gerichtspersohn, einig Schanckung, Muett oder [S.342] Gab, mit nichten anbieten, verheißten, oder geben, sondern sich Mäniglich deß empfahrens und annemens, auch anbietens, verheissens und gebens, gänzlich müßigen und enthalten solle. Welche aber solches nicht thun, sondern in ein und den andern weg, wie hieoben gemelt, überfahren, verbrechen, und nicht halten wurden, dieselbigen, es wären Eltern, Burgermeister, Geheimen, Richter, Rathgeben, Burger, Gewerb- und Handtwercksleuth, deß Rathas, undt ußershalb deß Rathas, die sollen Mainaid heißen und sein, und darnach gestrafft und gebeßert werden, wie ein Erbarer Rath, oder der mehrer Theil deß Rathas, darumben zu Rath wird.

Uns also haben Wir vilgenanten Eltern, Burgermeister und Rath, und darzu alle Burger gemeiniglich, Reich und Arm, von den Burgern und den Gewerb und Handwerckern der Statt Ulm, auf disen Brieff ietzo unbezwungenlich geschworen gelehrte Aid zu Gott dem Allmächtigen mit uffgebottnen fingern, alles das getreulich zuvollziehen, waar, stat, und vöst zuhalten, zulaisten, auch zuthun undt zulaßen, das hievornen an disem Brieff geöffnet ist, und geschri-

ben steht, ohne alle gefährde. Das alles zu wahren undt offnen Urkund, auch bekräftigung und bevöstigung aller hievor erzehlter sachen, So haben Wir Unser aller und gemeiner Unserer Statt gemeines Insigill öffentlich gehalten an disen Brieff, der geben ist uff Montags, nach unserer L. Frawen [S.343] Himmelfahrt, denn 22. des Monats *Augusti*, von der Geburth Christi unsers lieben Herren und einigen Erlösers, Heylands und Seeligmachers, im 1558 Jahr.

Fürhalt, Vor und nach Verlesung deß Schwörbrieffs

Wann ein Erf. Rath auf dem genannten Schwörhäußlin, und die gantze *Commun* auf dem Hoff vergadert [versammelt], redet der alte, oder gewesne Herr Burgermeister über den Gang ab:

Lieben Freund, nachdem Wir mit guter Gewohnheit herbracht haben, dz Wir alle Jahr einen Rath ändern, und von newem erwählen, also haben Wirs demselben alten gebrauch und herkommen nach, uff dis Jahr abermahlen fürgenommen, und sonderlich NN. weiland NN. Sohn zu einem regierenden und geschwornen Burgermeister erkiest. Demnach so hört den Brieff, darauf Wir dann ietzo schwören, und hinfüro alle Jahr schwören werden, und weiter meine Wort, [etc.]

Auf verlesnen Brieff spricht er ferner:

Lieben Freund, Ihr habt den verlesnen besigelten Brieff, darauf ihr ietzo schwören, und alle Jahr schwören werden, wohl vernommen, also werdet ihr schwören, den Brieff nach seiner Innhaltung zuhalten, und den Eltern, Burgermeister und Rath, auch einem Hauptmann im feld, [S.344]sampt und sonders, gehorsam undt gewärtig zu sein, getreulich undt ungefährlich, also hebet auff, und sprecht mir nach.

Burger Eyd.

Wie ich mit Worten beschaiden bin, und der verlesne Brieff innhält, das will ich halten und thun, und dem allem geleben und nachkommen,warlich, getreulich undt ungefährlich, also schwör ich, das mir Gott helff.

Den Newerkohrnen Herren Burgermeister redet er also an: Burgermeister, so werdet ihr schwören ein gemeiner Mann zusein, reichen und armen, uff alle gleiche, gemeine, und redliche ding, ohn alle gefährde: Nuhn hebet uff, undt sprecht mir nach,

Burgermeisters Aid.

Alß ich mit worten beschaiden bin, und der verlesnen Brieff innhält, dem will ich nachkommen, warlich, getreulich, undt ohngefährlich, also schwör ich, das mir Gott helff.

Nach abgelegtem Aid, redet und beschleußt der New erkohrne, und nunmehr geschworne Herr Burgermeister die ansehnliche Handlung, wie vor alters schon gebräuchig gewesen:

Liebe Freund, dieweilen ich auß gnädiger fürsehung deß Allmächtigen Gottes von E. E. Rath diß zukünfftige Jahr zu einem regierenden Burgermeister erkiest und erwöhlt, so will ich euch alle in gemein, gantz freundlich bitten, ihr wollet mir den Allmächtigen Gott von hertzen fleißig helffen anruffen, dz er mir sein Göttlich Gnad und gedeyen mildiglich verleyhe, damit ich in diser meiner ehrlichen und stattlichen befohlenen verwaltung, dieser Ehrlichen und Löblichen *Commun* und auch allen in allweg dermaßen fürstehen möge, dz es seiner Allmächtigkeit angenehm und gefällig, und Euch und gemeiner Statt zu aller wolfarth ehrlich, nutzlich, und fürständig sey. Darauf so ziecht im Nahmen Gottes hin, undt seyht miteinander fridlich und schidlich.«

Nr. 10

Exkurs: Die Symbolik einer städtischen Prozession (Robert Darnton)

zu S. 121 im Buch

Robert Darnton (1984/1989), »Ein Bourgeois bringt seine Welt in Ordnung: Die Stadt als Text«, in: Ders., *Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution*, München/Wien (Originalausg. New York), S. 125–166.

Robert Darnton interpretiert eine Schrift über die Stadt Montpellier aus dem Jahre 1768 und zeigt damit, was es heißt, eine Stadtgesellschaft in kulturalistischer Manier zu analysieren: Er versucht nicht, eine quasi objektiv gegebene politisch-soziale Struktur zu rekonstruieren, wie es die klassische Sozialgeschichte getan hat, sondern betrachtet die Stadt durch die Brille eines ihrer Bürger, vermittelt durch die Art und Weise, wie dieser Bürger die Stadtgesellschaft im Medium seines Textes beschrieben hat – nämlich nach Art einer Prozession. »Unsere Aufgabe besteht nicht darin, herauszufinden, wie Montpellier 1768 tatsächlich ausgesehen hat, sondern zu verstehen, wie unser Betrachter es betrachtet hat« (127). »Es ist völlig unmöglich, Interpretation und Fakten voneinander zu trennen. Und ebensowenig können wir uns durch den Text hindurchkämpfen, um zu irgendeiner handfesten Realität zu gelangen, die jenseits des Texts zu finden wäre« (134). Die Realität, mit der es der Kulturhistoriker zu tun hat, ist der Text. »Tatsächlich liest sich die erste Hälfte der *Description* wie ein Bericht über eine Prozession – und das ist naheliegend, denn Prozessionen waren überall in Europa der frühen Moderne bedeutende Ereignisse. Dort präsentierten sich die *dignités, qualités, corps* und *états*, aus denen sich nach allgemeiner Meinung die Gesellschaftsordnung zusammensetzte. Und dementsprechend ordnete unser Autor, als er seine Stadt beschrieb, seine Gedanken in derselben Weise, wie seine Landsleute ihre Prozessionen arrangierten. Von geringeren Abweichungen hier und da abgesehen, übertrug er auf das Papier, was sie in den Straßen vorführten, denn die Prozession diente der städtischen Gesellschaft als traditionelles Ausdrucksidiom« (135). Drei verschiedene Ebenen – die Ordnung der Stadtgesellschaft, ihre Repräsentation im Ritual und die schriftliche Repräsentation nach dem Muster eines Rituals – fließen ineinander. Die Ordnung der Stadt selbst ist geformt wie ein Text, nämlich als eine symbolisch aufgeladene Sequenz von Personen. Diese Ritualsequenz wiederum prägt die Wahrnehmung des Bürgers von seiner Stadt; er reproduziert sie symbolisch in seiner Schrift als Sequenz von Sätzen. Kurzum: Die Sache, mit der es der Kulturhistoriker zu tun hat, ist immer schon eine symbolische Repräsentation.

Nr. 11

Exkurs und Quelle: Der Pyrenäenfriede als symmetrisches Versöhnungsritual (1659)

zu S. 141 im Buch

Ein Beispiel für einen frühneuzeitlichen Friedensschluss zwischen gleichberechtigten Kontrahenten, der in allem das Gegenbild zum mittelalterlichen Unterwerfungsritual darstellt, ist der Pyrenäenfrieden zwischen Frankreich und Spanien (1659) (vgl. Sahlins 1989; Bauer/Rahn 1997). Dieser Friedensschluss wurde durch eine Sequenz performativer Akte herbeigeführt und vollzogen, die sich durch absolute, bis ins kleinste Detail durchgeformte Symmetrie auszeichneten. Man hatte für die Konferenz zuvor eine Insel in dem spanisch-französischen Grenzfluss Bidassoa in zwei gleiche Teile geteilt und genau auf der Grenze ein vollkommen symmetrisches Haus errichtet, in dessen Mitte der Konferenzsaal und wiederum genau in der Mitte auf der Grenzlinie der Konferenztisch sich befand, an dem sich die beiden Ersten Minister und später die Könige selbst trafen, jeweils von zahlen- und rangmäßig genau gleichem Gefolge begleitet. Die feierliche Unterzeichnung der Verträge und die spätere Ratifikation erfolgten ebenfalls jeweils gleichzeitig und in exakt gleicher Form. Die Präambel des Vertragstextes schrieb beiden Königen ein und denselben, gleichzeitigen äußeren Handlungsimpuls zu: Gott selbst habe die beiden Könige zu gleicher Zeit zum Friedensschluss bewegt. Von Schuld und Reue war nicht die Rede. Die gesamte Ritualsequenz diente nicht nur dazu, Frieden zu stiften, sondern auch performativ eine klare und eindeutige Grenze zwischen beiden Königreichen zu konstituieren und eine vollkommene Ranggleichheit beider Monarchen herzustellen, die sich zuvor jahrhundertlang um den Vorrang gestritten hatten.

»Ausführliche Nachricht von dem zwischen denen Frantzösisch und Spanischen Ministris bey dem Pyrenäischen Friedens-Congress observirten Ceremoniel und denen darüber entstandenen Streitigkeiten, de Anno 1660«. Aus: Johann Christian Lünig (Hrsg.) (1719–21), *Theatrum Ceremoniale Historico-Politicum oder Historisch- und Politischer Schau-Platz Aller Ceremonien [...]*, Leipzig, Bd. I, S. 842–853.

»[...] [S. 845] Mittler Zeit wurde auch der zwischen denen Cardinälen und denen Grands d'Espagne schon bey langen Zeiten entstandene Præcedenz-Streit allhier wieder rege, man gedachte ihm aber dadurch abzuheiffen, wenn man die Conferentien in einem darzu neuerbaweten Hause vornehme, welches dergestalt eingerichtet würde, daß dessen halber Theil auf Spanischen, der andere halbe Theil auf Frantzösischen Gebiete stünde, und also ein jeder derer hohen Gevollmächtigten bey der Conferenz gleichsam in seinem Vaterlande und zu Hause wäre; allein man wurde gewahr, daß auch damit diesem Ceremonien-Streit nicht abzuheiffen wäre.

Zu dem Orte, auf welchem gedachtes Hauß solte erbawet werden, war die Insul Caritte auf dem Flusse Bidassao, der bey Fontarabien in die See fällt, ausersehen. Weil es nun noch streitig war, wem diese Insul eigentlich zugehörete, so muste man selbige noch vor der ersten Conferenz der hohen Ministrorum theilen, und jedem Theile eine Helffte davon zu erkennen. So-

bald nun dieses geschehen, verfertigte man ein Project des Conferenz-Hauses. Anfänglich sollte ein viereckichtes Hauß mitten in dem Fluß auf eingestampfte Pfähle gebauet werden; allein dieser Vorschlag wurde wegen Länge der zu diesem Bau erfordernten Zeit verworffen. Hierauf machte man Reflexion auf eine nicht weit von diesem Flusse gelegne Abtey, die aber auf Frantzösischen Boden lag. Man wolte zwar vorgeben, daß diese Abtey eine Domaine der Kirche, und dem Pabst allein unterwürffig wäre; allein weil sie dem Spanischen Ministro etwas zu weit entlegen war, auch er sonst allhand Bedencklichkeiten dabey hatte, so recusirte er dieselbe, und blieb es folglich bey der Insul Caritte, oder der in dem erfolgten Friedens-Instrument selbst so genannten Fasanen-Insul, welche fast in gleicher Distanz von St. Jean de Luz und St. Sebastian entlegen war. Es gaben auch die beyden Herren Gevollmächtigten einander reciproquement Declarationes, in welchen sie erkannten und zugestunden, daß die gegen Abend liegende Helffte der Insul nach Spanien, die gegen Morgen liegende aber nach Franckreich, so lange, als der Friedens-Congress continuiren würde, gehörig seyn sollte. Nachgehends wurde Befehl ertheilet, das Conferenz-Hauß dergestalt zu bauen, daß selbiges just in die Mitte der Insul gesetzt würde, so, daß der eine Theil desselben auf Spanischen, der andere auf Frantzösischen Gebiete stünde. Es wurden auch von beyden Seiten Bau-Commissarii ernennet, und zwey hundert Menschen zu dem Bau employret. Von beyden Seiten wurden Schiff-Brücken oben mit einem Dache verfertiget, an denselben waren Säle für die Guardes-Corps und Trabanten, und an diesen Sälen drey Anti-Chambres für die Hof-Officiers und Bedienten. Aus der letztern oder vornehmsten derselben gieng man in den Conferenz-Saal, der acht und vierzig Schuh lang, vier und zwanzig breit, und zwanzig hoch, in der Mitte des Getäfels aber eine Linie war, durch welche das Spanische Gebiete von dem Frantzösischen unterschieden wurde. Unter dieser Linie stunde ein mäßiger viereckichter Tisch, halb auf jener, halb auf dieser Seiten, und beyderseits zwey Stühle à bras, welcher Tisch und Stühle für die zwey Könige, so nach geschlossenen Frieden dahin kamen, zubereitet war: Denn in der Conferenz der beyden Ministorum selbst waren zwey Stühle gesetzt, einer auf der Spanischen, der andere auf der Frantzösischen Seite, und zwar auf zwey ausgebreitete Teppiche von unterschiedener Façon. Neben jedem dieser Stühle stunde rechter Seits ein kleiner Tisch, und auf demselben ein Schreibzeug, an welchen alles vollkommen gleich war. An jetzterwehntem Saale Mitternachtwärts waren zwey Cabinets, in welche man sich nach Gelegenheit retiriren kunte. Zu Ende des Conferenz-Saals war noch ein Sallon, in Form eines ungleichen und verstümmelten Triangels, für die Herren Cóloma und Lionne, welche das Amt der Secretarien bey den Conferentien verwalten solten, und dann eine Communications-Galerie. Der übrige Raum der Insul, welcher von dem Gebäude nicht war eingenommen worden, wurde auf Anhalten des Don Louis de Haro just in der Mitten mit Brettern etwan ein hundert und sechzig Fuß lang verschlagen, damit die Frantzosen und Spanier nicht solten zusammen kommen, und Ungelegenheit anfangen können. Wie man dieses Hauß am 5. Augusti zu bauen anfieng, wurde die Spanische Seite von Spaniern, die Frantzösische hingegen von Frantzosen erbauet: Denn ob sich gleich Ludwig von Haro, den ganzen Bau allein über sich zu nehmen, erbot, so wolte doch der Cardinal nicht darein willigen; weil es das Ansehen haben möchte, als käme der Cardinal in des Don Louis de Haro Hauß, daselbst die Conferentien zu halten, welches, weil die Insul neutral erkläret war, dem Cardinal zu einigem Præjudiz gereichen könnte. Derowegen sandte der Cardinal auch 40. Zimmer-Leute dahin, mit den Spaniern zugleich an der Brücke und Conferenz-Hauß unaufhörlich zu arbeiten. Diesen setzte er den Herrn de Chouppes und de Sevigny als Bau-Directores und Inspectores vor, mit Ordre, daß sie mit des Don Louis de Haro Bau-

