

Riten, Gesten, Zeremonien

Gesellschaftliche Symbolik
in Mittelalter und Früher Neuzeit

Herausgegeben von
Edgar Bierende · Sven Bretfeld
Klaus Oschema

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Einführung

Edgar Bierende, Sven Bretfeld, Klaus Oschema (Bern, Bochum, Heidelberg)

Warum „Riten, Gesten, Zeremonien“? Die Aktualität eines Forschungsgegenstandes

Die gegenwärtig zu beobachtende, verstärkte Zuwendung der Kulturwissenschaften zum Forschungsfeld der Riten, Gesten und Zeremonien kann aus einer bestimmten Perspektive als Ablösung der 68er-Generation begriffen werden, gewissermaßen als Loslösung von deren Gesellschaftskritik. Indem sie sich gegen soziale Konformität und gesellschaftlichen Anpassungszwang aussprachen, stellten sich Vertreter der 68er-Bewegung historisch gesehen in die lange Tradition der Zeremonialkritik. Bereits seit der Zeit der Spätaufklärer, welche die Ideale des Naturrechts (Vernunft) und der Gleichheit (Demokratie) propagierten, wurden Riten und Zeremonien in einem negativen Licht gesehen.¹ Verbunden war dies mit einer grundlegenden Umwälzung der sozialen Werte und Normen, die bis heute in ihren Grundzügen fortlebt.

Hatte man in den Jahrhunderten zuvor Hierarchien und soziale Abstufungen der feudalen und ständischen Gesellschaften Europas durch ein sich beständig verfeinerndes System von Riten, Gesten und Zeremonien zu visualisieren versucht und in der Regel allgemein akzeptiert,² so wurde diese Struktur seit dem 18. Jahrhundert zunehmend bekämpft

1 *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, hg. v. M. Diderot und M. d'Alembert, Paris 1751, Bd. 2, S. 838 f. („Ceremonial“, „Ceremonies“). Vgl. Christoph Wulf, *Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie*, Reinbek 2004, S. 191–195, mit weiteren Literaturhinweisen; s. bereits die Ausführungen von Mary Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt a. M. 1986 [London 1970].

2 Johann Christian Wächtler, *Commodos Manual, oder Hand-Buch, [...]*, [1703] Leipzig⁴ 1714, S. 97 („Ceremonial-Gesetze, so von den äußerlichen Gebräuchen handeln“; „Ceremonien, Gepränge/äußerliche Gebräuche, it. Ehrerweisung, complementem/z. E. der Ceremonien-Meister, sans (sang) ceremonie, ohne viel compli-

und negiert.³ Stattdessen galt nun, zumindest im Rahmen der bürgerlichen Ideologie, die Sichtbarmachung der Egalität als vornehmste Aufgabe und als ethische Grundverpflichtung eines jeden Bürgers. Eine Folge bestand in der Auflösung der ehemals differenzierten Normen und Formen gesellschaftlicher Interaktionen, im Niedergang des Facettenreichtums von Riten und Gesten, vormals bekannte Zeremonien wurden nicht mehr gelebt und gingen unter.

Diese Veränderungen trugen zur sukzessiven Aushöhlung und Auflösung von gesellschaftlichen Systemen und Strukturen bei, deren Folgen wir heute immer stärker spüren, wie etwa die Häufung von Singlehaushalten, Kirchen- und Parteiaustritten usw. deutlich machen. Mit dem Niedergang der Riten und Zeremonien gingen folglich auch deren positive Sozialeigenschaften verloren, da eine zentrale Bedeutung der Riten und Zeremonien in ihrer Fähigkeit besteht, soziale Bindungen zu stiften und befriedend zu wirken.⁴ Im Einklang mit dem Wunsch, zwischenmenschliche Beziehungen und gesellschaftliche Prozesse in unserer Gegenwart wieder reibungsloser zu gestalten sowie soziale Kon-

mentirens“; „Ceremonieux, (Ceremoniöſs) der viel Gepränges und Wesen macht, z. e. Man soll nicht allzu ceremonieux seyn.“). Siehe ebd., S. 190 („Gestus, Gebhrden, z. E. er hat wunderliche gestus an sich; Res gestae, Thaten, z. E. eines seine res gesta beschreiben.“), und S. 337 („Rité, ordentlicher Weise, z. E. es muß alles rité zugehen. Ritus, Gebräuche.“). *Grosses vollständiges Universal-Lexicon, Aller Wissenschaften und Künste, welche bisshero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*, hg. v. Johann Heinrich Zedler, Halle und Leipzig 1733, Bd. 5, Sp. 1873 f. („Ceremonie“, „Ceremonia“), und ebd., Leipzig und Halle 1742, Bd. 31, Sp. 1831 f. („Rituale“, „Rituale Romanum“, „Ritus“).

- 3 Johann Georg Heinzmann, *Lesebuch zur Erweiterung der gemeinnützigen Aufklärung unter Staatsmännern und Bürgern in Städten. 3 Bde.* [vormals: *Bürger-Journal oder kleine Familienbibliothek für Schweizer*, Bern 1792], Leipzig 1795, Bd. 3, S. 55–61: „Ceremonien, Titl, Rang u.s.w. [...] Alle diese Dinge, die in dem Stande der bloßen Natur unnütz und ungereimt wären, haben in dem Stande unsrer verdorbenen und lächerlichen Natur einen grossen Nutzen. [...] So weit spricht Voltaire. Ich füge noch bey: auch im gemeinen bürgerlichen Leben macht man sich so wichtig mit dergleichen lästigen Erbstücken, besonders in alten Städten, [...]“
- 4 *Metzlers Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, hg. v. Ansgar Nünning, Stuttgart und Weimar 2004, S. 581 („Ritual“); *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8*, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel 1992, Sp. 1052–1060 („Ritus“); ebd., Bd. 12, Basel 2004, Sp. 1301–1305 („Zeremonie, Zeremonialwissenschaft“); *Wörterbuch der Völkerkunde*, hg. v. Walter Hirschberg, Berlin ²1999, S. 316 f. („Ritus“, „Ritual“).

fikte zu überwinden, mag die Einsicht in die kohäsive Kraft der Riten, Gesten und Zeremonien dazu geführt haben, diese einst verfemten und als rückständig geltenden Größen nunmehr in einem positiven Licht erscheinen zu lassen. Anteil an diesem Umwertungsprozess hatten seit den 1980er Jahren zunehmend auch Vertreter der kultur- und sozialhistorischen Forschung, wie etwa Historiker, Kunsthistoriker und Religionswissenschaftler, die in ihren Arbeiten soziale Handlungen, Texte und Artefakte unter der Perspektive und Problemstellung von Riten, Gesten und Zeremonien untersuchten, wobei sie ihre historischen Gegenstände durch die Bezugnahme auf Methoden und Fragestellungen aus den „Leitwissenschaften“ der Soziologie, Psychologie und Ethnologie sowie aus dem Bereich der Wissenschaftstheorie wie etwa Semiotik und Strukturalistik, in transdisziplinärer Weise fasten.⁵

Zugriffe in der modernen Mediävistik

Die Kernbegriffe im Titel des vorliegenden Bandes, der aus einer gleichnamigen Ringvorlesung des Berner Mittelalter-Zentrums (BMZ) im Wintersemester 2005/06 hervorgegangen ist, weisen damit unverkennbar auf einen modernen Zuschnitt der Themenwahl hin. Dies verdeutlichen auch die Debatten innerhalb der Fächer, die an unserer interdisziplinär ausgerichteten Unternehmung teilnehmen. Natürlich interessierten sich etwa die Historikerinnen und Historiker, die sich mit der Geschichte des Mittelalters beschäftigen, schon seit längerer Zeit für Rituale – insbesondere wenn sie mit der Herstellung oder Wahrung von Herrschaftsverhältnissen verbunden waren –, für Gesten oder auch für Zeremonien. Gleichzeitig hätte eine allzu große Konzentration auf derlei Phänomene aus der Warte der Geschichtswissenschaft lange Zeit

5 Zum Strukturalismus s. Michel Foucault, „Die Hoffräulein“, in: ders., *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1971, S. 31–45; Günther Schiwy, *Strukturalismus und Zeichensysteme*, München 1973. Zur Semiotik vgl. *Nonverbal Communication, Interaction, and Gesture: Selections from Semiotica*, hg. v. Adam Kendon, Paris und New York 1981 (Approaches to Semiotics, 41); Aleida Assmann, „Probleme der Erfassung von Zeichenkonzeptionen im Abendland“, in: *Semiotik: Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur. Bd. 1*, hg. v. Roland Posner u. a., Berlin und New York 1997 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 13,1), S. 710–729; Umberto Eco, „History and historiography of semiotics“, in: ebd., S. 730–746; Adam Kendon, *Gesture: Visible Action as Utterance*, New York 2004.

ungewöhnlich, vielleicht sogar unseriös gewirkt. Im Fokus des Interesses stand schließlich stets die Suche nach relevanten Ereignissen, Personen, und dann auch Strukturen – relevant im Sinne ihrer politisch-herrschaftlichen Bedeutung.

Wie groß der Sprung ist, der jüngst innerhalb der wissenschaftlichen Erforschung des Mittelalters im Bezug auf unsere Thematik verzeichnet werden kann, mag ein kurzer Blick in ausgewählte Synthesen zum Stand der Disziplin verdeutlichen: Im Juni 1989 veranstaltete der französische Mediävistenverband (die ‚Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur‘, SHMES) in Paris einen Kongress, der die französische Forschung zur mittelalterlichen Geschichte seit 1965 bilanzieren sollte.⁶ In diesem breiten Panorama, welches die existierenden Ansätze und Methoden zum Zeitpunkt der Publikation der Tagungsakten umfassend wiedergeben sollte, betrafen nur wenige Seiten solche Fragen, die mit unserem Thema verbunden waren. Unter der Rubrik „Anthropologie und Geschichte“ wurde die Erforschung von Verwandtschaftssystemen, des Körpers und von Systemen der Repräsentation knapp skizziert.⁷ Rituale oder Gesten erhielten damit noch keinen gesonderten Raum – nur zehn Jahre später stellte sich die Situation grundlegend gewandelt dar: Nun fanden Positionen Gehör und wurden breiter rezipiert, die seit den 1980er Jahren auf die Bedeutung rituellen Handelns und performativer Aspekte für die Erforschung nicht nur der Mentalitäts- und Kulturgeschichte des Mittelalters hinwiesen, sondern auch für ganz „handfeste“ Fragen der Politik- und Verfassungsgeschichte.⁸

6 Publiziert als *L’histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, hg. v. d. Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur, Paris 1991. Den zeitlichen Rahmen bestimmte zum einen der 1965 veröffentlichte Band *La recherche historique en France de 1940 à 1965*, hg. v. Comité français des sciences historiques, Paris 1965, zum anderen die Gründung der SHMES im Jahr 1969.

7 Jacques Berlioz, Jacques Le Goff und Anita Guerreau-Jalabert, „Anthropologie et histoire“, in: *L’histoire médiévale en France* (wie Anm. 6), S. 267–304.

8 So etwa bereits Janet L. Nelson, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London und Ronceverte 1986, sowie für die deutschsprachige Forschung maßgeblich die Beiträge von Gerd Althoff, die zum Teil versammelt vorliegen in Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter: Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, und ders., *Inszenierte Herrschaft: Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter*, Darmstadt 2003. Eine Synthese bietet jetzt ders., *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003. Für den Bereich der Gesten muss als zentraler Beitrag gelten Jean-Claude Schmitt, *La*

Ohne vorerst auf die Details der damit verbundenen, zum Teil heftig geführten Methodendebatte näher einzugehen, lässt sich doch die Durchsetzung einer neuen Fokussierung auf das rituelle Handeln im Bereich der historischen und näherhin der mediävistischen Forschung leicht vorführen: In den Beiträgen des weit verbreiteten „Fischer Lexikon Geschichte“ spielten Rituale und Gesten noch in der neu bearbeiteten Auflage des Jahres 1990 eine marginale Rolle und auch dies lediglich im Zusammenhang mit der allgemein gehaltenen Charakterisierung von „Kulturgeschichte, Mentalitätengeschichte, Historische Anthropologie“.⁹ Einen eigenen Eintrag in der Kategorie der „Historischen Grundbegriffe“ verdienten sie aus der Sicht des Herausgebers offenkundig nicht. Anders dagegen in einem 1999 erschienenen, französischen Lexikon zur mittelalterlichen Geschichte, in dem der Bereich der „Riten“ intensiv in einem eigenen Beitrag diskutiert wird¹⁰ – bezeichnenderweise in einem bewusst offen gehaltenen Spannungsfeld von Ritual, Gesten und Zeremonien, die hier als Pole der symbolischen Kommunikation identifiziert werden.

Ganz selbstverständlich erscheint der Hinweis auf Rituale im Zusammenhang mit der Geschichte von „Politik und Mentalität“, aber auch mit der ebenfalls weit ausgreifenden Dimension der (nonverbalen) „Kommunikation“, in einem Forschungsüberblick, den im selben Jahr Hans-Werner Goetz vorlegte.¹¹ Die breite Durchsetzung entsprechender Ansätze drückten neben den immer zahlreicher erschienenen

raison des gestes dans l'occident médiéval, Paris 1990, dessen Entstehung ebenfalls auf Anstöße zurückverweist, die in den 1980er Jahren von Bedeutung wurden, vgl. ders., „Introduction and General Bibliography“, in: *History and Anthropology* 1 (1984), S. 1–28, und ders., „The Ethics of Gesture“, in: *Fragments for a History of the Human Body. 3 Bde.*, hg. v. Michel Feher, Ramona Naddaff und Nadia Tazi, New York 1989, Bd. 2, S. 129–147. Für einen knappen Überblick zu Forschungstradition und interpretatorischen Zugängen s. demnächst Klaus Oschema, „Gestures“, in: *Handbook of Medieval Studies*, hg. v. Albrecht Classen (im Druck).

⁹ Heide Wunder, „Kulturgeschichte, Mentalitätengeschichte, Historische Anthropologie“, in: *Fischer Lexikon Geschichte*, hg. v. Richard van Dülmen, Frankfurt a. M. 1990, S. 65–86 [75 f. und 80 f.].

¹⁰ Jean-Claude Schmitt, „Rites“, in: *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, hg. v. Jacques Le Goff und Jean-Claude Schmitt, Paris 1999, S. 969–984.

¹¹ Hans-Werner Goetz, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*, Darmstadt 1999, S. 212–218 („Politik und Mentalität: Herrschaftsrepräsentation, Rituale, öffentliche Inszenierungen“) und 362–365 („Nonverbale Kommunikation, Symbolik, Ritualität“).

Einzelstudien, zudem die Einträge in weiteren Fachwörterbüchern der mediävistischen Forschung aus. So findet der Leser des französischen ‚Dictionnaire du Moyen Âge‘ gleich zwei gesonderte Beiträge zu Ritualen und Zeremonien¹², während das weitaus breiter angelegte deutschsprachige ‚Lexikon des Mittelalters‘ lediglich in seinem letzten Band das Thema des „Zeremoniells“ aufgriff.¹³ Die breite Anlage und die inhaltlichen Bestandteile dieses Eintrags machen zugleich die kompensatorische Funktion deutlich, hatte man doch in den vorhergehenden Jahren auf das Stichwort „Ritual“ verzichtet.¹⁴ Entsprechend wurden nun Zeremoniell und Ritual in engem Zusammenhang präsentiert, was mithin zu einer definatorischen Vermischung führte, die heuristisch nicht immer befriedigen kann.

So beschrieb Michael McCormick einleitend das Zeremoniell als „Komplex von öffentl. symbol. Gesten bzw. Zeremonien/Ritualen, die den Mitwirkenden und einer Zuschauerschaft in großenteils nonverbaler Weise ein Bild von einer polit., sozialen, religiösen und ggf. kosmischen Ordnung vermitteln wollen.“¹⁵ Diesem darstellerischen, die bestehende Ordnung befestigenden Schwerpunkt gegenüber betonte Pe-

12 Nicolas Offenstadt, „Cérémonie“, in: *Dictionnaire du Moyen Âge*, hg. v. Claude Gauvard, Alain de Libera und Michel Zink, Paris 2002, S. 240, und Robert Jacob, „Rituel“, in: ebd., S. 1219–1221.

13 Michael McCormick u. a., „Zeremoniell“, in: *Lexikon des Mittelalters. Bd. 9* [1998], Sp. 546–580.

14 Andererseits waren schon zu einem frühen Zeitpunkt die Lemmata „Geste“ und „Gebärden und Gesten“ aufgenommen worden, wobei sich letzteres aus der spezifischen Tradition der deutschen Rechtsgeschichte erklären lässt: hier sei nur hingewiesen auf den grundlegenden Beitrag aus der Feder von Karl von Amira, *Die Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels*, München 1905 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse, 23,2); vgl. auch Ruth Schmidt-Wiegand, „Gebärden“, in: *Handwörterbuch der deutschen Rechtsgeschichte. Bd. 1* [1971], Sp. 1411–1419, und dies., „Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982), S. 363–379. Diese Tradition erklärt die Ausrichtung des Eintrags von Gernot Koehler, „Gebärden und Gesten“, in: *Lexikon des Mittelalters. Bd. 4* [1989], Sp. 1154. Dass gerade dieser Themenbereich auf etwas improvisierte Weise Eingang in das Werk fand, zeigt unter anderem der hier stehende Querverweis auf einen Eintrag zu „Gesten (kunstgesch.)“, der sich dann aber vor allem der Frage von Körpersprache und Symbolik von Gebets- und Herrschaftsgesten widmete, s. Josef Engelmann, „Geste“, in: ebd., Sp. 1411 f.