Leuten fleissig conferiren, und sich durchgehends mit einander vergleichen solten. Es schickte auch der Cardinal zwanzig Wagen mit Brettern und andern Holtz-Werck dahin, und war in einem an Mons. Tellier abgelassenen Schreiben der Meynung, daß er den fünfften Tag nach angefangenem Bau die Conferenz darinn würde anfangen können. Nach geendigtem Bau war man bemühet, die Zimmer und den Conferenz-Saal zu meubliren, und zwar ein jeder Theil in seiner Helffte. Der Cardinal tractirte [S.846] alle diese Dinge en Bagatel, musste aber dennoch sehen, daß ihn der Don Louis dißfalls an Magnificenz übertraff. [...]

[S. 849] Nach allen solchen Debatten kam es endlich 7. Novembr. zu der längst gewünschten Unterschreibung des Friedens-Schlusses, welche mit folgenden Ceremonien geschahe. Gegen eilff Uhr Vormittags begab sich der Cardinal nach dem Conferenz-Ort, allwo er schon den Don Louis de Haro antraff. Dasselbst brachten sie vollends den Tag mit Durchles- und Collationirung derer Friedens-Articul zu, welche von neuem ins Reine gebracht waren. Nach der Durchlesung wurden beyde Instrumente unterschrieben; sodann ließ man um eilff Uhr des Abends alle gegenwärtige Standes-Personen von einer und der andern Seite herein. Die Ministri stunden beyden Theils, jede auf ihrer Seite, die hinein gekommenen Personen aber stellten sich auf jedem Theil in Reihen, sodann aber fieng der Spanische Staats-Secretarius, Don Pedro de Coloma an, so laut, als möglich, den Heyraths-Contract in Spanischer Sprache abzulesen, und legte denselben folglich auf das Tischgen des Don Louis de Haro, auf welchem der Herr Cardinal, so das einige und erste mahl auf die Spanische Seite hinüber gieng, sowohl das Spanische als Frantzösische Exemplar unterschrieb, und zwar aus der Raison; weil man sonst die Ehe-Stiftungen bey denen Bräuten zu unterschreiben pfliget, ja aus eben dieser Ursache wurde auch der Contract nicht in Frantzösischer Sprache verlesen. Unter diese Ehe-Stiftung hatten sich Frantzösischer Seits als Zeugen eilff Personen, nemlich der Herr Hertzog von Guise, der Herr Graf von Hartcourt, der Herr Marschall de Clerambault, der Hertzog von Crequy, der Commandeur von Souvré, der Herr von Olonne, der Herr von Vardes &c. Spanischer Seits aber der Marquis de Mondejar, der Hertzog von Naxera, alle beyde Grands von Spanien, der gewesene Aufseher über die Finanzen, Gonzales, Mr. Batteville, Gouverneur der Provintz von Guipuscoa, Don Bamos, Königl. Rath, Monsieur Auxieu, Feld-Marschall in Estremadura, und andere unterschrieben, jedoch mit diesem Unterscheid, daß die Frantzösische Cavaliers sich in dem Frantzösischen Exemplar zuerst und oben an, die Spanische aber sich in dem Spanischen zuerst und oben an gesetzt. Bey Unterzeichnung des Friedens selbst blieben beyde hohe Plenipotentiarii ohnbeweglich auf ihren Stühlen und an ihren Tischen sitzen, da denn Don Louis de Haro das in Spanischer, der Cardinal aber das in Frantzösischer Sprache abgefassete Friedens-Instrument in einem Moment unterschrieben, und hernach der Staats-Secretarius, Coloma, das Spanische Exemplar dem Cardinal, der Marquis de Lionne aber das Frantzösische dem Don Louis auch zu unterschreiben auf ihre Tische legeten, und also alles auf einerley Art und zu gleicher Zeit geschahe. Als dieses vorbey, embrassirten die beyden Premier-Plenipotentiarii, sodann auch der Don de Coloma und Marquis de Lionne einander. Dergleichen thaten auch die Spanisch- und Frantzösischen Cavaliers unter einander. Folgendes Tages wurde zu St. Jean de Luz von dem Bischoff zu Bayonne, zu Fuentarabien aber von dem Bischoff Pampelona da Te DEum laudamus gesungen, und dabey die Freuden-Schüsse nicht gespahret. Den 11. Novembr. wurde die 25. Conferenz gehalten, da dann allerseits en Ceremonie von einander Abschied nahmen. Bey dieser Gelegenheit ersuchte Don Louis de Haro den Cardinal, seinetwegen eine Commission zu übernehmen, und als ihm der Cardinal die Versi-

cherung that, alles zu thun, was er von ihm dißfalls fordern würde, bestunde selbige darinnen, daß er denselben in gar höfflichen Terminis bat, für ihm bey dem Könige, seinem Principal, Pardon auszubitten, daß er dieses Friedens-Werck so langweilig tractiret; weil er wüste, daß ihn der Allerchristlichste König deßwegen bey unterschiedenen Gelegenheiten übel angesehen. Auf diese fast ungewöhnliche Spanische Galanterie antwortete der Herr Cardinal mit der äussersten Höfflichkeit, und gab ihm die Versicherung, daß sein König ihm [S.850] alles hertzlich gern vergeben und vergessen würde. Die anwesenden Cavaliers erwiesen einander auch alle ersinnliche Höfflichkeit, und begaben sich die Spanier in der Frantzosen, diese aber in jener Appartements. Man embrassirte einander und gab durchgehends lauter Merckmahle einer hertzlichen Freude und Vertraulichkeit von sich, und schied sodann vergnügt von einander.«

Nr. 12

**Bildquellen: Rituale öffentlicher Abbitte. Weißkunig (um 1515);
Willy Brandt in Warschau (1970)**

zu S. 153 im Buch

Die beiden bildlichen Darstellungen eines Kniefalls als Geste der Demut und Bitte um Ver-söhnung – der Kupferstich aus einem fiktionalen Werk der Herrschaftsrepräsentation im Auf-trag des Kaisers Maximilian I. links, das berühmte Pressephoto vom Kniefall Willy Brandts am Denkmal für die Opfer des Warschauer Ghettoaufstands rechts – offenbaren eine erstaunliche Kontinuität der Ritual- und Bildsprache über die Jahrhunderte hinweg.

**Bildquellen: *Weißkunig*, Holzschnitt von Hans Burgkmair d.Ä. (um 1515)/
Willy Brandt im Warschauer Ghetto (1970) (dpa).**



Nr. 13

**Textquellen: (a) Das Ritual des Gesellen-Machens bei den Tischlern (1708);
(b) Kaiserliche Verordnung zum Verbot von Zunft ritualen (1731)**

zu S. 158 im Buch

(a) Das Ritual des Gesellen-Machens bei den Tischlern.

Friedrich Friese, *Der vornehmsten Künstler und Handwercker Ceremonial-Politica*, Leipzig 1708, S. 93–136. Aus: Michael Stürmer (Hrsg.) (1986), *Herbst des Alten Handwerks. Meister, Gesellen und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, München, S.183–185.

»Von den Gesellen.

Nehmen die Gesellen hierbey [bei der Aufnahme eines neuen Gesellen] auch etwas vor?

Ja, sie pflegen mit ihrem Candidato einen kurtzen Actum Depositionis also anzustellen:

Sie legen den Jungen, welchen sie nur Kuh-Schwantz nennen, auf eine Banck, beschneiden, behacken und behobeln ihn und brauchen alle Werckzeuge der Tischer an ihm, alsdenn muß er sich in die Stube legen, da denn einem Gesellen von denen Meistern aufgegeben wird eine Architectonische Seule, welche sie wollen, aus ihm zu machen. Solche muß ein Geselle mit einem großen hölzernen Circul, an dessen einem Fuß ein mit schwartzer Farbe eingetzter Pinsel steckt, an dem in der Stube liegenden Candidaten aufreisen. Wenn nun der Geselle mit dem Riß fertig ist, so spricht ein Meister: die Säule wäre nicht recht, und sey nichts nütze. Darauf der Geselle die Hand voll Ruß habende, des neuen Gesellens Gesichte überstreicht und ihn also gantz schwartz machet. [...]

Es wird nach diesen mit dem Jungen oder Candidaten die so genannte Tauffe oder vielmehr Einweihung also vorgenommen, daß ein Geselle einen Mantel als eine Kotte um sich hänget und einen Sermon hält, so gleych darauf folget, wobey auch 2 Zeugen und dessen Bedienter, der ihn einweihet, erscheinen.

[Bemerkung des Autors, daß diese Zeremonie an einigen Orten mit Rücksicht auf die Religion abgeschafft worden sei.]

Sermon so ein masquirter Geselle bey Einweihung des Jungens halten muß

Mit Gunst, großgünstige Meister und Gesellen insgemein, als wie wir hier versammelt seyn.

Auch tugendsame Frauen und Jungfrauen, alle die seyn kommen hier zu schauen [...]

Als ich auszog zu wandern von einer Stadt zur anderen, da zog ich auch in Österreich, da macht ich sieben Meister reich.

Der eine ist gestorben,

der andre gar verdorben,

der dritte liegt im Hospital,

der vierte hat nichts überall,

der fünfte muste Haus und Hof verkaufen,

der sechste muste zum Thor hinauslaufen.

Großgünstige Meister und Gesellen, habt ihr nicht vernomen, wo der siebende sey hingekommen? Ich hab mir lassen sagen vor wenig Tagen er lieg vor Venedig im Kraut Garten thut auf die andern warten.

Ich bin auch gewandert in Sachsen, wo die Jungfrauen auf den Bäumen wachsen, hätte ich daran gedacht, so hätt ich mir eine mitgebracht. Ich habe mich aber anders besonnen, es seind solche in N.N. auch noch zu bekommen, sie seyn hier zu Lande sehr wohlfeil, sie geben das Schock um ein Stroh-Seil.

Nun wollen wir auch reden von den Handwercks-Sachen und aus dem Kuhschlüssel einen Gesellen machen [...] [Es folgt nun eine derbe Erzählung, zum Teil gereimt, bei der es dem Chronisten offenbar gelegentlich die Sprache verschlug, da er sich mit Strichen aushilft, wo sonst üble Späße stehen müßten. Es folgt dann die Handwerks-Symbolik der fünf Säulen Toscana, Dorica, Jonica, Corinthiaca, und Composita]

Das seyn nun die fünff Seulen genannt, welche uns Tischern wohl bekannt. Kayser, Könige, Fürsten und Herrn können der Tischer nicht entbehren. Denn wenn ein Herr ein Schloß thut bauen und führet hinein schöne Jungfrauen und ist von Tischern nicht wohl ausgemacht so führts gewiß eine schlechte Pracht wenig Freude ist darinne zu finden, denn alles steht offen forn und hinten. Darum, mein lieber Kuhschwanz, thu dich bedencken und laß dem NN eine Kanne Bier einschencken [...]

Wenn nun diese Ceremonien alle vollbracht, muß der gemachte neue Geselle sich wieder rein und sauber ankleiden, alsdann spielen die Gesellen mit ihm in der Charte, wodurch er gleichsam ehrlich gemachet wird.

Was ist hierbey ferner vorkommen?

Daß auch diejenigen Gesellen welche aus Holl- und Engelland kommen sich müssen hobeln und so zu reden erst deponiren lassen, damit sie im Reich desto besser fortkommen und arbeiten können.

Wie wird es bey der Gesellen-Umfrage gehalten?

Sie halten solche Umfrage alle vier Wochen, an welcher sie fragen: ob einer auf den andern etwas böses weiß? Ingleichen wenn einer Bier verschüttet, das er nicht mit der Hand bedecken kan oder sonst sich unhöflich aufführet, welches alsdenn bestraffet wird.

Was ist hierbey erinnert worden?

Dieses, daß die Ehrbarkeit bey ehrlichen Zusammenkünften allezeit soll observiret werden ...

Wie wird es mit der Straffe gehalten?

Sie kommen theils in die Armen-Büchse, theils in die Lade. Aus solcher Büchse nun bekommen die armen und nothleidenden Gesellen zu ihrem Unterhalt. So oft sie auch auf die Auflage kommen, leget ein jeder 1 Groschen dar. Dieses zusammen gelegte Geld wird theils in die Lade gelet, theils aber vertroncken [...].«

(b) Kayserliche Allergnädigste Verordnung, die Abstellung deren im Heil. Römischen Reich bey denen Handwercks-Zünfften vielfältig eingeschlichenen Mißbräuchen betreffend (1731). Aus: Michael Stürmer (Hrsg.) (1986), *Herbst des Alten Handwerks. Meister, Gesellen und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, München, S. 55–56.