15 McCormick u. a., „Zeremoniell“ (wie Anm. 13), Sp. 546.

tra Ehm in Übereinstimmung mit weiteren Autorinnen und Autoren¹⁶ den „Wandlungscharakter“ des Rituals. Mit diesem kontrastiert sie zwar einerseits das eher darstellende Zeremoniell, lässt dabei aber andererseits auch Raum für großzügige Überschneidungen, wenn sie letzteres definiert als „eine festgesetzte Abfolge von öffentl. vollzogenen förmli. Handlungen, die in erster Linie Repräsentation zum Ziel haben“.¹⁷ Ist hier der Wille zur analytischen Trennung der kategorial angelegten Begriffe deutlich erkennbar – dessen Nutzen andere Autoren zumindest in Ansätzen verneinen würden,¹⁸ dessen heuristische Funktion aber doch zumindest diskussionswürdig sein dürfte –, so fasst Philippe Contamine in seinen Ausführungen zum spätmittelalterlichen Frankreich niederschwellig-alltägliche Handlungsmuster, die den üblichen Tagesablauf des Herrschers bestimmten, ebenso wie singuläre Ereignisse im Leben des Königs, etwa die feierliche Weihe und Salbung in Reims, gleichermaßen unter dem Begriff des Zeremoniells, in dem derjenige des Rituals folglich zu Teilen aufgeht.¹⁹

Ganz offensichtlich lässt sich also durch die kursorische Lektüre zentraler Nachschlagewerke und wichtiger Beiträge zu Forschungsstand und Perspektiven der Mediävistik kein einheitliches Bild von den titelgebenden Kategorien unseres Bandes gewinnen. Gleichwohl hält dieser knappe Überblick wichtige Einsichten bereit: Zum einen ist festzuhalten, dass „Riten, Gesten und Zeremonien“ ein unterdessen fest etabliertes und fruchtbares Forschungsfeld darstellen, das zugleich mit einer intensiven und spezialisierten Theorie- und Methodendebatte verbunden ist.²⁰ Zum anderen, und dies scheint uns in besonderer Weise

16 Siehe im Überblick Barbara Stollberg-Rilinger, „Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven“, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 31 (2004), S. 489–527 [502–504], mit weiteren bibliographischen Hinweisen, sowie dies., „Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit“, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 27 (2000), S. 389–405.

17 McCormick u. a., „Zeremoniell“ (wie Anm. 13), Sp. 553.

18 Vgl. Schmitt, „Rites“ (wie Anm. 10), S. 971 f.

19 McCormick u. a., „Zeremoniell“ (wie Anm. 13), Sp. 560.

20 Siehe neben Stollberg-Rilinger, „Symbolische Kommunikation in der Vormoderne“ (wie Anm. 16), auch Frank Rexroth, „Rituale und Ritualismus in der historischen Mittelalterforschung. Eine Skizze“, in: *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, hg. v. Hans-Werner Goetz und Jörg Jarnut, München 2003 (Mittelalter-Studien, 1), S. 391–406, und die einschlägigen Beiträge von Gerd Althoff, Gert Melville,

den Zuschnitt der hier versammelten Beiträge zu rechtfertigen, wird die Diskussion in diesem Bereich (trotz zuweilen anderslautender Meinungen²¹) offenkundig lebhaft und kontrovers geführt.

Neben der weiten Anerkennung der erkenntnisfördernden Wirkung einer Erforschung von Phänomenen der symbolischen Kommunikation sind damit auch kritische Stimmen zu vernehmen, die mit Einwänden auf methodischer Ebene die praktische Umsetzung eines entsprechenden Forschungsprogramms zum Teil radikal in Frage stellen. Als prominenter Vertreter der „Ritualkritik“ hat sich dabei Philippe Buc positioniert, der in mehreren Publikationen auf die Probleme hinwies, welche die Anwendung moderner Sozialtheorien zur Erklärung vormoderner Phänomene generiert.²² Insbesondere der stark funktionalistisch geprägte Zugang, der Rituale in der anthropologisch geprägten Tradition u. a. Victor Turners als gemeinschaftsstiftende und -affirmierende Handlungskomplexe auffasste,²³ zog Bucs Kritik auf sich:²⁴

Philippe Buc und Claude Gauvard in *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, hg. v. Otto G. Oexle und Jean-Claude Schmitt, Paris 2002, S. 231–281 („Rituel et institutions“).

- 21 So legt etwa Frank Rexroth, „Rituale und Ritualismus“ (wie Anm. 20), S. 392, einem imaginären Vertreter der US-amerikanischen Mediävistik die Einschätzung in den Mund, „dass die beste Zeit der Ritualforschung bei ihm zu Hause vergangen sei“.
- 22 Zusammenfassend hierzu der Essay von Philippe Buc, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton und Oxford 2001. Vgl. auch ders., „Political Ritual: Medieval and Modern Interpretations“, in: *Die Aktualität des Mittelalters*, hg. v. Hans-Werner Goetz, Bochum 2000, S. 255–272, und ders., „Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge“, in: *Revue Historique* 303 (2001), S. 843–883.
- 23 Victor Turner, *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M. 1989 [1969]. Vgl. zur Entwicklung soziologischer und anthropologischer Ritualtheorien auch die einführenden Bemerkungen von Sally F. Moore und Barbara Myerhoff, „Introduction: Secular Ritual: Form and Meanings“, in: *Secular Ritual*, hg. v. dens., Assen 1977, S. 3–24, die Beiträge in *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, hg. v. Andréa Belliger und David Krieger, Wiesbaden 2003, sowie aus historischer Perspektive Jürgen Martschukat und Steffen Patzold, „Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘. Eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur“, in: *Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, hg. v. dens., Köln, Weimar und Wien 2003 (Norm und Struktur, 19), S. 1–31.
- 24 Die im Übrigen nicht ohne Vorläufer ist: So wandte sich bereits Jack Goody, „Against ‚Ritual‘. Loosely structured thoughts on a loosely defined topic“, in: *Secular Ritual* (wie Anm. 23), S. 25–35, gegen die ausufernde Nutzung des Ritualkon-

Schon das säkularisierte Modell des Zugriffs ist ihm zufolge für die Interpretation der vorreformatischen europäischen Gesellschaften nicht geeignet, da es am Kern dessen vorbeiziele, was für die Vertreter dieser Kulturen mit dem rituellen Handeln verbunden gewesen sei. Hinzu komme die Schwierigkeit, sich überhaupt den rituellen Praktiken zu nähern, da auch die Autoren, die uns hiervon berichten, ihre Texte gewissermaßen bereits vor der Folie des Rituals verfassten, also „Rituale schrieben“.²⁵

Diesem Verdikt, das im Kern unzweifelhaft auf eine theoretische Schwierigkeit hinweist, die im Rahmen des vielfach beschworenen „linguistic turn“ der historischen Disziplinen immer wieder aufscheint,²⁶ wollen wir nicht mit systematischen Erwägungen auf der Ebene der Theoriebildung entgegentreten. Wichtiger und vielleicht auch produktiv weiterführender als die Debatte um die Konstruktion eines kohärenten Weltbildes und einer Theorie großer Reichweite erscheinen uns die Erklärungsleistungen jener Neufokussierung historischer Forschung, die mit der Bezugnahme auf Begriffe wie „Ritual“, „Zeremonie“ und „Gesten“ verbunden sind. Um diese zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, mag es sogar von Vorteil sein, sich nicht für einen verabsolutierenden Ansatz der Interpretation zu entscheiden, sondern ganz im Gegenteil die Vieldeutigkeiten und Ambivalenzen als Chancen für ein vielstimmiges Gespräch und immer neue Perspektivierungen auf vermeintlich bekannte Gegenstände zu betrachten.

In diesem Sinne wäre es müßig, im Bereich des Historischen die Fragen etwa nach dem Darstellungs- oder Funktionscharakter rituellen Handelns abschließend klären zu wollen²⁷ oder auch jene nach den logi-

zepts, mit der daraus resultierenden definitorischen und analytischen Unschärfe. Eine kritische Sichtung der einschlägigen Theoriendebatten präsentierte Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York und Oxford 1992, ohne damit das Konzept als Ganzes verwerfen zu wollen, vgl. auch dies., *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York und Oxford 1997.

25 Buc, *Dangers of Ritual* (wie Anm. 22), S. 249 u. a. Siehe ergänzend auch Corinna Dörrich, *Poetik des Rituals. Konstruktion und Funktion politischen Handelns in mittelalterlicher Literatur*, Darmstadt 2002 (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne).

26 Zur Orientierung erscheinen hier hilfreich die knappen, aber kenntnisreichen Ausführungen von Hans-Jürgen Goertz, *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*, Stuttgart 2001.

27 Vgl. Rexroth, „Rituale und Ritualismus“ (wie Anm. 20), S. 393 f.

schen Voraussetzungen unterschiedlicher, voll ausgeformter Ritualkonzepte und deren systematischen Hintergründen.²⁸ Für den vorgeschlagenen bescheideneren Zuschnitt des Frageinteresses mögen daher solche einschränkende Arbeitsdefinitionen von Vorteil sein, wie sie bereits vor einiger Zeit Peter Burke vorschlug. Er beschrieb Rituale als „Handlungen oder Handlungsfolgen, die zugleich kollektiven, repetitiven und symbolischen“ Charakter besitzen.²⁹ Dieser Zugang erlaubt zwar weder die Angabe eines Kriteriums zur Unterscheidung zwischen Riten und Zeremonien noch den Zugriff auf individuelle oder private Prozesse der Ritualisierung.³⁰ Dennoch besitzt er durch seine Offenheit großen Wert als Ausgangspunkt der darauf aufbauenden Überlegungen, welche an diesen pragmatischen Kern Beobachtungen zu weiteren Erscheinungen anlagern können: Im Zusammenhang mit dem Begriff der Handlung wäre etwa der Aspekt der „Performanz“ hervorzuheben,³¹ der eine bedeutende Brücke zur Frage der emotionalen Effekte rituellen Handelns schlagen kann.

28 Hierzu Bell, *Ritual Theory* (wie Anm. 24), v. a. S. 13–66 („The Practice of Ritual Theory“). Als Weg zur Minimierung des Einflusses kulturell geprägter, ideologischer Vorannahmen auf Seiten des Forschers schlägt Bell eine Perspektivenverschiebung vor, vom vermeintlichen Blick auf „Rituale“ hin zu Mechanismen und Prozessen des „Ritualisierens“.

29 Nach Peter Burke, „Cities, Spaces and Rituals in the Early Modern World“, in: *Urban rituals in Italy and the Netherlands: Historical contrasts in the use of public space, architecture and the urban environment*, hg. v. Heidi de Mare und Anna Vos, Assen 1993, S. 29–38 [29]. Ähnlich auch Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 1997 (New Approaches to European History 11), S. 6, und Moore und Myerhoff, „Introduction“ (wie Anm. 23), S. 7 f.

30 Wesentlich offener beschreibt daher (aufgrund seines sozialpsychologischen Ansatzes) Jean Maisonneuve, *Les conduites rituelles*, Paris 1999, S. 7: „[...] il apparaît que les rites désignent toujours des conduites spécifiques liées à des situations et à des règles précises, marquées par la répétition, mais dont le rôle n'est pas évident.“

31 Vgl. die Beiträge in *Geschichtswissenschaft und „performative turn“* (wie Anm. 23), und in *Ritual and identity: Performative practices as effective transformations of social reality*, hg. v. Klaus-Peter Köpping u. a., Münster 2006 (Performanzen, 8), sowie Uwe Wirth, *Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2002. Eine kritische Sichtung aus mediävistischer Perspektive bot jüngst im Rahmen einer ausführlichen Besprechung insbesondere der Arbeiten Gerd Althoffs auch Jean-Marie Moeglin, „„Performative Turn“, ‚communication politique‘ et rituels au Moyen Âge. À propos de deux ouvrages récents“, in: *Le Moyen Âge* 113 (2007), S. 393–406.

Zugleich markiert Burkes Arbeitsdefinition deutlich die bereits ältere Heraustrennung des Ritualkonzepts aus jenem Kontext, dem es in seiner historischen Entwicklung zunächst einmal angehörte, nämlich der Erforschung religiöser Praktiken und Vorstellungswelten.³² Indem er den Begriff in einer säkularisierten Variante modelliert, macht er ihn nicht nur für die wissenschaftliche Forschung in weiteren disziplinären Zusammenhängen anschlussfähig, sondern erlaubt zugleich seine Einbindung in ein vielpoliges kategoriales Beobachtungsraster, das neben dem Blick auf Ritual, Zeremonie und Geste auch die Reflexion über in den jeweiligen Zusammenhängen benutzte Objekte oder Mechanismen symbolischer Sinnkonstruktion erlaubt.

Riten, Gesten und Zeremonien als Leitbegriffe des suchenden Forschens sollen uns im Folgenden also nicht konkret abgezielte Gegenstände als Selbstzweck vorführen, sondern vielmehr den Blick zur Erschließung weiterer Phänomenbereiche leiten. Gerade hierin besteht wohl auch der bedeutendste Beitrag, den die Erforschung der symbolischen Kommunikation aus der Perspektive der historisch arbeitenden Disziplinen in den letzten Jahrzehnten geleistet hat: Es geht letztlich in einem umfassenden Sinne um das Verständnis vergangener Kulturen, über die uns je nach Quellengattung und Epoche eine unterschiedlich dichte Überlieferung den Blick auf symbolische Ausdrucksformen erlaubt.

Diese Funktion, die sich auch als Entwicklung eines verfremdenden, ethnographischen Blicks charakterisieren lässt, wird zumal an jenen Stellen von Bedeutung, an denen wir die Zustände und Lebensformen früherer Gesellschaften nicht befriedigend mit denselben Kategorien fassen können, die wir üblicherweise bei der Beschreibung unserer eigenen sozialen und politischen Organisation in Anschlag bringen. Um nur ein (viel strapaziertes) Beispiel ins Feld zu führen: Ganz offensichtlich eigneten sich die Parameter moderner Staatlichkeit (im Sinne des europäischen Nationalstaats-Konzepts des 19. Jahrhunderts) nicht zur Analyse der Herrschaftsformen in den mittelalterlichen Gesellschaften Europas. Eine adäquate Beschreibung mit den Mitteln der klassischen Verfassungsgeschichte konnte, trotz aller wertvoller Einsichten, die sie bot, nicht gelingen. Anstelle einer Sicht, die von der Funktion abstrakter „staatlicher Institutionen“ ausging, setzte sich daher der Blick auf

32 Näher hierzu Abschnitt IV (S. XXVII–XXXI) dieser Einführung.

das Zusammenspiel personaler Beziehungen durch, die in ihrer engen Verflechtung und auf der Grundlage spezifischer weltanschaulicher Annahmen zur Verfestigung von Machtstrukturen und Herrschaft führten. Das Verstehen der hier wirksamen Mechanismen kann damit aber nicht mehr im Nachvollzug implizit vorausgesetzter, fester Regelsysteme bestehen, die gewissermaßen als virtuell vorhandener, aber nicht explizierter Verfassungstext zu verstehen wären, sondern muss seinen Ausgangspunkt in den konkreten Praktiken, im Handeln der jeweiligen Akteure suchen.³³

Hier nun greift der Einsatz der Analyseraster zur symbolischen Kommunikation, indem Konzepte wie „ritualisiertes Handeln“ einen Schlüssel dafür bieten, die verwirrende Vielfalt der einzelnen Phänomene ordnend zu fassen und dem Verstehen zu öffnen. Natürlich mag es eine an der westlich-eurozentristischen Denktradition orientierte Haltung sein, wenn man dem Ritual als Handlung einen dem Denken zugänglichen „Subtext“ unterstellt, der uns den Zugang zu den Vorstellungen der in Frage stehenden Kulturen ermöglicht.³⁴ Indem wir die hiermit verbundenen Gefahren der Verzerrung in Kauf nehmen, gewinnen wir aber sicher ein zutreffenderes Bild von den Verhältnissen der untersuchten vormodernen Epochen, als es durch die alleinige Interpretation im Sinne älterer, rein textzentrierter Ansätze der Fall wäre.

Kunsthistorische Ansätze

In der Kunstgeschichte wurde das wissenschaftliche Interesse an Gesten und deren ikonographischer Ausdeutung durch den Warburgkreis zu Beginn des 20. Jahrhunderts epistemologisch begründet und in der Folge dauerhaft etabliert. Dieser Gegenstand zählt seitdem zum Kanon der Disziplin und erlangt durch stetige Forschungen ein wachsendes Gewicht. Gerade in jüngerer Zeit entstanden zahlreiche Arbeiten zu Körper und Gesten, Zeichen und Zeremoniell – nicht zuletzt begleitet durch aktuelle Werke und Debatten aus der Gegenwartskunst, so dass es in der deutschen und englischen Literatur zu einer unüberschaubaren Anzahl von Dissertationen, Artikeln und Einzelstudien kam. Daher kö-

33 Siehe v.a. die Arbeiten Gerd Althoffs, wie Anm. 31; hierzu auch die erwähnte Kritik von Moeglin, „*Performative Turn*“ (wie Anm. 31).

34 Hierin besteht der Kern der Kritik von Bell, *Ritual Theory* (wie Anm. 24).

nnen im Folgenden nur exemplarisch und nicht mit dem Anspruch auf Vollständigkeit einzelne Positionen und Forschungsrichtungen herausgestellt werden.