»Imò. Sollen im Heil. Römischen Reich die Handwercker unter sich keine Zusammenkünfften / ohne Vorwissen ihrer ordentlichen Obrigkeit / welcher bevorstehet / dazu jemand in ihrem Nahmen / nach Gutbefinden zu deputiren / anzustellen Macht haben / auch an keinem Ort einige Handwercks-Articul / Gebräuch und Gewohnheiten passiret werden / sie seyen

dann entweder von der Lands oder wenigst jedes Orths darzu berechtigten Obrigkeit / (wie dann jedem Reichs-Stand ohne dem / nach Gelegenheit der Zeit / der Läuuff- und Umständen / Krafft besitzender Regalien alle Lands-Herrliche Gewalt / und in Ansehung desselben die Aenderung / und die Besserung der Innungs-Brieff in ihrem Gebiet / allweg vorbehalten bleibt) nach vorgängiger genugsamer Erweg- und Einrichtung / nach der Sachen gegenwärtigem Zustand ad Statum præsentem confirmiret / und bekräftiget / hingegen alle diejenige / welche von denen Handwercks-Leuthen / Meistern und Gesellen / allein für sich / und ohne nungedachter Obrigkeitlichen Erlaubnuß / Approbation und Confirmation aufgerichtet worden / oder ins künfftige aufgerichtet und eingeführet werden möchten / null, nichtig / ungültig und unkräftig seyn / wann auch dieselbe im Heil. Röm. Reich / es seye wo es wolle / sich mit Einführung eigenwilliger Gebräuche hierwider vergreiffen / auch auf Obrigkeitliche Ahndung davon nicht abstehen würden / sollen selbige / nach gebührend-beschehener Obrigkeitlicher Erkenntnuß / wegen solcher Ubertretung und Ungehorsams / in dem Heil. Röm. Reich auf ihren Handwerckern an keinem Orth passirt / sondern von jedermänniglich für Handwercks-unfähig und untüchtig gehalten / auch wann sie ausgetreten / ad valvas Curiarum, oder anderen öffentlichen Orthen / angeschlagen und auffgetrieben werden / so lang und so viel / bis sie solchen ihren Verbrechen- und Unfugs wegen / Obrigkeitlich abgestraffet / und publica Autoritate zu ihren Handwerckern wiederum admittiret worden / mit welcher Straff auch gegen diejenige Meister und Gesellen / so dergleichen Ubertreter / hindan gesetzt / berührter ihnen kund gethaner Obrigkeitlicher Erkenntnuß / vor tüchtig und Handwercksfähig halten / und zu Treibung des Handwercks beförderlich seyn wolten / zu verfahren. [...]

9nò. Über das / so gehen die Handwercker manchmahl so genau / daß sie die Lehr-Jungen / denen an ihren Lehr-Jahren etwan wenige Tage oder Stunden abgehen / zu dem Gesellen-Stand nicht wollen kommen lassen.

Item haben sie bey deren Loßzehlung allerhand seltsame / theils lächerliche / theils ärgerliche und unehrbarliche Gebräuche / als Hoblen / Schleiffen / Predigen / Tauffen / wie sie es heissen / ungewöhnliche Kleider anlegen / auf der Gassen herum führen oder herum schicken / und dergleichen.

10mò. Insonderheit aber will auch bey einigen Handwerckern dieser wider alle Vernunfft laufende Mißbrauch einreissen / daß die Handwercks-Gesellen mittelst eines unter sich selbst anmaßlich haltenden Gerichts / die Meister vorstellen / denenselben gebieten / ihnen allerhand ohngereimte Gesetze vorschreiben / und in deren Verweigerung sie schelten / straffen / und gar von ihnen auffstehen / auch die Gesellen / so nachgehends bey ihnen arbeiten / aufreiben und für unredlich halten / welche Unordnungen und Insolentien hiemit allerdings / samt dem jenigen / was bereits oben §. 1mò von denen Handwercks-Articulen und Gewohnheiten / so von denen Handwercks-Leuthen / Meistern und Gesellen allein für sich ohne Obrigkeitliche Erlaubnuß / Approbation und Confirmation auffgerichtet oder eingeführet worden / Gesetz-mäßig enthalten ist / nochmahlen gänzlich und endlich abgeschafft / auch unter dieser Verordnung ins besondere / die sogenannte Gesellen-Gebräuche (sie seyen nun gleich zu Papier gebracht oder nicht) begriffen / folglich eins mit dem andern völlig verworffen seyn und bleiben solle: Vielmehr würden Obrigkeiten / welche etwan zeithero sogenannte Gesellen-Brieffe selbst ausgestellt oder confirmiret / selbige ohngesäumt wieder einzuziehen und zu cassiren / oder sie wenigstens auf gegenwärtige der Sachen Beschaffenheit zu restringiren sich

befleissen: da auch bey einigen Zünfften und Aemtern die böse Gewohnheiten eingeschlichen / und die angehende Meister dahin beeydiget werden wollen / daß sie der Zünfften Heimlichkeiten verschweigen und niemand entdecken sollen; So seynd sie von solchem Eyd hiemit völlig loßzusprechen / und ihnen dergleichen geheime Verbindung ins künfftig bey scharffer Straff von Obrigkeits wegen nicht mehr nachzusehen.«

Nr. 14

Exkurs: Das Konzept der subversiven »Lachkultur« (Michail Bachtin)

zu S. 159 im Buch

Michail Bachtin (1965/1987), *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt/M. (russische Originalausgabe: *Tvorčestvo Fransua Rable*, Moskau)

Der russische Literaturwissenschaftler Michail Bachtin nimmt François Rabelais' satirischen Romanzyklus *Gargantua und Pantagruel* (1532–64) als Schlüssel zu einer archaischen, volkstümlichen ›Lachkultur‹, die in allem die Gegenwelt zur Hochkultur darstellt: Sie ist anarchisch, areligiös, chaotisch, vielstimmig, egalitär. Ihre zentrale Erscheinungsform ist der Karneval, der als vorübergehende Zeit der Ausschweifung und der Umkehrung aller Verhältnisse erscheint: Das Hohe wird erniedrigt, das Verbotene erlaubt, alle Unterschiede des Ranges aufgehoben. Im Gegensatz zu den Ritualen der Hochkultur finden die Rituale des Karnevals nicht auf einer Bühne statt; die Unterscheidung zwischen Darstellern und Zuschauern ist aufgehoben. Das ›Karnevalslachen‹ ist ein kollektives und universelles Phänomen; es umfasst das ›ganze Volk‹ und verschont nichts mit seinem Spott. Zudem ist es ambivalent: wohlwollend und kritisch zugleich. Unübersehbar hat die karnevaleske Lachkultur bei Bachtin eine sozialutopische Dimension: »[...] der zwanglose familiäre Kontakt zwischen allen [...] spielte eine konstitutive Rolle für das karnevaleske Weltgefühl. Der Mensch wurde sozusagen wiedergeboren für neue, rein menschliche Beziehungen. Die Entfremdung wurde aufgehoben. Der Mensch kehrte zu sich selbst zurück und fühlte sich als Mensch unter seinesgleichen. Diese echte Menschlichkeit war nicht nur Gegenstand der Phantasie, sondern wirklich, sie wurde im lebendigen, materiell-sinnlichen Kontakt erlebt. Das Ideal-Utopische und das Reale fielen zeitweilig in dem einzigartigen Weltgefühl des Karnevals zusammen« (59). Es gilt eine »Logik der ›Umkehrung‹ (à l'envers), des ›Gegenteils‹, des ›Auf-den-Kopf-Stellens‹, eine Logik der ständigen Vertauschung von Oben und Unten [...], von Gesicht und Hintern; ihre charakteristischen Ausdrucksformen sind die verschiedensten Varianten von Parodie und Travestie, Degradierung und Profanisierung, närrischer Krönung und Entthronung. Das andere Leben, die andere Welt der Volkskultur formiert sich in gewissem Maße als Parodie auf das gewöhnliche, nichtkarnevaleske Leben, als ›verkehrte Welt‹« (59f.).

Nr. 15

Quellen: Imaginäre und reale Inversionsrituale.

(a) Bildquelle: Hexensabbat (1668); (b) Textquelle:

Die Devestitur des Festungskommandanten von Hedderdorf(1693)

zu S. 161 im Buch

**Der Hexensabbat als imaginäres Inversionsritual. Johannes Praetorius (1668),
Blocks-Bergs Verrichtung, Leipzig**



**(b) Die Devestitur des Heidelberger Festungskommandanten
Georg Eberhard von Heddersdorf als Inversionsritual (1693).**

**Aus: Johann Philipp Abelinus und Matthäus Merian (Hrsg.) (1694),
Theatrum Europaeum, Frankfurt/Main, S. 453.**

Im Pfälzischen Krieg (1688–1697) hatte der Kommandant, der Deutschordensritter Freiherr Georg Eberhard von Heddersdorf, die Festung Heidelberg 1693 dem Feind preisgegeben. Zur Strafe wurde er in einem komplexen Ritual schrittweise seiner Ämter und seines Status entkleidet und des Landes verjagt.

»Indessen war offerwehnter Commendant [Freiherr Georg Eberhard von Heddersdorf, Ritter des Deutschen Ordens, Kommandant der Festung Heidelberg] zu Heilbrunn angekommen / ward aber so fort in Arrest genommen / und bald hernach wegen seiner allzugrossen Lacheré nach vorher gegangener Inquisition und gehaltenem Krieges-Rechte folgender massen zur Straffe gezogen: Und zwar/weil er ein Mitglied des hochlöblichen Teutschen Ritter-Ordens gewesen / so ward er auf Verordnung des Herrn Teutsch-Meisters Hochfürstl. Durchl. den 17. Jun. in das zu Heilbrunn befindliche Teutsche Ordens-Hauß gebracht / daselbst mit dem ganzen Ritterharnisch und dem gewöhnlichem Ordens-Kleide/ nebst allem zubehöri-gen Ornat angeleget / und ihm hierauf in einer scharffen nachdrücklichen Rede alle seine grosse Excessen und Verbrechen / und daß er hierdurch/ dieses höchstlöbl. Ritter-Ordens / und des zu dem Ende tragenden Characters des Ritter-Kreuzes sich unwürdig gemacht/ fürgehalten; worauf ihm folgendes von den hierzu verordneten dieses Ordens Herzen Verwandten / der gantze Ritterliche Ornat vom Leibe/ sonderlich ermeldtes Ordens-Creutz vom Halse gerissen / und zwey mahl um das Gesichte geschlagen/ und endlich von einem jungen Ordens-Ritter aus erwehntem Teuschen Hause hinaus geführet / und zum Zeichen der völligen Außstossung ihm im Hinaußgehen ein Fußstoß in den Rücken gegeben / von dar aber von einer in Bereitschafft stehenden Wacht wieder angenommen / und in die vorige militärische Gewahrsam gebracht worden. Diesem nach ward er den 20. Jun. auf einem Schinderkarren in das Lager / und ihm zur wohlverdienten Straffe / andern aber zum Aschen und allgemeinem Spectackel Angesichts der gantzen hohen alliirten in einer Linie heraus gerückten Armee von einem Flügel biß zum andern geführet / hernach für sein ehedessen von ihm commandirtes Regiment (welches den 29. dito von dem hochlöblichen Fränckischen Creiß dem vom Bibraischen Regiment bestalten Obrist-Lieutenant Herrn Schnobelin ertheilet worden) gebracht / woselbst er absteigen / und die über sein grosses Verbrechen beschlossene Sentenz anhören müssen / des Summarischen Inhalts : daß alle seine Güter confiscirt, und er vom Leben zum Tod mit dem Schwerte gebracht werden solte / da er zwar sehr gebeten/daß er doch nur arquebusirt werden möchte / es hat aber dennoch das Urtheil der Decollation vollenstreckt werden sollen / biß endlich / als der Hencker sich zu solcher Execution bereit gemacht / auf vielfältiges von hohen Orten eingelangtes intercedieren die Lebensstraffe zwar erlassen / doch aber in eine solche / welche schwerer als der Tod selbst verändert worden / dergestalt daß ihm von dem Hencker der Degen angehängt / hernach aber wieder abgenommen / in Stücken zerbrochen/dreymahl um den Kopff geschlagen und für die Füße geworffen worden/ mit dem end- und schließlichem Anhang / daß er hinfüro auf ewig der Oesterreichischen Lande/so dann des Schwäbischen/ Fränckisch- und Ober-Rheinischen Creises verwiesen seyn sollte; Worauf er den Henckers-Karn wieder besteigen/ und sich über den Neckar führen lassen müssen/ allwo ihm der Hencker die zusammen gebundene Hände erst wieder aufgelöst / und ihn in solcher elenden Gestalt allein fortgehen lassen / da er dann unweit diesem Erledigungs-Ort sich unter einen Baum niedergeleget; und ein erbärmliches Geschrey / welches sehr ferne zu vernehmen gewesen/angefangen/ hernach aber nichts weiters von ihm vernommen worden.«

Nr. 16

Exkurs: Rituale und Gewalt

zu S. 167 im Buch

Zwischen Ritualen und physischer Gewalt bestehen sehr unterschiedliche und komplexe Bezüge. Auf der einen Seite enthalten viele Rituale gewaltförmige Elemente, indem sie die körperliche Integrität von Menschen, Tieren oder Gegenständen verletzen. Das gilt für religiöse Tieropfer (Kap. 2.4), Initiationsriten wie die Beschneidung und viele Adoleszenz- und Aufnahme-rituale (Kap. 2.2), Wettspiele wie Stier- oder Hahnenkampf (Geertz 1973/1987), rituelle Bilderstürme und Heiligtumszerstörungen (Kap. 2.8), Rügebräuche und Strafrituale (Kap. 2.7) und unzählige andere rituelle Phänomene, in deren Zentrum physische Verletzungen stehen.