Beginnend mit Aby Warburg und dessen Begriff der „Pathosformel“ – Affektzustände, ausgedrückt durch Bewegungen und in Gesten, die auf antike Vorbilder zurückgehen – wurden Bilder über alle Gattungs-, Epochen- und Ländergrenzen hinweg auf ihre sich wandelnden Aussagequalitäten und Bedeutungsgehalte untersucht.³⁵ Hatte Warburg dies zunächst an Fallbeispielen der Renaissancekunst getan, wie etwa an Botticellis ‚Geburt der Venus‘ und ‚Prima Vera‘³⁶ so systematisierte Erwin Panofsky diese Ansätze mittels seiner ikonographischen Methode.³⁷ Besondere Bekanntheit erlangte vor allem ein Beispiel, an dem Panofsky sein Verfahren der Ikonographie exemplifizierte: Es ist der europäische Gestus des An-den-Hut-fassens oder Hutziehens. Mittels dieser Geste wird eine Höflichkeit, eine Begrüßung zwischen zwei sich begegnenden Herren ausgetauscht. Panofsky leitet dieses Phänomen aus der abendländischen Geschichte ab und grenzt das Verstehen dieser ge-

35 Aby Warburg, „Sandro Botticellis ‚Geburt der Venus‘ und ‚Frühling‘. Eine Untersuchung über die Vorstellung von der Antike in der italienischen Frührenaissance [1893]“, in: ders., *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, hg. v. Dieter Wuttke, Baden-Baden 1979, S. 11–64; s. a. Fritz Saxl, „Die Ausdrucksgebärde der bildenden Kunst [1932]“, in: ebd., S. 419–431. Vgl. Martin Warnke, „Vier Stichworte: Ikonographie, Pathosformel, Polarität und Ausgleich, Schlagbilder und Bilderfahrzeuge“, in: *Die Menschenrechte des Auges: Über Aby Warburg*, hg. v. Werner Hofmann u. a., Frankfurt a. M. 1980 (Europäische Bibliothek, 1), S. 53–83 [61–68]; Ulrich Pfister, „Die Bildwissenschaft ist mühelos: Topos, Typus und Pathosformel als methodische Herausforderung der Kunstgeschichte“, in: *Visuelle Topoi: Erfindung und tradiertes Wissen in den Künsten der italienischen Renaissance*, hg. v. dems., München 2003, S. 21–47.

36 Warburg, „Sandro Botticellis ‚Geburt der Venus‘ und ‚Frühling‘“ (wie Anm. 35).

37 Erwin Panofsky, *Ikonographie und Ikonologie. Bildinterpretation nach dem Dreistufenmodell*, Köln 2006; Christine Hasenmueller, „Panofsky, Iconography, and Semiotics“, in: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36 (1978), S. 289–301; Georges Didi-Hubermann, „Für eine Anthropologie der formalen Eigenheiten, Bemerkungen zu Warburgs Erfindung“, in: *Rhetorik der Leidenschaften: Zur Bildsprache der Kunst im Abendland*, hg. v. Ilsebill Barta-Fliedl u. a., Hamburg 1999, S. 240–249 [241 f.]; Omar Calabrese, „Semiotic Aspects of Art History: Semiotics of the Fine Arts“, in: *Semiotik: Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur. Bd. 3*, hg. v. Roland Posner u. a., Berlin und New York 2003 (I Landbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 13,3), S. 3212–3234 [3216 f.].

sellschaftlichen Konvention auf die westliche Welt ein. Damit macht er auf zwei zentrale Kategorien aufmerksam, die im Zusammenhang mit Gesten und Riten stets mitgedacht werden müssen: Zeit und Raum. Jede Kulturgemeinschaft definiert sich durch soziale Zugehörigkeit (Identität und Historie) und damit auch durch Abgrenzung von anderen (Alterität und Ethnologie).

Panofsky macht dies anhand von zwei Beispielen deutlich: Aborigines kennen keine Hüte (Traditionen und Geschichte) und den Griechen der Antike war der Gruß per Hut unbekannt; erst die Ritter nahmen den Helm ab, um ihre friedliche Absicht zu bekunden. Diese Geste bzw. Handlung wurde für die Rezeption der ikonographischen Methode Panofskys geradezu zum Synonym – wenn auch teils kritisch, teils ironisch-distanziert, indem man seinen Namen mit dem Gruß-Gestus verband: „Panofskys Hut“.³⁸

Als dritter Gelehrter des Warburgkreises sei Ernst Gombrich erwähnt, der Bildausdeutungen und Semantisierungen mittels zeitgenössischer Quellen (Ikonographie) mit Erkenntnissen der Psychologie (Wahrnehmungslehre und Gestalttheorie) zu verbinden wusste.³⁹ Dabei ging er von der These aus, dass Gebärden in Bildern zumeist im Ritual vorgeformt seien, so dass Kunst und Ritual nicht Wirklichkeit, sondern gesellschaftliche Schemata nachbildeten.⁴⁰ Die von Gombrich verfolgte Kunstgeschichte der Gebärden in Kombination mit anderen Leitwissenschaften wie Psychologie oder Soziologie und Wissenschaftstheorien, etwa Semiotik und Strukturalismus, nahmen auch andere Gelehrte auf, wenngleich in unterschiedlichen Ausprägungen und Verfahrensweisen. Zu den herauszustellenden Autoren zählen vor allem Michel Baxandall, Max Imdahl, André Chastel, Moshe Barasch und Wolfgang Kemp.⁴¹

38 Erwin Panofsky, „Ikonographie und Ikonologie [1955]“, in: ders., *Ikonographie und Ikonologie* (wie Anm. 37), S. 33–36; vgl. Adolf Max Vogt, „Panofskys Hut“, in: *Architektur und Sprache: Gedenkschrift für Richard Zürcher*, hg. v. Carlpeter Braeger, München 1982, S. 279–296.

39 Ernst H. Gombrich, „Verhaltensritual und Ausdrucksgebärde in der Kunst“, in: ders., *Bild und Auge: neue Studien zur Psychologie der bildlichen Darstellung*, Stuttgart 1984 [1982], S. 63–77; Richard Woodfield, *Gombrich on Art and Psychology*, Manchester und New York 1996; Omar Calabrese, „Semiotic aspects of art history“ (wie Anm. 37), S. 3217.

40 Gombrich, „Verhaltensritual und Ausdrucksgebärde“ (wie Anm. 39), S. 69.

41 Michel Baxandall, *Giotto and the Orators: Humanist Observers of Painting in Italy and the Discovery of Pictorial Composition 1350–1450*, Oxford 1971 (Oxford-

Bei einem ersten, flüchtigen Überblick der hier ausgewählten Publikationstitel bemerkt man, dass diese Autoren offensichtlich eine gewisse Vorliebe für die Kunst Giotto's miteinander teilen. Zwar stellen sie recht unterschiedliche Fragen an dessen Werk, doch ist alleine die Tatsache, dass sie sich gerade mit diesem Künstler auseinandersetzen, für unsere Thematik signifikant. Giotto's Name und sein Œuvre werden – beginnend mit der Rezeption durch Alberti und Vasari – als Inkunabeln einer abendländischen Erneuerung gerühmt. Seine Bilder waren in neuer Weise sprechend geworden, da in ihnen naturalistische Körper, Gesten und Bewegungen – basierend auf Theorien und Mustern der antiken Rhetorik und Affektlehre – künstliche Verlebendigung im Sinne künstlerischer Gestaltung erfuhren.⁴² Seitdem wird Giotto in der Kunstgeschichte als Begründer einer neuen, auf der Antike beruhenden abendländischen Kunst der Gesten und der Gebärden untersucht und gefeiert.

Dass sich Kultur- und Kunsthistoriker der Epoche der Frühen Neuzeit und den in dieser Zeit verwendeten Gesten und Gebärden in besonderer Weise zuwandten, lässt sich unter anderem aus dem spezifischen geistesgeschichtlichen Kontext erklären.⁴³ Humanisten und

Warburg Studies); Max Imdahl, *Giotto: Arefresken. Ikonographie, Ikonologie, Ikonik*, München 1980 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste, 60); André Chastel, „Gesture in Painting: Problems in Semiology“, in: *The Language of Gesture in the Renaissance*, hg. v. Konrad Eisenbilcher und Philip Sohm, Toronto 1986, S. 1–22; Moshe Barasch, *Giotto and the Language of Gesture*, Cambridge und New York 1987; Wolfgang Kemp, *Die Räume der Maler: Zur Bilderzählung seit Giotto*, München 1996.