Ambivalenz ritualisierter Gewalt. In all diesen Fällen ist die Ausübung von Gewalt ritualisiert. Das bedeutet zum einen, dass die Gewalt nicht völlig spontan, exzessiv und regellos ist, sondern bestimmten standardisierten Formen folgt, und zum anderen, dass die Gewalt eine symbolische Funktion hat, das heißt als Mitteilung verstanden werden kann. Die symbolisch-expressive und die instrumentelle Seite physischer Gewalt schließen sich gegenseitig keineswegs aus; die Gewalt, die einem Opfer angetan wird, ist zugleich eine Botschaft an Dritte (die Götter, menschliche Beobachter) und an das Opfer selbst. Die aktuelle reale Gewalttat enthält immer auch die symbolische Drohung künftiger Gewalt. Die Grenze zwischen symbolischer *Darstellung* von Gewalt und tatsächlichen Gewaltakten ist fließend. Das macht das Verhältnis von Ritual und Gewalt grundsätzlich ambivalent.

Deshalb ist die alte Gelehrtendebatte, ob Rituale Gewalt durch symbolische Inszenierung substituieren, sublimieren und bändigen oder ob sie sie vielmehr stimulieren und befördern, kaum entscheidbar. Die Frontlinie dieser Debatte folgt in vieler Hinsicht jener zwischen Ritualromantikern und -rationalisten (vgl. Kap. 1.2.1 und 3.8): Die einen akzentuieren die eine, die anderen die andere Seite der Medaille. Schaut man sich jedoch die vielfältigen Phänomene an, so zeigt sich, dass das Verhältnis zwischen Ritualen und Gewalt in beide Richtungen offen ist. Rituale, die physische Gewalt ›nur‹ symbolisch darstellen (zum Beispiel im Turnier, im Schandritual, im militärischen Aufmarsch) oder stellvertretend an einem Ersatzobjekt (einem ›Sündenbock‹) vollziehen, können sie dadurch sowohl kanalisieren als auch provozieren. Der Kulturanthropologe Thomas Hauschild vertritt die These, dass jede Ritualisierung von Gewalt grundsätzlich ambivalent ist. »Überlieferte, wiederholte und variierte Aufführungen von Bedeutung [also Rituale, B.St.R.] werden von Dritten mehr oder weniger passiv beobachtet und konsumiert, bis sie doch wieder Gewalt auslösen, Gewalt in sich aufnehmen, auf Gewalt mit Gewalt reagieren lassen oder zumindest beschuldigt werden, in einem Gewaltzusammenhang zu stehen.« »[...] Keine noch so friedfertig angelegte Ritualistik, von den Religionen der Sikh und Jaina in Indien bis zur Hippiebewegung des 20. Jahrhunderts, konnte in der praktischen Anwendung völlige Gewaltlosigkeit auf Dauer garantieren« (Hauschild 2008: 24,26). Mit anderen Worten: Die symbolische Aufführung von Gewalt ist nicht entweder friedlich oder gewalttätig. Vielmehr steht beides in einem Wechselverhältnis: Rituale können das Ausufern

von Gewalt gerade dadurch verhindern, dass sie selbst in kontrollierter Weise oder in symbolischer Form Gewalt ausüben; sie können aber auch in exzessive Gewalt umschlagen. (Zu unterschiedlichen Aspekten des Verhältnisses vgl. Girard 1972/1994; Bloch 1986; Agamben 2002; Kitts 2010; Schwerhoff 2004.)

Violentia und potestas. Das deutsche Wort Gewalt ist doppeldeutig: Es hat sowohl die Bedeutung des lateinischen *potestas* (*pouvoir, power* etc.), legitime Amtsgewalt, als auch die des lateinischen *violentia* (*violence*), das heißt physische, tendenziell illegitime Gewaltanwendung. Beide Bedeutungen hängen indessen eng zusammen: Auch legitime Amtsgewalt stützt sich letztlich auf die Drohung physischer Gewaltanwendung. Gewalt oder die Drohung mit potentieller Gewalt hat nicht nur sozial desintegrierende, sondern auch integrierende Funktionen. Die moderne westliche Zivilisation hat die Existenz physischer Gewalt als Grundlage auch der eigenen Ordnung gern verdrängt. Norbert Elias hat die Entwicklung zur Moderne als fortschreitenden Prozess der Zivilisierung beschrieben, in deren Verlauf physische Gewalt tendenziell durch innere Selbstkontrolle ersetzt worden sei. Dagegen seien einfache Kulturen ebenso wie das ›finstere‹ europäische Mittelalter von höherer Bereitschaft zu Gewaltanwendung geprägt gewesen. Gegen diese Auffassung ist mit guten Gründen vielfältige Kritik geäußert worden. Zum einen diente die innerstaatliche Befriedung immer schon dem zwischenstaatlichen Krieg. Das staatliche Gewaltmonopol hat bekanntlich im 20. Jahrhundert zu einer exzessiven Steigerung staatlicher Gewalt gegen äußere Gegner und innere ›Feinde‹ geführt. Zum anderen war die Gewaltanwendung in vormodernen Gesellschaften keineswegs so impulsiv und regellos, wie man gern annimmt. Was sich historisch geändert hat, ist also nicht das Ausmaß der Gewaltanwendung, sondern es sind vielmehr ihre Formen und das Maß ihrer Akzeptanz (Dinges 1998). In diesem Zusammenhang spielt die ritualisierte Form der Gewaltanwendung eine zentrale Rolle. Es gibt offenbar einen Zusammenhang zwischen der Ritualisierung von Gewalt und ihrer Legitimität. Die Gewaltausübung von Amtsträgern, die dazu durch *potestas* autorisiert sind, ist in aller Regel in hohem Maße ritualisiert: Der Henker oder der Opferpriester beispielsweise üben Gewalt in vorgeschriebener symbolisch-ritueller Form aus. Umgekehrt muss physische Gewaltanwendung, um als legitim gelten zu können, in ritualisierter und nicht exzessiv-regelloser Form vollzogen werden: Es unterschied etwa eine mittelalterliche Fehde von einem Raubüberfall, dass sie in einer bestimmten Form angekündigt und durchgeführt wurde. Die Selbstinszenierung des modernen Militärs ist durch ein besonders hohes Maß an Ritualisierung, Förmlichkeit und Disziplin gekennzeichnet (Pröve/Winkel 2012).

Für die europäischen Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit ist herausgearbeitet worden, welchen Mustern ritualisierte Gewalt in Alltagskonflikten folgte und welcher sozialen Logik sie gehorchte (Davis 1965/1987; Farge/Zysberg 1979; Althoff 1998; Dinges 1998; Kitts 2010). Gerade weil es noch kein staatliches Gewaltmonopol gab und bei Konflikten immer sehr schnell die Ehre der Person und des ganzen Verbandes auf dem Spiel stand, bedurfte es unausgesprochener sozialer Regeln, die Auseinandersetzungen kalkulierbarer machten. Dazu gehörte wesentlich eine allgemein bekannte symbolische Grammatik ritualisierter Gewaltandrohung und abgestufter Gewaltanwendung. Man folgte standardisierten Schritten der Herausforderung und der schrittweisen Steigerung durch symbolische Gesten, Gebärden und Worte, die es erlaubten, den Ernst der Lage einzuschätzen und möglicherweise rechtzeitig einzulenken. »Die Ritualisierung von Gewalt diente der Gewaltbegrenzung durch

Ankündigung in einer allen Beteiligten bekannten ›Sprache‹. Damit eröffnete sie den Beteiligten auch die Möglichkeit, in bestimmten Momenten dieser rituellen Praxis geordnet aus der gewalttätigen Auseinandersetzung ›auszusteigen‹ (Dinges 1998: 188). Ritualisierte Gewalt in diesem Sinne war nicht exzessiv und regellos, sondern in Grenzen berechenbar; sie ermöglichte sowohl vorhersehbare Eskalation wie De-Eskalation.

Viele Rituale machen sich die sozial integrativen Effekte von physischer Gewalt zunutze. Sie verursachen den Teilnehmern körperliche Schmerzen, weil gemeinsam ertragene Schmerzen Gemeinschaftsgefühl stiften. Und was mit Schmerzen verbunden ist, erinnert sich leichter. »Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört weh zu thun, bleibt im Gedächtnis«, schreibt Friedrich Nietzsche (Zur Genealogie der Moral, Studienausg. München 1980, Bd.V, 215). Die kollektive Erinnerung einer Gruppe baut nicht zufällig oft auf kollektiven Gewalterfahrungen auf. Viele Erinnerungsrituale sind solche, die historische oder mythische Gewaltakte oder die Rettung daraus rituell lebendig halten und die Identität der betreffenden Gemeinschaft darauf gründen. Das gilt für die Erinnerung an Christi Kreuzestod in der Passionsliturgie ebenso wie für die Erinnerung an den Vernichtungsbefehl gegen die Juden unter persischer Herrschaft im Purimfest oder auch den Kult um gefallene Kriegs- oder Revolutionshelden. Das Gedächtnis und die symbolisch-rituelle Wiederaufführung solcher Gewaltakte kann unter bestimmten Umständen erneut zu realen Gewaltausbrüchen führen. So mündete etwa die Beisetzung gefallener Helden nicht selten in Aufstandsbewegungen, wie beispielsweise im Falle des Generals Jean-Maximilien Lamarque, dessen feierliche Bestattung 1832 zum Auslöser für den Aufstand gegen die französische Julimonarchie wurde.

Ein Beispiel: Das Judenpogrom am 9. November 1938.

Franz Maciejewski, (2006), »Der Novemberpogrom in ritualgeschichtlicher Perspektive«, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 15, S. 65–84.

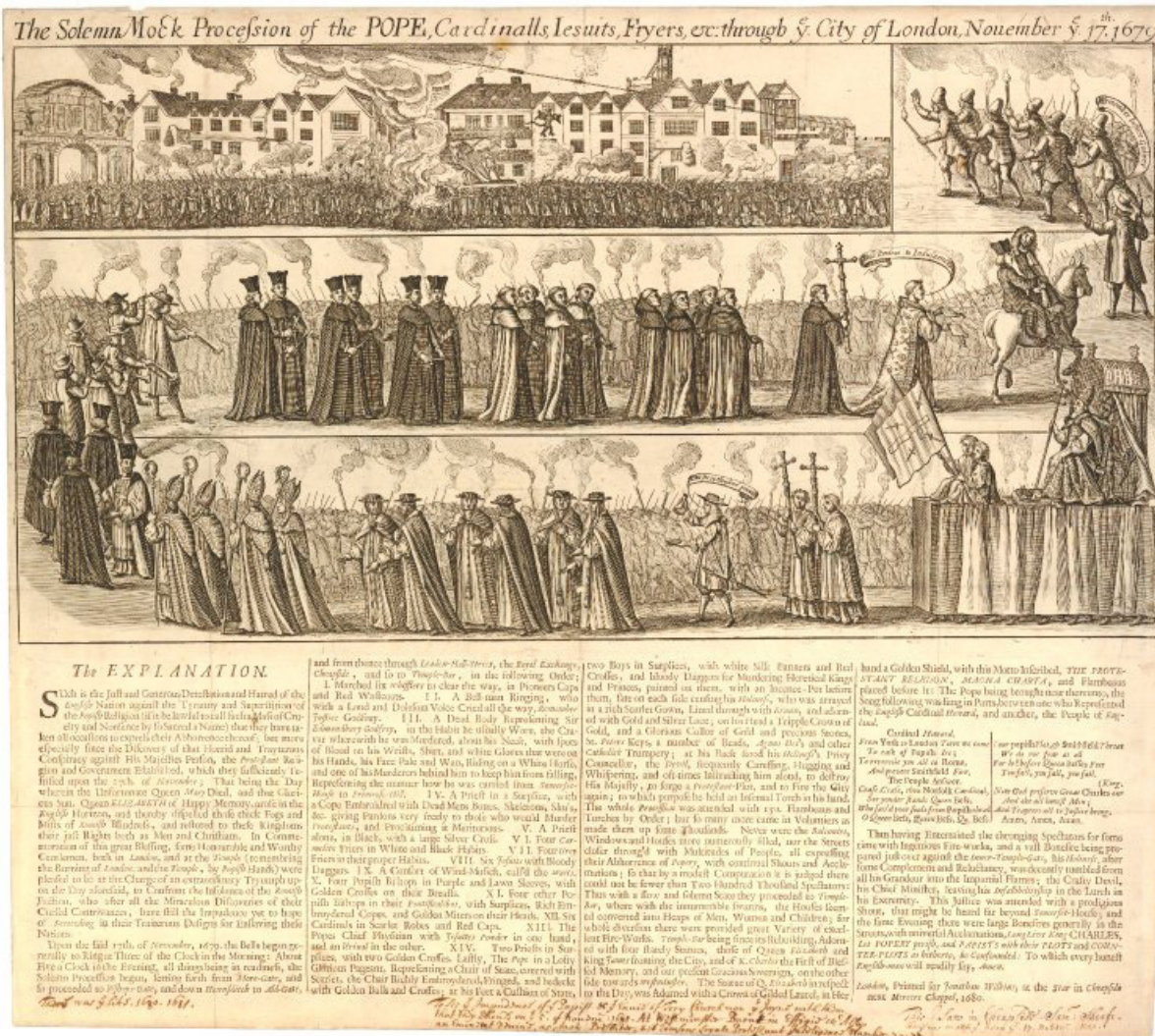
Historische Gewaltereignisse stellen sich in anderem Licht dar, wenn man sie in ritualtheoretischer Perspektive betrachtet. Ein Beispiel dafür ist die ritualhistorische Analyse des Novemberpogroms gegen die Juden in Nazideutschland in der Nacht vom 9. November 1938, der sogenannten ›Reichskristallnacht‹. Sie vermag zu erklären, warum dieses Ereignis in der Erinnerungskultur sowohl der Juden als auch der Deutschen so besonders wirkmächtig ist, obwohl es hinter den Gräueln des Holocaust doch weit zurückbleibt. Zum einen traten die Nationalsozialisten damit in eine bestehende Ritualtradition ein. Der 9. November wurde schon vorher als ›Reichstrauertag‹ zelebriert, um an die »Märtyrer« des Hitlerputschs von 1923 und zugleich an das »Novemberverbrechen« der Weimarer Republikgründung zu erinnern. Der Kult um die ›gefallenen Helden‹ trug Züge eines säkularen Passionsspiels (Behrenbeck 1996). Damit schuf das Ritual des 9. November die besten Voraussetzungen für das organisierte Massenpogrom: Es führte »zu einer extrem gesteigerten kommunikativen Verdichtung der Akteure«; es lieferte »vorstrukturierte Handlungsketten, in denen rituell gebundene und zugleich verfügbar gehaltene Gewalt darauf wartet, entbunden zu werden«, und es hielt das nationale Opfertrauma von 1918 wach, von dem die Nationalsozialisten zugleich zu erlösen versprachen. »Der Ausbruch des Pogroms [...] bedeutet das Heißlaufen des Rituals«; die rituelle Inszenierung schlug 1938

– keineswegs spontan – in blutigen Ernst um (Maciejewski 2006: 74ff). Das Pogrom war nicht nur die gewalttätige Ausartung eines Erinnerungsrituals, es war, so Maciejewski, selbst ein Ritual, nämlich ein kollektiver Akt der öffentlichen Erniedrigung, mit dem die Juden vor aller Augen in den Status von Nicht-Menschen versetzt wurden, die man fortan töten konnte, »ohne einen Mord zu begehen« (vgl. Agamben 2002; Garfinkel 1956).