- 42 Leon Battista Alberti, „De Pictura / Die Malerkunst [1435/1436]“, in: ders., *Das Standbild. Die Malerkunst. Grundlagen der Malerei*, hg. v. Oskar Bätschmann und Christoph Schaublin, Darmstadt 2000, S. 272f. Giorgio Vasari, *Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Baumeister von Cimabue bis zum Jahre 1567*, übers. von Ludwig Schorn und Ernst Förster, hg. v. Julian Kliemann, Worms 1983. Bd. 1, S. 132–173; Willibald Sauerländer, „Von Wiligelmo zu Giotto. Mediävistische Aphorismen zum Thema Frankreich und Italien“, in: *Il se rendit en Italie: Etudes offertes à André Chastel*, Rom 1987, S. 5–13 | 10]; *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert Ueding, Tübingen 1996, Bd. 3, Sp. 972–989 [1985, „Gestik“]; Peter Krüger, „‘Istoria’ und ‘Virtus’ bei Alberti und in der Malerei der frühen Renaissance“, in: *Tugenden und Affekte in der Philosophie, Literatur und Kunst der Renaissance*, Münster 2002, S. 195–219 [203–207 und 212–214].
- 43 Michel Baxandall, *Die Wirklichkeit der Bilder: Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1977 [1972], S. 73–88; Lorenz Dittmann, „Kunstwissenschaft und Phänomenologie des Leibes“, in: *Aachener Kunstblätter* 44 (1973),

Künstler setzten sich intensiv – jeweils in ihren Medien, in Büchern und Bildern – mit Hieroglyphik und Rhetorik, das heißt mit der Bildlichkeit von Sprache, der Evidenz von Sprach-, Gesten- und Körperbildern auseinander, woraus dann, quasi als Synthese von Wort und Bild, die Gattung des Emblems hervorging.⁴⁴ Erst mit der Aufklärung wurden diese Bild- und Zeichentraditionen hinterfragt und durch eine sich verstärkende Allegorikritik entwertet und innergesellschaftlich außer Kraft gesetzt.⁴⁵

Genauso wie die Emblematik im 18. Jahrhundert unterging, schwand zur selben Zeit auch die Bedeutung des Zeremoniells. Zur Vorgeschichte: Päpste und Bischöfe veranlassten ab dem Hochmittelalter die Aufzeichnung von kirchlichen Zeremonien, um kirchliche Riten und Messen einheitlich zu regeln. Damit begann die explizite Kodifi-

S. 287–316; Wolfgang Kemp, „Die Beredsamkeit des Leibes“, in: *Städel-Jahrbuch* N. F. 5 (1975), S. 111–134; André Chastel, „Gesture in painting“ (wie Anm. 41); André Chastel, „L'art du geste à la renaissance“, in: *Revue de l'Art* 75 (1987), S. 9–16; Martin Warnke, „Goyas Gesten [1987]“, in: *Nah und Fern zum Bilde. Beiträge zu Kunst und Kunsttheorie*, hg. v. Michael Diers, Köln 1997, S. 200–234; Peter Burke, „Die Sprache der Gestik im Italien der Frühen Neuzeit“, in: ders., *Eleganz und Haltung*, Berlin 1997, S. 85–106; *Die Sprache der Zeichen und Bilder: Rhetorik und non-verbale Kommunikation in der frühen Neuzeit*, hg. v. Volker Kapp, Marburg 1990 (Ars rhetorica, 1); André Chastel, *Le Geste dans l'art*, Paris 2001; Vilém Flusser, *Gesten: Versuch einer Phänomenologie*, Bensheim 2¹⁹⁹³; *A Cultural History of Gesture: from Antiquity to the Present Day*, hg. v. Jan Bremmer und Herman Roodenburg, Cambridge 1994; *Die Beredsamkeit des Leibes: zur Körpersprache in der Kunst*, hg. v. Ilsebill Barta Fliedel u. a., Wien 1992; *Gestik: Figuren des Körpers in Text und Bild*, hg. v. Margreth Egidí u. a., Tübingen 2000; Ulrich Rehm, *Stumme Sprache der Bilder: Gestik als Mittel neuzeitlicher Bilderzählung*, München und Berlin 2002; Marcus Mrass, *Gesten und Gebärden: Begriffsbestimmung und -verwendung in Hinblick auf kunsthistorische Untersuchungen*, Regensburg 2005; Klaas Huizing, *Handfestes Christentum: Eine kleine Kunstgeschichte christlicher Gesten*, Gütersloh 2007.

44 Rudolf Wittkower, „Hieroglyphen in der Frührenaissance“, in: ders., *Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance*, Köln 1984, S. 218–245; Daniel Russell, *Emblematic Structures in Renaissance French Culture*, Toronto u. a. 1995, S. 89–109; John Manning, *The Emblem*, London 2002, S. 80–109; Dorigen Sophie Caldwell, *The Sixteenth-Century Italian Impresa in Theory and Practice*, New York 2004 (AMS Studies in the Emblem, 17).

45 Hans Körner, „Die Sprachen der Künste, Die Hieroglyphe als Denkmodell in den kunsttheoretischen Schriften Diderots“, in: *Text und Bild, Bild und Text*, hg. v. Wolfgang IJarms, Stuttgart 1990 (Germanistische Symposien Berichtsbände, 11), S. 385–398.

zierung von Gesten, Gebärden und Zeichen in mittelalterlichen Textquellen. Zentren mit Leitbildfunktion waren insbesondere der päpstliche Hof von Avignon im 14. Jahrhundert und die burgundischen sowie französischen Höfe des 15. Jahrhunderts. Sie wurden zum Vorbild für die nordalpine Feudalkultur Mitteleuropas der Folgezeit, für höfische Feste, Einzüge und Empfänge.⁴⁶ Jedoch kam es an den Höfen des Spätmittelalters nur partiell und auch in der Frühen Neuzeit nur im Zusammenhang mit wichtigen Ereignissen zu Aufzeichnung von fürstlichen Riten und Zeremonien. Die höfische Welt war weitgehend auf den jeweiligen Regenten bezogen und stand zugleich in den jeweiligen dynastischen Traditionen, so dass sich die europäischen Höfe in ihren Gebräuchen voneinander stark unterschieden. Für Außenstehende – auch wenn sie von adliger Geburt und hohem Standes waren –, die nicht zum Hof selber gehörten, blieben diese Zentren der Macht arkan.

Einen ersten Schritt hin zu Transparenz und Öffentlichkeit stellte die Systematisierungsleistung dar, welche Sammlungen und Beschreibungen höfisch-zeremonieller Anlässe boten, die von Autoren der „Zeremonialwissenschaft“ gegen Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhun-

46 Zu Avignon s. *Architecture et vie sociale à la Renaissance: L'Organisation intérieure des grandes demeures à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 1994; Gottfried Kerscher, *Architektur als Repräsentation: Spätmittelalterliche Palastbaukunst zwischen Pracht und zeremoniellen Voraussetzungen, Avignon, Mallorca, Kichenstaat*, Tübingen und Berlin 2000, S. 174–185 und 511–516. Zu den französischen und burgundischen Höfen s. insbesondere: Krista De Jonge, „Der herzogliche und kaiserliche Palast zu Brüssel und die Entwicklung des höfischen Zeremoniells im 16. und 17. Jahrhunderts“, in: *Jahrbuch des Zentralinstituts für Kunstgeschichte* 5/6 (1989/1990), S. 253–282; dies., „Hofordnungen als Quellen der Residenzforschungen? Adlige und herzogliche Residenzen in den südlichen Niederlanden in der Burgunderzeit“, in: *Höfe und Hofordnungen 1200–1600*, hg. v. Werner Paravicini und Holger Kruse, Sigmaringen 1999 (Residenzenforschung, 10), S. 175–220; Simona Slanička, *Krieg der Zeichen: Die visuelle Politik Johanns ohne Furcht und der armagnakisch-burgundische Bürgerkrieg*, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte, 182), und Klaus Oschema, *Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution*, Köln, Weimar und Wien 2006 (Norm und Struktur, 26); vgl. im Überblick auch ders., „Repräsentation im spätmittelalterlichen Burgund. Experimentierfeld, Modell, Vollenkung?“, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 32 (2005), S. 71–99. Weitere Einsichten in die umstrittene Modellfunktion Burgunds sind zu erwarten von den Beiträgen des Kolloquiums „La cour de Bourgogne et l'Europe“, das im Oktober 2007 am Deutschen Historischen Institut in Paris stattfand.

derts publiziert wurden.⁴⁷ In den Kulturwissenschaften wurde derartige Quellenmaterial zunächst für die Frühe Neuzeit herangezogen, um historische Funktionskontexte und Handlungsräume in ihren symbolischen und semantischen Bedeutungen zu rekonstruieren.⁴⁸ Auch für das Mittelalter versuchte man, in Analogie zur Frühneuzeitforschung, entsprechendes Quellenmaterial zu erschließen, um Lebenszusammenhänge besser interpretieren, Repräsentations- und Zeremonialfragen besser beantworten zu können.⁴⁹ Von grundlegender Bedeutung waren hier Quellen des oströmischen Reiches, die durch die Byzantinistik erforscht wurden.⁵⁰ Im Kontext der Residenzforschungen – ausgelöst durch Norbert Elias' Publikationen ‚Über den Prozeß der Zivilisation‘ (1939) und ‚Die Höfische Gesellschaft‘ (1969)⁵¹ – wurde zunehmend auch die höfische Kultur des Spätmittelalters hinsichtlich der Fragen

47 Gottfried Stieve, *Europäisches Hoff-Ceremoniel*, Leipzig 1715; Johann Christian Lünig, *Theatrum Ceremoniale Historico-Politicum, oder Historisch- und Politischer Schau-Platz aller Ceremonien*. 2 Bde., Leipzig 1719–20; Julius Bernhard Rohr, *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, Berlin 1728 [¹1733, ND Leipzig 1990]; Friedrich Carl Moser, *Kleine Schriften zur Erläuterung des Staats- und Völker-Rechts wie auch des Hof- und Canzley-Ceremoniells*. 2 Bde., Frankfurt a. M. 1751.

48 Samuel John Klingensmith, *The Utility of Splendor: Ceremony, Social Life, and Architecture at the Court of Bavaria*, Chicago und London 1993; *Körper-Geschichten, Studien zur historischen Kulturforschung*, hg. v. Richard van Dülmen, Frankfurt a. M. 1996 (Studien zur historischen Kulturforschung, 5); *Gestik*, hg. v. Egidi (wie Anm. 43); Henriette Graf, *Die Residenz in München: Hofzeremoniell, Innenräume und Möblierung von Kurfürst Maximilian I. bis Kaiser Karl VII.*, München 2002; *Pracht und Zeremoniell: Die Möbel der Residenz München*, hg. v. Brigitte Langer, mit Beiträgen von Edgar Bierende u. a., München 2002; *Zeichen und Raum: Ausstattung und höfisches Zeremoniell in den deutschen Schlössern der Frühen Neuzeit*, hg. v. Rudolstädter Arbeitskreis zur Residenzkultur, München 2006 (Rudolstädter Forschungen zur Residenzkultur, 3); Gabriela Signori, *Räume, Gesten, Andachtsformen. Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischen Mittelalter*, Ostfildern 2005.

49 Horst Wenzel, „Schrift und Bild: Zur Repräsentation der audiovisuellen Wahrnehmung im Mittelalter“, in: ders., *Höfische Repräsentation, Symbolische Kommunikation und Literatur im Mittelalter*, Darmstadt 2005, S. 182–204.

50 *Visualisierung von Herrschaft: frühmittelalterliche Residenzen, Gestalt und Zeremoniell*, hg. v. Franz Alto Bauer, Istanbul 2006.

51 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 Bde., Frankfurt a. M. 1997 [1939], und ders., *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Frankfurt a. M. ⁸1997 [1969].

des Zeremoniells aufgearbeitet, wobei die Analyse von Realien und Bild- und Textquellen Hand in Hand ging.⁵² Damit wurde in der Kultur- und Kunstgeschichte ein umfassender Forschungsprozeß in Gang gesetzt, dessen Ende nicht abzusehen ist.⁵³

Die Relevanz des Ursprungs: Religionswissenschaft und Ritualforschung heute

Die Relevanz der Religionswissenschaft für die Ritualforschung scheint zunächst evident, gehören religiöse Rituale doch zu den Gegenständen, durch deren Erforschung sie sich im 19. Jahrhundert als eigenständiges Fach etabliert hat. Das Wort Ritual entstammt religiöser Begrifflichkeit und ist bis heute im allgemeinen Sprachgebrauch weiterhin religiös konnotiert. Auch die frühen komparatistischen Ritualbegriffe sind aus Situationen der interreligiösen Begegnung erwachsen, bevor sie von der religionswissenschaftlichen und ethnologischen Forschung aufgegriffen wurden, innerhalb deren sie bis in die 1960er Jahre ihre exklusiv religiöse Bedeutung behielten.⁵⁴ Gegen Ende dieses Jahrzehnts erlebte

52 Uwe Albrecht, *Der Adelsitz im Mittelalter: Studien zum Verhältnis von Architektur und Lebensform in Nord- und Westeuropa*, München und Berlin 1995; Stephan Hoppe, *Die funktionale und räumliche Struktur des frühen Schloßbaues in Mitteleuropa: Untersucht an Beispielen landesherrlicher Bauten der Zeit zwischen 1470 und 1570*, Köln 1996; Dagmar Eichberger, *Leben mit Kunst – Wirken durch Kunst, Sammelwesen und Hofkunst unter Margarete von Österreich, Regentin der Niederlande*, Turnhout 2002 (Burgundica, 5).

53 August Nitschke, *Bewegungen in Mittelalter und Renaissance: Kämpfe, Spiele, Tänze, Zeremoniell und Umgangsformen*, Düsseldorf 1987 (Historisches Seminar, 2); ders., *Körper in Bewegung: Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte*, Zürich 1989; *Höfische Repräsentation: das Zeremoniell und die Zeichen*, hg. v. Hedda Ragotzky und Horst Wenzel, Tübingen 1990; Mary Whitekey, „Royal and ducal palaces in France in the fourteenth and fifteenth centuries: interior, ceremony and function“, in: *Architecture et vie sociale: L'organisation intérieure des grandes demeures à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 1994 (De Architectura, 6), S. 47–63; *Principes: Dynastien und Höfe im späten Mittelalter*, hg. v. Cordula Nolte, Karl-Heinz Spieß und Ralf-Gunnar Werlich, Stuttgart 2002 (Residenzenforschung, 14); Thomas Dittelbach, *Rex Imago Christi: der Dom von Monreale – Bildsprache und Zeremoniell in Mosaikkunst und Architektur*, Wiesbaden 2003; Signori, *Räume* (wie Anm. 48); *Hofkultur in Frankreich und Europa im Spätmittelalter*, hg. v. Christian Freigang u. a., Berlin 2005.

54 Vgl. Jan G. Platvotet, „Ritual as War. On the Need to De-Westernize the Concept“, in: *The Dynamics of Changing Rituals. The Transformation of Religious Rituals wi-*

der Ritualbegriff eine Karriere, die ihn – vor allem durch soziologische Arbeiten wie die Erving Goffmans – zu einer Beschreibungskategorie alltäglicher sozialer Interaktionen erweiterte.⁵⁵ Die Ablösung des Ritualbegriffs von seiner religiösen Semantik prägt heute die einschlägigen Forschungen, was Andréa Bellinger und David J. Krieger mit folgenden einleitenden Worten zu ihrem Reader über die Ritualtheorien der Gegenwart schildern:

Vergleicht man heutige Ritualtheorien mit jenen an den Anfängen der Ritualforschung vor nicht mehr als hundert Jahren, fällt auf, wie wenig gegenwärtige Theorien über das Ritual mit Religion zu tun haben. Das Wort „Religion“ kommt zwar in heutigen Untersuchungen noch immer vor, spezifische Riten aber und das Ritual im allgemeinen werden kaum mehr als ausschließlich religiöse Phänomene betrachtet. Bedeutete „Ritual“ ursprünglich „Gottesdienst“ oder die schriftlichen Anweisungen dazu, so wird der Ritualbegriff seit der Jahrhundertwende auf symbolische Handlungen ganz allgemein angewandt.⁵⁶

Diese Worte werden nicht zuletzt durch den vorliegenden Sammelband bestätigt, von dessen 14 Beiträgen sich vier (von Arx, Bruggisser-Lanker, Kotte, Schlieter) auf religionswissenschaftlich relevantes Material beziehen. Dies liegt genau im Trend der seit den späten 1970er Jahren unter der Bezeichnung „Ritual Studies“⁵⁷ firmierenden Ritualforschung, die heute stark interdisziplinär ausgerichtet ist. Dieses Forschungsfeld wird zwar noch immer zu einem großen Teil von religionswissenschaftlichen

thin Their Social and Cultural Context, hg. v. Jens Kreinath, Constance Hartung und Annette Deschner, New York u. a. 2004 (Toronto Studies in Religion, 29), S. 243–266 [252–255].

55 Vgl. Erving Goffmann, *Wir alle spielen Theater*, Frankfurt a. M. 1997. Auch wenn Goffman den Ritualbegriff über religiöse Deutungsrahmen hinaus in die Sphäre des alltäglichen *face-to-face behaviour* ausweitet, rekuriert er dennoch in gewissen Teilen seiner Theorie auf die Durkheim'sche Unterscheidung zwischen sakral und profan.

56 Andréa Bellinger und David J. Krieger, „Einführung“, in: *Ritualtheorien* (wie Anm. 23), S. 7–34 [7].

57 Zur Entstehungsgeschichte der „Ritual Studies“ knapp Michael Stausberg, „Ritualtheorien und Religionstheorien. Religionswissenschaftliche Perspektiven“, in: *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, hg. v. Dietrich Harth und Gerrit Jasper Schenk, Heidelberg 2004, S. 29–48 [29 f.] und ausführlich Bellinger und Krieger, „Einführung“ (wie Anm. 23).