Nr. 17

Bildquellen: Das Ritual der englischen Bonfire Night (5. November) zur Erinnerung an die »Pulververschwörung« von 1605

zu S. 170 im Buch



(a) *The Solemn Procession of the Pope, Cardinalls, Iesuits, Fryers, etc. through the City of London. Illustriertes Flugblatt, 1679.*



(b) *Bonfire Night in Windsor Castle*. Paul Sandby, Aquatinta, 1776.



(c) Spottprozession zur *Bonfire Night* 2013, anlässlich derer eine Figur des Verschwörers Guy Fawkes verbrannt wird.

- (d) Zur Aneignung der Guy-Fawkes-Figur durch die Occupy-Protestbewegung vgl. <http://www.google.de/imgres?client=firefox-a&hs=vqV&sa=X&rls=org.mozilla:de:official&biw=1639&bih=848&tbn=isch&tbnid=4BbQ52nZGxNDOM:&imgrefurl=http://darkroom.baltimoresun.com/2013/11> (16.12.2013).

Nr. 18

Exkurs: Die Mehrdeutigkeit von Ritualen. Joschka Fischers Turnschuhe (1985)

zu S. 195 im Buch



Joschka Fischer bei der Vereidigung im hessischen Landtag 1985 [Bild: dpa].

Als Joschka Fischer im Jahr 1985 vor dem hessischen Parlament als erster Minister der Grünen vereidigt wurde, trug er weiße Turnschuhe. Das fiel auf, weil es vom damals üblichen Kleidungscode der Parlamentarier abwich. Es war eine Information, aber war es auch eine Mitteilung? Und wenn ja, was wurde denn eigentlich mitgeteilt? Die Medien betrachteten die Turnschuhe einhellig als symbolische Botschaft, unterstellten Fischer also eine Mitteilungsabsicht, nicht zuletzt deshalb, weil er sie ja in einem feierlichen rituellen Rahmen getragen und damit unausgesprochene, allerdings nur relativ ›weiche‹ rituelle Regeln verletzt hatte. In der »Welt« hieß es, der neue Minister habe seine verfassungsfeindliche Gesinnung zum Ausdruck gebracht, indem er sich von den Amtspflichten, auf die er vereidigt wurde, zugleich durch Respektlosigkeit signalisierendes Schuhwerk demonstrativ distanziert habe. Man unterstellte ihm also, den explizit geleisteten Eid zugleich implizit symbolisch zu unterlaufen, und zog damit indirekt die legitime Inhabung des Ministeramtes in Zweifel. Andere Presseorgane legten die Botschaft wesentlich milder aus; die Deutungen unterschieden sich je nach Parteisympathie. Wesentlich ist: Fischer war nicht auf eine bestimmte Mitteilungsabsicht festzulegen, ja er hätte sogar jede Mitteilungsabsicht überhaupt abstreiten können. Was die Turnschuhe beim Amtseid ›eigentlich‹ bedeuteten, lässt sich jedenfalls nicht feststellen, sondern nur, welche Reaktionen sie auslösten und welche Bedeutungen ihnen über die Zeit hinweg zugeschrieben wurden. In diesem Fall wurde die Deutungsvariante der »Welt« von der weiteren Entwicklung überholt. Nachträglich wuchs der Episode die Qualität einer symbolischen Urszene zu; sie markiert den Anfang des Wandels der politischen Kultur der Bundesrepublik unter dem Einfluss der Grünen ebenso wie der Grünen unter dem Einfluss ihrer Regierungsteilhabe. Die Turnschuhe stehen heute, beladen mit einer Fülle von Bedeutungszuschreibungen, im Museum.

Nr. 19**Textquellen: Rechtskonstitutiver oder deklaratorischer Charakter von Ritualen?
Die Fürstenbelehnung im Römisch-deutschen Reich als Beispiel**

zu S. 203 im Buch

- (a) Carl Andreas Seyfert (Praeses)/Peter Müller (Respondens) (1685),
De jure investiendi status Imperii Germanici-Romani, Von Reichs-Belehnungen,
Jena [unpaginiert].

Cap.I, thesis 3: »Die Reichsvasallen haben in ihren Territorien eine autokratische Gewalt inne. [...] Durch den Akt der Investitur wird das Recht am Lehen nicht konstituiert und das Besitzrecht am Lehen nicht übertragen, sondern nur um der korrekten Form willen [*solemnitatis causa*] die Übertragung des Lehens symbolisch dargestellt.«

Cap.V, thesis 1–2: »Dieser Ritus ist *nicht* essentiell. Er dient sowohl zur Illustration der Würde dieser Sache als auch zum öffentlichen Zeugnis des korrekten Vollzugs. Ähnlich wie erst der priesterliche Segen bei einer Hochzeit diese vollendet, so wird auch durch die feierliche Investitur die Lehnssache gleichsam übergeben, veröffentlicht und zur äußerlichen Vollendung gebracht.« (Übersetzung: Stollberg-Rilinger)

- (b) Johann Jakob Moser (1774), *Von der Teutschen Lehens-Verfassung.*
Neues teutsches Staatsrecht, Bd. 9, Frankfurt am Main/Leipzig,
S. 313 und 341.

»Die Belehnung ist eine feyerliche Handlung, mittelst welcher der Lehenherr dem Lehenmann *das Recht* zu dem Besitz und Genuß eines Lehens *ertheilet*, oder auch ihne in dem würcklichen Besitz seines Lehens bestätigt.«

»Die Belehnung [ist] keine blosser Ceremonie, wie einige Neuere behaupten wollen; sondern ein feyerliches Zeugniß und resp. Bekenntniß, daß die Lehen selbst, mit allen ihren Gerechtsamen, von dem Kayser und Reich auf den Vasallen gekommen, auch kein völliges Eigenthum des Vasallen, sondern, gleich allen anderen Lehen, dem Kayser und Reich mit einer besondern Verbindlichkeit [...] verhaftet seyen.« (Johann Jakob Moser, *Von der Teutschen Lehens-Verfassung*.«

Nr. 20

Textquelle: Ritualkonflikte bei Wahl und Krönung des Römischen Königs Ferdinand IV. (1653)

zu S. 209 im Buch

Brief des brandenburgischen Gesandten Blumenthal an seinen Herrn, den Kurfürsten von Brandenburg, über die vollzogene Wahl und bevorstehende Krönung Ferdinands IV. zum Römischen König, 24. Mai/3. Juni 1653. Aus: *Urkunden und Actenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg* (1872), Bd.VI; *Politische Verhandlungen*, Bd.III, Berlin, S. 241–243.

»Den 21/31. hujus seind die Herren Churfürsten und der abwesenden Herrn Gesandte des Tages vorhero gemachtem Schluss nach frühe um halb sieben Uhr nacher dem Rathhause gefahren, da sich dann der König in Böhmen auch bald eingestellet hat, auch sofort derselbe nebst den andern Herrn Churfürsten Ihr Churf. Habit angeleget und nebst denen anwesenden drei Churf. statthaltenden Gesandten von dem Rathhaus ab in solcher Ordnung wie oben gemeldet nacher der Kirchen zu St. Ulrich geritten seind, da dann die Wahl mit den gewöhnlichen und E[uer] Ch[urfürstliche] D[urchlaucht] nicht unbekanntnen Solennitäten ist vorgenommen und verrichtet worden.

Bei solchem Actu nun habe ich, der v. B l u m e n t h a l, E[uer] Ch[urfürstliche] D[urchlaucht] Stelle kraft habenden Befehls gebührend vertreten wie auch dasjenige, so zu E[uer] Ch[urfürstlichen] D[urchlaucht] Erzamt, so viel die Ankleidung I. Kais. Maj. in dero absonderlichen Capell betrifft, gehöret, verrichtet. Bei Vortragung der Insignium aber hat sich diese Difficultät ereignet, dass der Graf von H o h e n z o l l e r n I[hro] Kais[erlichen] Maj[estät] den Scepter vortragen wollen; weil mir nun annoch erinnerlich, auch aus dem beschriebenen Actu electionis von A[nno] 1636 befindlich gewesen, dass zwar [hro] Kais[erlicher] Maj[estät], als Sie in das Conclave gangen, der Fürst von H o h e n z o l l e r n den Scepter vorgetragen, dannoch nachdem I[hro] Kais[erliche] Maj[estät] nebst dem erwählten Röm[ischen] König und denen Herrn Churfürsten aus dem Conclave zu dem Altar und der solennen Proclamation gegangen, es der damalige churbrandenburgische Gesandter Herr Adam Graf v. S c h w a r t z e n b e r g verrichtet, so bin ich, der v. B l u m e n t h a l, auch fest darauf bestanden, dass mir als E[uer] Ch[urfürstlichen] D[urchlaucht] Gesandtem solches in alle Wege gebührete und ich wolgedachtem Grafen v. H o h e n z o l l e r n nicht darunter zu weichen hätte. Nachdem mir aber vorgehalten und zu Gemüthe geführet worden, dass nicht allein in Neulichkeit unter andern ratione praecedentium im Churf. Collegio geführten Punkten auch dieses verglichen worden, dass in Abwesenheit der Erzämter oder der Herrn Churfürsten in Person die Erbämter solche Officia verrichten sollten, [S. 242] sondern auch der churbairische Gesandte Herr M a x i m i l i a n G r a f K u r t z mir auf gehabte Nachfrage angedeutet, dass er den Reichsapfel nicht tragen, sondern denselben dem Herrn Graf T r u c h s e s s v. Z e i l zu tragen überlassen wollte: so habe ich urtheilen müssen, dass E[uer] Ch[urfürstliche] D[urchlaucht]

mehr despectir- als reputirlich sein würde, wann ich als unwürdiger Gesandter, der E[uer] Ch[urfürstlichen] D[urchlaucht] hohe Churf. Person immediate repräsentiret, den Scepter selbst tragen und also unter das churbaierische Erbamt (welches dann auf solchen Fall und weiln Chur Baiern E[uer] Ch[urfürstlichen] D[urchlaucht] vorgehet, hätte geschehen müssen) gehen sollte. Dahero ich dann praevia protestatione, dafern E[uer] Ch[urfürstliche] D[urchlaucht] hiernächst ein anderes belieben und den im Churf. Collegio gemachten Vergleich quoad hunc passum nicht ratihabiren und genehmhalten sollten, geschehen lassen, dass der anwesende Graf v. H o h e n z o l l e r n I. Kais. Maj. den Scepter vorgetragen, ingestalt es dann auch der Herr Graf v. T r u c h s e s s also mit dem Reichsapfel und der Erbmarschall v. P a p p e n h e i m mit dem Schwerdt verrichtet hat.

[Gutachten der Gesandten, worin sie rathen, es bei dieser Anordnung des Kurfürstencollegs bewenden zu lassen, um so mehr als „der Fürst oder Graf v. H o h e n z o l l e r n als Erbkämmerer sein Erbamt von niemanden anders als E. Ch. D. trägt und recognoscirt« und also bei diesem Akte nur Vicar und Mandatar des Kurfürsten ist. Dann folgen in dem Wahlconclave noch mehrere andre Streitigkeiten dieser Art; die eine über die Insignie, die Churpfalz zu tragen haben will bei feierlichen Gelegenheiten; der Kaiser soll die Absicht haben, für die 8te Kur künftig die Krone zu designieren.]

Der andre Streit vorm Altar war dieser, weil I[hro] Kais[erliche] Maj[estät], wann Sie in dero Kais. Habit zum Altar kommen, unter dem Gebet dero Kais. Krone abthun. Als nun solches geschehen, ist Chur Pfalz geschwinde und also dass man nicht urtheilen können, zu was Ende Sie es gethan, vom Altar herunter und zu I[hro] Kais[erlicher] Maj[estät] gegangen um derselben die Kron abzuheben. Als nun ich, der v. B l u m e n t h a l, solches gesehen, bin ich auch alsofort mit darzu getreten, also dass ich mehrermelte Kais. Kron noch zugleich mit angegriffen und nebst I[hro] Ch[urfürstliche] D[urchlaucht] zu Heidelberg dieselbige auf das darzu bereitete sammete Kissen niedergesetzt habe.

Das haben I[hro] Ch[urfürstliche] D[urchlaucht] zu Heidelberg sehr übel empfunden und vermeinet, dass Ihr dadurch ein Affront geschehen wäre. Ich habe aber sustiniret, dass solches E[uer] Ch[urfürstliche] D[urchlaucht] als einem Erzkämmerer in alle Wege gebührete, weiln dieselbe I[hro] Kais[erliche] Maj[estät] kleiden und den Kais. Habit anlegen müssten, maassen dann von mir in der Sacristei dem Herkommen nach geschehen wäre. I[hro] Kais[erliche] Maj[estät] haben zu Verhütung eines mehrern scandali an solchem Ort und nachdem Sie von mir, B l u m e n t h a l n, verstanden, dass ich hierin in keinerlei Weise weichen, sondern gegen I[hro] Ch[urfürstliche] D[urchlaucht] Willen die Kron I. Kais. Maj. wieder aufsetzen würde und müsste, dero Ministros zu I[hro] Ch[urfürstlichen] D[urchlaucht] geschickt und Sie dahin disponiren lassen, dass Sie gewichen seind und von wegen E[uer] Ch[urfürstlichen] D[urchlaucht] I[hro] Kais[erliche] Maj[estät] ich die Kron nach Vollendung des Gebets wieder aufgesetzt habe.«

[Bitte um sorgfältige Instruction über diese und einige verwandte Angelegenheiten, besonders bei der Feierlichkeit der Krönung; diese ist auf Dringen der brandenburgischen Gesandten jetzt bis auf den 9/19. Juni verschoben worden.]

Nr. 21

Quellen: Der Transfer des Sakralen. (a) Jean-Jacques Rousseau, Brief an d'Alembert über die Schauspiele (1758); (b) Brief über das Fest der Föderation (1790); (c) Flugschrift über das Föderationsfest (1790); Charles Thévenin, Das Föderationsfest (1796)

zu S. 219 im Buch

(a) Jean-Jacques Rousseau über nationale Feste. Aus: Brief an Herrn d'Alembert über seinen Artikel »Genf« im VII. Band der Enzyklopädie und insbesondere über den Plan, ein Schauspielhaus in dieser Stadt zu errichten, in: Henning Ritter (Hrsg.) (1981): *Jean-Jacques Rousseau, Schriften*, Bd.1, Gütersloh 1981, S. 462–464.

»Wie? Soll es in einer Republik denn gar kein öffentliches Schauspiel geben? Im Gegenteil, man braucht sogar viele. In den Republiken wurde das Schauspiel geboren, in ihrem Schoß sieht man es wahrhaft festlich blühen. Zu welchen Völkern paßt es mehr, sich oft zu versammeln und untereinander die sanften Bande des Vergnügens und der Freude zu knüpfen, als zu denen, die so viele Gründe haben, sich zu lieben und für immer vereint zu bleiben? Wir haben bereits eine Reihe öffentlicher Feste, laßt uns davon noch mehr haben, ich werde um so entzückter sein. Aber laßt uns nicht diese sich abschließenden Schauspiele übernehmen, bei denen eine kleine Zahl von Leuten in einer dunklen Höhle trübselig eingesperrt ist, furchtsam und unbewegt in Schweigen und Untätigkeit verharrend, und wo den Augen nichts als Bretterwände, Eisenspitzen, Soldaten und quälende Bilder der Knechtschaft und Ungleichheit geboten werden. Nein, glückliche Völker, nicht dies sind eure Feste! In frischer Luft und unter freiem Himmel sollt ihr euch versammeln und dem Gefühl eures Glücks euch überlassen. Eure Vergnügungen seien weder verweichlicht noch kommerziell, damit nichts, was nach Zwang oder Interesse riecht, sie vergifte, damit sie frei und hochherzig seien wie ihr, damit die Sonne euer unschuldiges Schauspiel beleuchte, ihr seid es selbst, das würdigste Schauspiel, auf das die Sonne scheinen kann.

Was werden aber schließlich die Gegenstände dieses Schauspiels sein? Was wird es zeigen? Nichts, wenn man will. Mit der Freiheit herrscht überall, wo viele Menschen zusammenkommen, auch die Freude. Pflanzt in der Mitte eines Platzes einen mit Blumen bekränzten Baum auf, versammelt dort das Volk, und ihr werdet ein Fest haben. Oder noch besser: stellt die Zuschauer zur Schau, macht sie selbst zu Darstellern, sorgt dafür, daß ein jeder sich im andern erkennt und liebt, daß alle besser miteinander verbunden sind. Ich brauche mich nicht auf die alten Griechen zu berufen, es gibt neuere, es leben noch heute welche, und ich finde sie mitten unter uns. Wir haben alle Jahre Musterungen, öffentliche Wettbewerbe, und im Armbrust- und Geschützschießen sowie im Segeln werden Könige ermittelt. Man kann so nützliche und angenehme Veranstaltungen gar nicht genug vermehren, man kann gar nicht genug von solchen Königen haben. Warum tun wir nicht, um uns zu ertüchtigen und zu stärken, eben das,

was wir tun, um uns in den Waffen zu üben? Hat die Republik Arbeiter weniger nötig als Soldaten? Warum schaffen wir nicht nach dem Vorbild der militärischen Preise andere gymnastische Wettbewerbe im Ringen, im Wettlauf, im Diskuswerfen und verschiedenen anderen Leibesübungen? Warum begeistern wir unsere Segler nicht für Regatten auf dem See? Gibt es einen herrlicheren Anblick auf der Welt als das weite, bezaubernde Becken, bedeckt mit Hunderten elegant ausgerüsteter Boote, die auf ein gegebenes Signal losfahren, um die am Ziel gehiste Flagge zu erbeuten und dann den Sieger heimzuleiten, der im Triumph zurückkehrt, um den verdienten Preis zu empfangen? Solche Spiele kosten nicht mehr, als man will, und der Wettstreit allein macht sie prächtig genug. Indessen muß man ihnen unter Genfern beige-wohnt haben, um zu begreifen, mit welchem Feuer man sich ihnen überlassen kann. Die Genfer sind dann nicht wiederzuerkennen, es ist nicht mehr das so solide Volk, das nie von seinen sparsamen Grundsätzen abgeht, das sind nicht mehr die umständlichen Verstandesmenschen, die alles, auch den Scherz, auf der Waage des Urteils abwägen. Auf einmal ist der Genfer lebhaft, fröhlich, zärtlich, er hat das Herz in den Augen, wie er es immer auf der Zunge trägt, er brennt darauf, seine Freude, sein Vergnügen mitzuteilen und auszutauschen. Wen immer er gerade trifft, lädt er ein, er bestürmt und überwältigt ihn und zieht ihn ins Gespräch. Aus vielen Gesellschaften wird eine einzige, alles wird allen gemeinsam. Es ist beinahe gleichgültig, an welchen Tisch man sich setzt: es wäre ein Bild der Tische Spartas, wenn nicht ein wenig mehr Flle herrschte. Doch selbst die Fälle ist angemessen, und der Anblick des Überflusses macht den der Freiheit, die ihn hervorbringt, noch rührender.«

(b) Brief von Dominique-Joseph Garat, einem Abgeordneten der französischen Nationalversammlung, an einen Freund über seine Teilnahme am Föderationsfest, geschrieben am 14. Juli 1790. Aus: *Die Französische Revolution. Ein Lesebuch mit zeitgenössischen Berichten und Dokumenten* (1989), Stuttgart, S. 135–141.

»Die Nationalversammlung war der Sammelplatz für ihre Mitglieder; sie begaben sich um neun Uhr dorthin und warteten etwa anderthalb Stunden darauf, daß der Oberkommandierende der Pariser Garde, M. de La Fayette, ihnen den Zeitpunkt zum Abmarsch bezeichnete; es sollte der Moment sein, in dem ein Teil der Truppen, die sich fderieren würden, vom Rathaus aus die Place Louis XV erreicht hätten, wo sie die Nationalversammlung in die Mitte nehmen sollten. M. de Bonnay, der wegen seiner seltenen Begabung für die Präsidentschaft so ausgesprochen würdig war, an einem solchen Tag an der Spitze der Nationalversammlung zu stehen, gab uns unterdessen die Marschordnung bekannt.

Vom Sitzungssaal aus begaben wir uns in die große Allee der Tuileries. Wir sollten uns in zwei Zweierreihen aufstellen, also zu je vier nebeneinander. Ein unglücklicher Zufall machte es etwas schwierig, dieser Ordnung zu entsprechen: Seit mehreren Tagen hatte es geregnet; heute, an einem Tag, der unbedingt strahlenden Sonnenschein verdient gehabt hätte, go es in Strömen. Bevor sie sich aufgestellt, bevor sie einen Schritt getan hatten, waren die Vertreter der Nation völlig durchnäßt; ein Schirm mußte manchmal für drei oder vier Personen herhalten, das heißt, er schtzte keinen richtig. Das Wasser kam von oben und unten, man hätte verzweifeln mögen. Allerdings haben wir uns für eine bessere Lösung entschieden: Alles wird leicht zu einer Freude, wenn man die Freude im Herzen trägt; wir beschlossen, über unser Unheil zu

lachen. Auf dem ganzen Weg konnten wir bei den Zuschauern, die sich in Zweier- und Dreierreihen entlang der Strecke postiert hatten, die gleiche Einstellung beobachten; sie waren durch und durch naß, und sie sangen. Im Cours-la-Reine wäre schwer zu sagen gewesen, ob unter oder auf den Bäumen mehr Leute waren.

In der Nähe des Pont-Tournant begrüßte uns M. de La Fayette. Neben diesem General, der in so vollendeter Weise die Hoffnungen erfüllt, zu denen er in frühester Jugend Anlaß gegeben hat, sahen wir ein Bataillon Helden, die kaum größer waren als ihre Säbel und Grenadiersmützen; es sind Soldaten von zwölf oder dreizehn Jahren, ihr Bataillon heißt *Hoffnung des Vaterlandes*. Nicht weit weg von ihnen hatte das Veteranenbataillon Aufstellung genommen; so folgte auf eine angenehme eine tiefe Empfindung, und man erfaßte mit einem einzigen Blick das Ende und den Anfang des Lebens, die beide dem Vaterland geweiht waren. [...]

Vom Ende des Cours-la-Reine bis zur Schranke der Conférence reiht sich auf einer Seite, wie du weißt, ein Haus an das andere; wir konnten kaum eins davon sehen, sie waren fast ganz von den Zuschauern verdeckt, die mit dem ganzen Leib aus den Fenstern heraushingen, um mehr Platz zu finden. Man hatte an mehreren Stellen die Dächer abgedeckt, aber sie waren schwarz von Menschen.

Eine sehr feste, sehr breite Schiffsbrücke war binnen weniger Tage gegenüber dem Marsfeld errichtet worden, um den Föderierten und den Vertretern der Nation den Übergang zu ermöglichen. Während wir über diese Brücke schritten, deren rasche Vollendung uns eine Art Wunder schien, hatten wir einen Triumphbogen mit drei großen Durchgängen vor Augen, die in etwa nach dem Vorbild des Bogens an der Porte Saint-Denis entworfen waren. Die Basreliefs und Inschriften dieses Triumphbogens sprachen nicht von Krieg und blutigen Siegen, sondern von Freiheit, Verfassung und Menschenrechten.

Als wir diese Tore durchschritten hatten, meinten wir nicht, ein freies Feld, sondern eine andere Welt zu betreten. Stell dir einen unübersehbaren Raum vor, der auf beiden Seiten von einem Halbkreis aus aufgeschütteter Erde begrenzt wird, auf welchen man je zwölf oder vierzehn Reihen Bänke aufgestellt hatte, mit Zwischenräumen, um freie Zu- und Abgänge und sämtliche Bewegungen zu ermöglichen.

Dem Triumphbogen gegenüber, am anderen Ende des weiten Marsfelds, erhob sich eine überdachte Tribüne von eleganter Bauweise. In der Mitte sah man auf etwa halber Höhe den Thron des Königs der Franzosen, Louis XVI. Rechts und links davon erhoben sich vom Boden bis fast zu dem Zeltdach Stufen, auf denen ganz oben die Vertreter der Nation, weiter unten die Mitglieder des Magistrats, die Wahlmänner von Paris und die außerordentlichen Deputierten des ganzen Reiches Platz nehmen sollten.

Über dem Thron gab es oben auf der Tribüne eine Loge für die Königin, den Dauphin, die königliche Familie und ihr Gefolge. Mitten in dem gewaltigen Rund des Marsfelds, das noch unermesslicher schien, seit so viele Dinge seine Ausdehnung markierten, erhob sich der Altar des Vaterlandes. Auf allen vier Seiten führten Stufen, die durch ihre Ausdehnung dazu geschaffen waren, einem ganzen Volk als Treppe zu dienen, in allmählichem Anstieg hinauf; auf diesen Stufen hatten sich die Diener der Religion verteilt, in weißen Gewändern, die die Phantasie an Leviten und Hierophanten erinnerten.

In dem Augenblick, als die Nationalversammlung den Eindruck dieses großartigen Bildes empfing, waren die Stufen des Altars ganz von bewaffneten Nationalgardisten besetzt, und die

friedlichen Diener der Religion standen auf dem Altar, vielleicht dem höchsten von allen, die je errichtet wurden; sie schienen nicht langer derart erhoben, um die Menschen zu beherrschen, sondern um dem Himmel näher zu kommen.

Im selben Augenblick setzte der Regen noch heftiger wieder ein, und die Zuschauer, die auf der ganzen Länge der Seitenterrassen ihre Schirme aufspannten, so daß diese einander berührten, bildeten über ihren Köpfen eine Art Seidendach in unterschiedlichen Farben; bald danach hörte der Regen auf, und die zugeklappten Schirme gaben den Blick auf mehr als 100 000 Zuschauer frei. [...]

Die Regenschauer setzten immer wieder ein; sie schienen sich verschworen zu haben, das Fest zu trüben, aber das ist ihnen schlecht gelungen. Während eines Platzregens begannen einige Föderierte einen Rundtanz, sie fanden bald Nachahmer, die Tänze vermehrten sich außerordentlich; manchmal wurden die Kreise kleiner und zahlreicher, dann dehnten sie sich aus, und einige wenige bedeckten das ganze Marsfeld. Die Luft hallte von Gesängen und Freudenschreien wider; man sah nur Soldaten und Grenadiere, die liefen und sprangen und sich dabei an den Händen hielten. Es war ein einmalig angenehmes und zugleich eindrucksvolles Schauspiel, wie diese Armee in dem Augenblick, da sie schwor, ihr Blut bis zum letzten Tropfen für die Freiheit zu vergießen, unter den Augen der gesetzgebenden Körperschaft um den Altar des Vaterlandes tanzte. [...]

Als der Monarch erschien und auf dem Thron Platz nahm, der sich nicht länger im Inneren des Palastes verbarg, da hättest du von überallher auf dem Marsfeld die Nationalgardisten und Soldaten herbeieilen sehen können; du hättest sehen können, wie sie sich um die Tribüne dicht zusammendrängten, so daß sie sich gegenseitig fast völlig verdeckten und von ihren Leibern nur die Gesichter erkennbar waren, in denen sich alle Regungen ihrer Seele abzeichneten. Wo sind die gemeinen Sklaven, wo sind die Betrüger geblieben, die den Königen einredeten, sie müßten die Freiheit des Volkes als Vernichtung der Monarchie fürchten? Welcher König empfing jemals Zeugnisse einer aufrichtigeren und zärtlicheren Liebe? Welcher Thron vernahm jemals den Widerhall zahlreicherer und glänzenderer Ergebenheitsbekundungen? Sah Louis XIV in den Galerien oder Gärten seines Versailles den Thron jemals durch ein so großartiges Schauspiel erhöht?

Nachdem sich die Bannerträger gesammelt hatten, stellten sie sich alle rings um den Altar auf, um ihre Fahnen im Namen des Höchsten Wesens segnen zu lassen; und sicherlich muß der Segen des Himmels auf die Feldzeichen eines Volkes von hervorragender Kühnheit herabsteigen, das in seinen Gesetzen versprochen hat, sich niemals durch den Ruhm von Eroberungen zu beflecken. Als sie sich vom Altar entfernten, zogen die Banner der Départements nacheinander vor Ihrer Majestät vorbei, und da sah man einen großen Teil dieser Soldaten und Bürger in zwei Reihen, von denen eine die Stufen des Thrones und die andere die des Altars berührte.

M. de La Fayette, dem die Dekrete der Nationalversammlung und der König die Sorge für die Sicherheit an diesem großen Tag anvertraut hatten, erschien in der Mitte der beiden Reihen, stieg in einer gewissen Entfernung von der Tribüne vom Pferd und näherte sich dem Thron Ihrer Majestät, um ihre Befehle entgegenzunehmen. Sagt Tacitus, als er von Agricola spricht, nichts erhöhe den Glanz eines Thrones so sehr wie der Anblick eines Mannes, dessen Seele stolz und edel ist, der trotz seiner Jugend schon triumphale Erfolge aufzuweisen hat und der vor ihm die Stirn beugt? Ich bin nicht sicher, ob Tacitus das gesagt hat, aber ich habe es heute erfahren.

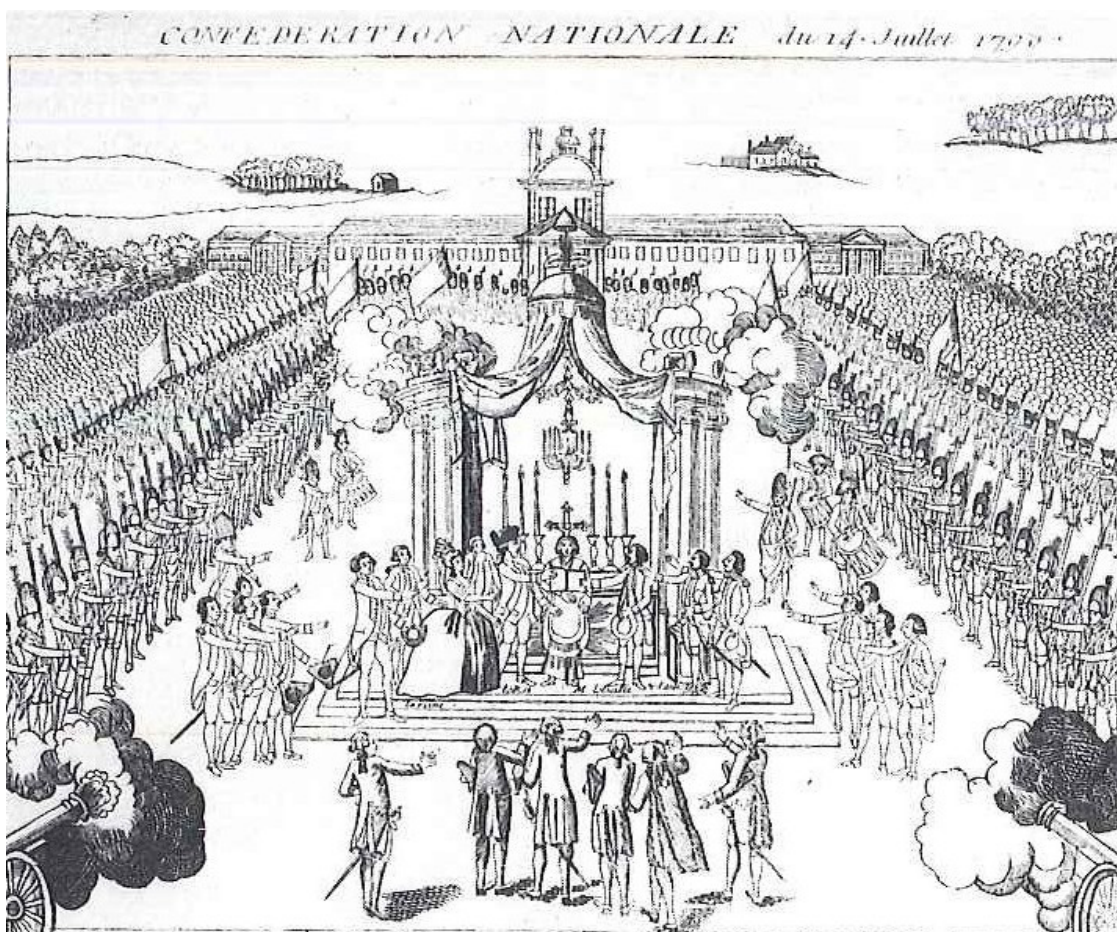
Der Bischof von Autun hat die Messe gefeiert, die in der Tat nur von einem Priester zelebriert werden durfte, der empfunden hat, daß Gott nicht von Sklaven angebetet werden will. Es gibt Gelegenheiten, bei denen die Geheimnisse, an die man immer glauben muß, weniger übernatürlich scheinen; heute zum Beispiel dürfen diejenigen, die diese Messe hörten, leichter geglaubt haben, daß Gott auf diesen Altar herabgestiegen ist, um den versammelt eine glückliche Nation den Schwur leistet, beständig die heiligsten Pflichten zu erfüllen.

Du kennst, mein Freund, die Eidesformeln der Föderierten, der Vertreter der Nation und des Königs der Franzosen; alle diese Schwüre wurden mit tränenfeuchten Augen geleistet, und diese Tränen bieten die Gewähr dafür, daß sie nicht vergeblich sein werden.

Monsieur, der Bruder des Königs, der die Freiheit schon geliebt und unterstützt hat, als sie erst in der Hoffnung existierte, hatte es verdient, die Danksagungen der auf ewig wiederhergestellten Freiheit zu empfangen, und er vernahm die Dankesrufe des freien Volkes, die sich an ihn persönlich richteten.

Was soll ich dir schließlich sagen, mein Freund? Ich glaube nicht, daß es jemals ein schöneres Schauspiel auf Erden gab oder so viele Seelen, die zur gleichen Zeit von derselben Freude durchdrungen waren.«

(c) *Das Föderationsfest am 14. Juli 1790. Illustrierte Flugschrift.*



(d) Charles Thévenin, *Das Föderationsfest in Paris am 14. Juli 1790*
(Öl auf Leinwand, 1796).



Nr. 22

Exkurs: Rituale und Emotionen

zu S. 223 im Buch

Die kulturwissenschaftliche Forschung geht davon aus, dass menschliche Emotionen kulturell codiert sind. Das bedeutet nicht, dass Menschen nicht zu allen Zeiten so etwas wie Freude, Liebe, Angst, Trauer, Zorn, Neid usw. empfunden hätten. Es bedeutet aber, dass die Art und Weise, Gefühle wahrzunehmen, zu zeigen, zu benennen, zu kontrollieren oder auszuleben in hohem Maße kulturell geformt und daher auch historisch veränderbar ist. Schon die verschiedenen Begriffe – »Gefühl«, »Emotion«, »Affekt«, »Passion«, »Sentiment«, »Empfindung«, usw. – bedeuten keineswegs dasselbe, sind historisch hoch voraussetzungsreich und transportieren unterschiedliche Vorstellungen über das Verhältnis zwischen innerer und äußerer Bewegung, Körper und Seele. Auf jeden Fall aber gilt, dass die Historiker immer nur vergangene *Kommunikation* von Gefühlen und *über* Gefühle in den Quellen greifen können, nie die Gefühle selbst. Das innere psychische Geschehen anderer Menschen entzieht sich schlicht der Beobachtung – nicht aber dessen körperlicher Ausdruck, das Sprechen und Schreiben darüber, die bildliche Darstellung usw. Von der Beschreibung von Gefühlen in den Quellen kann man nicht einfach auf das ›reale‹ Vorhandensein bestimmter Emotionen in der Vergangenheit schließen – das wäre naiv. Je fremder die Kultur, je ferner die Epoche, um die es geht, desto irreführender wäre es, von den eigenen Gefühlen auszugehen und sie Menschen anderer Zeiten und Räume umstandslos zu unterstellen. Schon ein Wort wie ›Liebe‹ oder ›Trauer‹ kann historisch ja ganz unterschiedliche Bedeutungen haben; was damit ›wirklich‹ bezeichnet ist, lässt sich nicht rekonstruieren. Beschreibbar ist nur, wie man im Rahmen des betreffenden kulturellen Bedeutungssystems damit umgegangen ist. Es geht also darum, die Darstellung von Gefühlen in den Quellen zu analysieren, indem man sie in das Ganze des betreffenden kulturellen Verhaltensrepertoires einordnet und daraus besser zu verstehen sucht. Das haben in den letzten Jahrzehnten vor allem die Literaturwissenschaftler, zunehmend aber auch die Historiker getan. (Benthien/Fleig/Kasten 2000; Jaeger/Kasten 2003; Schnell 2004; Rosenwein 2006; Oschema 2006; Freudenberg 2009; Frevert 2009; Plamper 2012; u.v.a.)

Mit der Historisierung der menschlichen Gefühle stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Ritual und Emotion. Rituale, so lautet seit Durkheim die herrschende Lehre, wecken Gefühle. Sie wirken auf den Körper und sprechen alle Sinne an, etwa durch rhythmische Bewegung, Musik, physischen Schmerz, bewusstseinsverändernde Substanzen und so fort, und beeinflussen damit das innere Empfinden. Der kollektive Charakter von Ritualen spielt dabei eine zentrale Rolle. Indem die Ritualteilnehmer individuelle Gefühle wie Freude oder Trauer äußerlich darstellen und in bestimmten kulturell variablen symbolischen Formen ausagieren, beeinflussen und steigern sie sich gegenseitig in ihrem inneren Empfinden und erzeugen dadurch einen Zustand kollektiver *effervescence* das heißt der Erregung, des Außer-sich-Seins. Es lässt sich geradezu als elementare Funktion von Ritualen ansehen, »bestimmte, auf den rituellen Anlass [...] bezogene Emotionen hervorzurufen« (Fugger 2011: 414), nicht zuletzt um sie dadurch zu steuern und zu bewältigen (Ambos 2005: 9–40; Rehberg 2004: 248ff.): Man denke etwa an die Kanalisierung individueller Trauer durch kollektive Trauerrituale, an die

Erzeugung von Scham durch Buß- und Schandrituale, von freundschaftlicher Nähe durch gemeinsames Essen und Trinken usw. Dabei geht man davon aus, dass Gefühle ein zugleich psychisches *und* physisches Geschehen sind und dass die kollektive äußerliche Darstellung bestimmter Gefühle auf das innere Empfinden der Beteiligten zurückwirkt. Das heißt: Gefühle haben eine kommunikative Dimension. Gemeinsames Lachen, gemeinsame Furcht, Trauer, Scham oder Wut schließen Menschen zu *emotional communities* zusammen und grenzen sie zugleich von anderen ab (Rosenwein 2006).

Totalitäre Regime bedienen sich dieser Effekte bekanntlich zur Umerziehung und Steuerung der Untertanen. Wie effizient das sein kann, davon vermitteln die Bilder und Filmaufnahmen der Nürnberger Reichsparteitage noch heute eine lebhaftere Vorstellung (vgl. Kap. 2.5.3). Weil totalitäre Regime damit so erfolgreich waren, herrscht heute ein verbreitetes Misstrauen vor allem gegenüber politischen Inszenierungen, die als Täuschung und Verführung der Massen betrachtet werden. Diese moderne Erfahrung, die insbesondere in Deutschland politische Rituale generell und nachhaltig diskreditiert hat, steht dem Verständnis historischer Rituale allerdings eher im Weg. Sie verleitet zu der Annahme, es handele sich stets um manipulative Tricks, deren sich die Herrschaftsinhaber strategisch bedienen, während sie sich zugleich selbst davon innerlich distanzieren. Neuere Arbeiten zeigen, dass diese Sicht zu einfach ist.

In vormodernen literarischen und historiographischen Zeugnissen ist vielfach von öffentlichen Gefühlsäußerungen die Rede, die aus heutiger Sicht befremdlich wirken: Herrscher vergießen öffentlich Tränen, Besiegte zerreißen ihre Kleider und weinen laut, Untertanen brechen in nicht enden wollenden Jubel aus und so fort. Solche Befunde haben die Einsicht gefördert, dass es unterschiedliche historische Gefühlskulturen gibt. Man hat das zum einen so gedeutet, dass die Menschen früherer Zeiten, ähnlich wie Kinder, ihre Gefühle noch wenig steuern und beherrschen konnten und erst in einem langfristigen Prozess der Zivilisation ein höheres Maß an Affektkontrolle ausgebildet wurde (so vor allem Johan Huizinga, Norbert Elias und Marc Bloch). Man kann es aber auch so interpretieren, dass es sich bei solchen öffentlichen Gefühlsausbrüchen um rituelle Inszenierungen handelte, das heißt, dass es zum angemessenen Vollzug ritueller Akte dazugehörte, entsprechende Emotionen zu äußern, ja sie geradezu demonstrativ zur Schau zu stellen (Althoff 1996; Althoff 1997; Althoff 2004b; Schreiner 2002; Ambos/Hotz/Schwedler 2005).

Tränen beim Thronwechsel. Anlässlich der Erhebung Konrads II. zum deutschen König im Jahre 1027, so berichtet dessen Biograph Wipo, hielt der Erzbischof von Mainz eine Predigt, in der er den König an seine Pflichten als Stellvertreter Christi auf Erden gemahnte und zur Milde gegenüber seinen früheren Feinden aufforderte. »Während dieser Ansprache seufzte der König ergriffen von Erbarmen und vergoß unsägliche Tränen. Dann gewährte er allen Verzeihung, wie es Bischöfe, Herzöge und alles Volk verlangten, für das, was sie an ihm gefehlt hatten. Dankbar nahm alles Volk die Gnadenbeweise entgegen. Beim Anblick der offensichtlichen Frömmigkeit des Königs weinten alle vor Freude. Eisern wäre ein Mensch, der keine Tränen vergossen, wo solch hohe Macht so schwere Schuld hat vergeben.« (Wipo, *Taten Kaiser Konrads II.*, neu übertragen von W. Trillmich, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches, Darmstadt 1961, S. 551.)

Ähnlich klingt rund 650 Jahre später die Schilderung eines Augenzeugen der Krönung Ludwigs XVI. zum König von Frankreich (1775): »Die Menschen schluchzten, und in einer noch nie dagewesenen Begeisterung vermischte sich tosender Beifall mit den Rufen *Vive le Roi!* Alle waren außer sich. Auch ich war noch niemals derart ergriffen gewesen: Es verwunderte mich nicht, dass ich weinte. Die Königin war so freudig benommen, daß ihr die Tränen rannen. Sie mußte zum Taschentuch greifen, wodurch die allgemeine Gefühlsaufwallung sich noch verdoppelte.« (Ulrich Pleschinski (Hrsg.), *Das geheime Tagebuch des Herzogs von Croy 1718–1784*, München 2011, S. 299.)

Authentizität versus Inszenierung? Gerd Althoff hat die These aufgestellt, dass Emotionen wie Trauer, Freude oder Zerknirschung in mittelalterlichen Herrschaftsakten rituellen Charakter hatten, das heißt nicht spontan erfolgt seien, sondern zu Ritualen wie Krönung, Unterwerfung und Versöhnung dazugehört hätten und wie das gesamte Ritualgeschehen zu bestimmten politischen Zwecken und nach bestimmten Spielregeln aufgeführt worden seien (s. Kap. 3.1). Diese These hat einigen Widerspruch provoziert. Man hat sie so ausgelegt, als unterstellte Althoff »kalte Routine ohne seelisches Engagement« und ginge davon aus, dass rituelle Inszenierung und »echte« Emotionen Gegensätze seien, so dass die rituellen Spielregeln »bloß Topik und Ritualismus produziert und die Herzen der Menschen kalt gelassen« hätten (Fried 1999:39–41) oder das herrscherliche Weinen gar nur »ein nützlicher Trick bei politischen Verhandlungen« gewesen sei. Dagegen heißt es dann: »Herrscher des Mittelalters waren keine Schauspieler und hielten keine Zwiebeln für die Inszenierung von Gefühlen in petto« (Dinzelsbacher 2009:66). Die Forschungskontroverse baut einen falschen Gegensatz auf und geht an der Sache vorbei. Die Annahme, inszenierte Gefühlsäußerung und »wahres«, spontanes und authentisches inneres Gefühl stünden in einem Spannungsverhältnis zueinander, zeugt von einer antiritualistischen Einstellung, die stets einen potentiellen Gegensatz zwischen Außen und Innen vermutet und förmlich-konventionelles, rituelles Verhalten von vornherein mit dem Verdacht der Unaufrichtigkeit belegt. Dem liegt das schon erwähnte rationalistische Missverständnis zugrunde, rituelle Inszenierungen seien bloße Fassaden, hinter denen sich die »eigentliche« Realität versteckt. Das aber ist mit der Althoffschen These gerade nicht gemeint. Folgt man vielmehr den klassischen Ritualtheorien, so handelt es sich hier um einen Scheinwiderspruch. Die Kulturanthropologie geht, wie erwähnt, seit Durkheim davon aus, dass kollektive Rituale in der Regel bei den Teilnehmern auch kollektive Gefühlswirkungen erzeugen, dass also die körperliche Handlung nicht ohne Wirkung auf das innere Erleben ist. Äußerliche Darstellung von Gefühlen in den Formen einer konventionellen Symbolsprache und innere Empfindung schließen sich demgemäß also keineswegs aus, sondern bedingen einander. Wenn ein bestimmtes rituelles Arrangement von den Beteiligten eine bestimmte Gefühlsäußerung erfordert, so ist es wahrscheinlich, dass es dieses Gefühl zugleich auch stimuliert. Ritualtheoretiker und Psychologen gehen davon aus, dass das Gezeigte auf das Gefühlte zurückwirkt und beides miteinander in Übereinstimmung bringt. Zum anderen kommt es in der Situation des Rituals aber auch gar nicht so sehr darauf an, ob das Gezeigte mit dem im Inneren Gemeinten und Gefühlten tatsächlich identisch ist oder nicht, denn entscheidend für das Gelingen des Rituals ist, was alle Beteiligten *sehen und hören*. Aufgeführten Emotionen von vornherein Manipulation, strategischen Gebrauch und Unaufrichtigkeit zu unterstellen, ist verfehlt – was andererseits aber auch nicht heißt, dass es solchen manipulativen Gebrauch nicht auch gäbe.

Das grundsätzliche Misstrauen gegenüber der ›Echtheit‹ ritueller Formen der Gefühlsäußerung, so ist argumentiert worden, sei eine spezifisch *moderne* Einstellung, die sich erst mit der Ausdifferenzierung einer separaten Sphäre privater Innerlichkeit und der Vorstellung vom autonomen Individuum habe entwickeln können. In einfachen, weitgehend von direkten *face to face*-Beziehungen geprägten Gesellschaften habe es »keinen Sinn zu fragen, ob der Handelnde sich dem, was er tut, auch innerlich verpflichtet fühlt, weil sich unter diesen Bedingungen eine Kluft zwischen persönlichem und öffentlichem Sinn nicht entwickeln kann«, weil es nämlich noch keine so grundsätzliche Differenz zwischen privat-persönlichen und öffentlich-unpersönlichen Beziehungen gegeben habe wie in komplexen Gesellschaften (so Lischka 2006: 379, vgl. Douglas 1966/1985: 13, 20; Luhmann 1982). Unter solchen Bedingungen werde äußerlichen Gesten und Ritualen mehr Vertrauen geschenkt als der Semantik innerer Gefühle, wie sie sich in der Frühen Neuzeit herausgebildet habe. »Das Bedürfnis nach Intimität erwuchs [...] erst aus der Erfahrung der Differenz von unpersönlichen und persönlichen Beziehungen in komplexen gesellschaftlichen Systemen, es ist damit ein typisches Merkmal der Moderne« (Lischka 2006: 383). Auch wenn man diese Gegenüberstellung von Vormoderne und Moderne für zu einfach hält und berücksichtigt, dass schon in früheren Epochen Misstrauen gegenüber der Aufrichtigkeit ritueller Formen geäußert werden konnte, so ist doch nicht von der Hand zu weisen, dass die Entwicklung der modernen individuellen Privatsphäre nicht ohne Einfluss auf den öffentlichen Umgang mit Gefühlen geblieben ist.

Nr. 23

Exkurs: Rituale, Bildmedien und elektronische Medien

zu S. 230 im Buch

Für Bilder gilt ähnliches wie für Schrift: Sie waren (und sind) nicht nur Medien zur Darstellung von Ritualen, sondern sie konnten selbst eine prominente Rolle in Ritualen spielen (Belling 1990; Schreiner/Signori 2000; Ambos/Rösch/Weinfurter 2009; Stollberg-Rilinger/Weißbrich 2009). Als Gegenstände bildlicher Darstellung bieten sich Rituale besonders an, weil sie selbst einen bildlichen Charakter haben. Schon in der mittelalterlichen Theologie galten die sakramentalen Handlungen als »gleichsam Abbildungen des Wortes« (*quasi pictura verbi*). Mit Bildern haben Rituale gemein, dass sie sich visuell wahrnehmen lassen und dass sie dem Betrachter (im wörtlichen oder übertragenen Sinne) in einem *Rahmen* vor Augen stehen. Rituale waren und sind zu allen Zeiten prominente Gegenstände bildlicher Darstellung, Inszenierungen zweiter Ordnung also. Im europäischen Mittelalter galt noch keineswegs alles, wie heute, als bildwürdig; lange war bildliche Darstellung fast ausschließlich religiösen Gegenständen vorbehalten. Dazu gehörten rituelle Akte, so etwa der *in majestate* thronende göttliche Richter oder der kniende und betende Stifter. Schon in den Bilderhandschriften des Spätmittelalters nehmen Ritualdarstellungen aus der biblischen und weltlichen Geschichte zunehmend größeren Raum ein. Der Buchdruck führte dann zu einer rasanten Zunahme der bildlichen Darstellung von Krönungen, Einzügen, dynastischen Feiern usw. Die Vervielfältigung und immer leichtere Zugänglichkeit für alle sozialen Gruppen hatte auch bei den Bildern eine zunehmende Veralltäglicung und damit Entzauberung zur Folge.

Bilder sind keine schlichten Abbilder ritueller Akte und dürfen nicht naiv als Illustrationen historischer Ereignisse missverstanden werden, sondern sie erzeugen ihre eigene Realität (Kap. 3.1). Ebenso wie bei Schriftdokumenten kann man auch bei Bildern nicht nur danach fragen, was sie über ein Ritual *aussagen*, sondern auch danach, was sie in einem Ritual selbst *tun* und *bewirken*. Bilder können in Ritualen einerseits als Mittel zum Zweck – der Andacht, der Erinnerung, der Propaganda, des Spotts – verwendet werden. Sie können darüber hinaus im Ritual aber auch als Präsenzsymbole auftreten, das heißt als das genommen und behandelt werden, was sie abbilden: Götter, Heilige, Verstorbene, Abwesende. Bei einer Gesandtenaudienz beispielsweise war dem Porträt des Königs die gleiche Verehrung zu erweisen wie diesem selbst; bei fürstlichen Eheschließungen *in absentia* konnten Braut oder Bräutigam durch ihr Bild vertreten werden; Heiligen- und Marienbilder wurden mit Kleidern und Schmuck beschenkt, damit die Abgebildeten den Gläubigen zu Hilfe kamen. Man bezog Bilder in das rituelle Handeln ein und schrieb ihnen Macht zu, man verehrte und beschenkte sie, betete sie an, schändete oder zerstörte sie (Kap. 2.8).

Verschränkung von Ritual, Schrift und Bild. Ein Beispiel für die Art und Weise, wie Ritual, Schrift und Bild wechselseitig miteinander verflochten sein konnten, ist die Praxis der Buchwidmung in Mittelalter und Früher Neuzeit (Eenkel 2008). Dabei handelt es sich um eine Strategie gelehrter Autoren, eine Patronagebeziehung zu einem potentiellen Förderer herzustellen, also um eine Variante des Rituals der Gabe (vgl. Kap. 2.4). Dass der Autor einer Schrift

diese einem mächtigen Gönner als rituelles Geschenk darbrachte, vollzog sich in unterschiedlichen medialen Formen, die miteinander verschränkt waren: Zum einen war schon die Widmung, der Paratext im Buch, ein symbolisch-ritueller Akt des Gebens in schriftlicher Form. Der Widmungstext war ritualisiert, er folgte einem stereotypen Schema von *captatio benevolentiae*, Lobpreis des Gönners und Dedikationsformel; am Schluss stand immer die Bitte um Annahme des Buches. Verdoppelt werden konnte die schriftliche Widmung durch ein vorangestelltes Widmungsbild, das einen konkreten Akt der Buchübergabe des Autors an den Patron darstellte. Ob das Ritual im einzelnen Fall tatsächlich so stattgefunden hatte, kann dahingestellt bleiben; wesentlich ist, dass die Widmung als konkreter körperlicher Akt *repräsentiert* wurde. Der Autor übergab sein Werk dem Leser oder – im Zeitalter des Buchdrucks – der Öffentlichkeit im wörtlichen und übertragenen Sinne zugleich. Widmungstext, Widmungsbild und Übergabeakt verwiesen wechselseitig aufeinander. Diese Art intermedialen Rituals folgte einer gelehrten Autorisierungsstrategie gemäß dem Prinzip der Reziprozität, des *do ut des*: Der Widmungsempfänger wurde durch die Widmung geehrt und umgekehrt das Werk durch den hochrangigen Empfänger mit externer Reputation und Legitimität, *auctoritas*, versehen.



Das Buch als rituelle Gabe:
 Der Autor Ulrich Molitor
 überreicht Herzog Siegmund
 sein Traktat über die Hexerei.
 Holzschnitt aus: Ulrich Molitor,
De laniis et phitonicis mulieribus,
 Reutlingen um 1489.

Elektronische und digitale Medien. Seit der Erfindung des illustrierten Flugblatts im 15. und der Fotografie im 19., des Films und des Fernsehens im 20. Jahrhundert ist die Bilderflut stetig gewachsen. Wenn Rituale an körperliche Präsenz gebunden sind, was bedeutet es dann für ihre Wirkmacht in einer Welt, die die Einzelnen fast nur noch durch Distanzmedien wahrnehmen und in der sie nahezu ausschließlich über Distanzmedien kommunizieren? Mittlerweile haben wir eine weitere, die digitale Medienrevolution miterlebt, deren strukturelle Folgen noch nicht annähernd absehbar sind. Im Zeitalter der digitalen Kommunikation und der *social media* muss über das Verhältnis von Ritual und Medialität ganz neu nachgedacht werden. Die Unterschiede zwischen *face to face*-Kommunikation einerseits und medial vermittelter Kommunikation andererseits werden zunehmend geringer, körperliche Anwesenheit wird immer entbehrlicher. Rituale lassen sich nicht nur in Echtzeit am Bildschirm passiv miterleben; Rituale lassen sich auch digital gemeinsam vollziehen, sodass die Beteiligten einander wechselseitig wahrnehmen können, ohne am selben Ort präsent zu sein. Die medialen Möglichkeiten und Erfordernisse wirken mehr denn je auf die Gestaltung von Ritualen zurück: Politische wie private Rituale werden von den Akteuren von vornherein im Hinblick auf die Vermittlung durch Bildmedien in Szene gesetzt. Rituale sind weitgehend »medialisiert« das heißt, sie sind von ihrer medialen Darstellung kaum noch zu trennen (Sarcinelli 1987; Soeffner/Tänzler 2002). All das ist zwar zunächst für Ritualhistoriker noch kaum ein Thema, es ist aber im Begriff, die kulturwissenschaftlichen Ritualtheorien zu verändern. Dadurch wird der gegenwärtige Medienwandel voraussichtlich früher oder später auch einen neuen Blick auf das Verhältnis von Ritualität und Medialität in der Vergangenheit eröffnen. (Caduff/Pfaff-Czarnecka 1999; Wulf/Zirfas 2003; Wulf/Zirfas 2004; Dücker 2007:214ff.; Grimes/Hüsken/Simon/Venbrux 2011; u.v.a.)