Publikationen bestimmt,⁵⁸ der Religionswissenschaft kommt allerdings nicht (mehr) eine dominierende, sondern lediglich eine partizipierende Rolle zu. Es ist weiterhin schwierig, der Religionswissenschaft eine spezifische Aufgabe in der Ritualforschung zuweisen zu wollen oder eine methodische Annäherung an dieses Thema als dezidiert religionswissenschaftlich zu bezeichnen. Dies liegt hauptsächlich an der semantischen Unbestimmtheit des erweiterten Ritualbegriffs und der damit verbundenen Frage, inwiefern eine Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen Ritualen überhaupt getroffen werden kann.⁵⁹

Das Problem der Bedeutung von Ritualen zieht sich seit ihren Anfängen durch die Geschichte der Ritualforschung. Vor allem für die ältere Forschung verweisen Rituale auf Bedeutungen, die außerhalb der rituellen Handlungen selbst verortet werden: Bezug auf die den Ritualen (angeblich) zugrunde liegenden Mythen („Myth-and-Ritual School“), Bedürfnisse nach Schaffung sozialer Kohäsion (Durkheim), Transformation sozialer Realitäten (van Gennep/Turner), ordnungserhaltende Reproduktion soziokultureller Werte, Schaffung kollektiver Identität, Machtlegitimation, Überwindung kollektiver oder zyklischer Krisen usw. Entgegen dieser Auffassung vertritt Frits Staal die Ansicht, dass es in Ritualen um reine Aktivität („pure activity“) gehe, die zwar nach expliziten syntaktischen Regeln verlaufe, jedoch weder Bedeutung trage noch einen Zweck verfolge oder eine Funktion außerhalb ihrer selbst erfülle.⁶⁰ Dieser Scheidung von Handlungs- und semantischer Ebene folgt Axel Michaels, der jedoch den Ritualbegriff andererseits wieder vom Rekurs auf religiöse Deutungsmuster – dem Transzendenzbezug als modalem Handlungskriterium – abhängig macht, um Rituale von verwandten sozialen Handlungen wie Zeremonien, Routinen, Bräuchen

58 Einen Überblick über die einschlägigen theoretischen Arbeiten bis 2005 gibt *Theorizing Rituals. Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1966–2005*, hg. v. Jens Kreinath, Jan Snoek und Michael Stausberg, Leiden und Boston 2007 (Studies in the History of Religions, 144,2).

59 Vgl. auch Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (wie Anm. 24), S. 164: „However, the examples of ritual-like activity suggest that what goes on in ritual is not unique to religious institutions or traditions. There are many ways to act ritually and many situations in which people have recourse to these ways, and degrees of ritualizing. The survey of genres and ways of acting demonstrates that there is no intrinsic or universal understanding of what constitutes ritual.“

60 Frits Staal, „The Meaninglessness of Ritual“, in: *Numen* 26 (1979), S. 2–22 [9].

usw. abzugrenzen.⁶¹ Dennoch stellt das Prinzip der exogenen Zuweisung von Bedeutung eine der Leithypothesen seines Konzeptes der Ritualdynamik dar: Wenn Rituale beibehalten werden, obwohl sich die Religion ändert, kann der Sinn von Ritualen nicht in diesen selbst liegen, sondern wird ihnen diskursiv zugeschrieben. Michaels steht als Leiter des Heidelberger Sonderforschungsbereichs „Ritualdynamik“ (SFB 619) dem derzeit wohl größten interdisziplinären Unternehmen der Ritualforschung im deutschsprachigen Raum vor. Leitfrage des SFB 619 ist die Erforschung, „wie Rituale entstehen, sich verwandeln und auflösen, wer sie wann und zu welchem Zweck erfindet und wie sich das Verhältnis von Ritual und Ritual-Kritik gestaltet“.⁶²

So begrüßenswert die interdisziplinäre Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Ritualforschung auch ist, so inkompatibel sind jedoch auch die vorgeschlagenen methodischen Ansätze. So beklagt Ronald Grimes, dass bei aller Theoretisierung ein Mangel an Kollaboration und begrifflichen Konventionen vorherrsche.⁶³ Selbst eine klare begriffliche Unterscheidung zwischen Ritual, Ritus, Kult, Zeremonie und Geste hat sich bis heute nicht allgemein etabliert.⁶⁴ Ein Ansatz zur Schaffung einer systematischen Nomenklatur wurde von Melford Elliot Spiro vorgeschlagen.⁶⁵ Nach seiner Konzeption sollen alle Formen rituellen Handelns als ‚Rituale‘ bezeichnet werden. Als Klassenbegriff zerfalle das Ritual nach linguistischem Muster in kleinste Sinneinheiten, die er als ‚Riten‘ bezeichnet, und syntaktischen Komplexen höherer Ordnungen. Die nächst höheren Sinneinheiten, zu denen sich Riten zusammensetzen,

61 Axel Michaels, „Le rituel pour le rituel‘ oder wie sinnlos sind Rituale?“, in: *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, hg. v. Corina Caduff und Joanna Pfaff-Czarnecka, Berlin 1999, S. 23–47.

62 Dietrich Harth und Axel Michaels, *Grundlagen des SFB 619. Ritualdynamik – Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive*, <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4581> [2004].

63 Ronald L. Grimes, „Ritual“, in: *Guide to the Study of Religion*, hg. v. Willy Braun und Russel T. McCutcheon, London und New York 2000, S. 259–270 [264].

64 Nicht viel anders ist die Begriffsunsicherheit im anglo-amerikanischen Sprachraum, vgl. Grimes, „Ritual“ (wie Anm. 63), S. 259.

65 Melford Elliot Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, New York 1972. Weitere Versuche einer klareren Begriffsbildung s. Grimes, „Ritual“ (wie Anm. 63), S. 259 ff. Zur Unzulänglichkeit rein genealogisch orientierter Begriffsbestimmungen wie z. B. der von Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Power in Christianity and Islam*, Baltimore und London 1993, S. 55–79, s. Stausberg, „Ritualtheorien“ (wie Anm. 57), S. 31 f.

wären ‚Zeremonien‘, die sich zu einem bei einem bestimmten Anlass aufgeführten ‚Zeremoniell‘ fügen.⁶⁶ Jedes Ritual ist Teil eines religions- bzw. kulturspezifischen Repertoires, für das Spiro den Begriff ‚Kult‘ ansetzen will. Abgesehen von dem im Deutschen gelegentlich pejorativ besetzten Begriff des Kultes ist die von Spiro vorgeschlagene Regelung vom deutschen Sprachgebrauch her betrachtet durchaus nicht kontraintuitiv und spiegelt sich im Titel dieses Bandes wider (die Geste wäre demnach als eine besondere Art des Ritus anzusprechen). Jedoch ist nicht abzusehen, dass sich eine präzisere Begrifflichkeit gegen die im Deutschen seit dem 18. Jahrhundert anhaltende Tendenz zur synonymen Verwendung von Ritus und Ritual durchsetzen wird.⁶⁷

Obwohl bereits William R. Smith das Ritual als vergleichsweise invariabel bleibenden „Grundpfeiler“ der historischen Entwicklung einer Religion gegenüber den *beliefs* betonte,⁶⁸ neigte die Religionswissenschaft lange dazu, rituelle Aspekte zugunsten der kognitiven Dimensionen von Religionen zu vernachlässigen. Dem steht heute ein in gewisser Weise umgekehrter Trend gegenüber, in dem kognitive Inhalte der Religionen gegenüber handlungstheoretischen, soziologischen und ästhetischen Fragestellungen mehr und mehr an Gewicht zu verlieren scheinen.

Zu den Beiträgen des vorliegenden Bandes

Vor den skizzierten Differenzen und Eigenheiten im Zugang zu Riten, Gesten und Zeremonien, die zum Teil auf disziplinären Traditionen beruhen, zum Teil aber auch Resultat einer expliziten methodischen Positionierung innerhalb dieses umstrittenen Feldes sind, sollen die ersten vier Beiträge unseres Bandes gewissermaßen am Gegenstand in die methodische Spannbreite der Thematik einführen. Aus kunsthis-

66 Eine Bestimmung des Rituals als eine aus Riten („rites“) bestehende syntaktische Fügung hatte bereits Staal, „Meaninglessness“ (wie Anm. 60), S. 17, vorgenommen.

67 Die Synonymie im deutschen Sprachgebrauch spiegelt sich auch im entsprechenden Artikel des deutschen Standardnachschlagewerks der religionswissenschaftlichen Systematik: Bernhard Lang, „Ritual/Ritus“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 4, hg. v. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl, Stuttgart, Berlin und Köln 1993, S. 442–458.

68 William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1997 (The Early Sociology of Religion, 6).

torischer Sicht, aber mit bewusster Bezugnahme auf die soziologisch-anthropologisch ausgerichteten Forschungen David Efrons untersucht zu Beginn *Axel Gampp* (Antikendämmerung) das Fortleben gestueller Konventionen der römisch-antiken Rhetorik in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters. Durch die Unterscheidung rhythmisierender, hinweisender, malerischer und ideographischer Gesten kann er am Beispiel der illustrierten Terenz-Handschriften vorführen, wie sich mit dem Verlust des Wissens um die Kunst der Rhetorik auch die Formensprache der an sich stets kopierten Abbildungen in den untersuchten Manuskripten verändert. Im Überblick ergibt sich damit die Geschichte einer formellen Verarmung im künstlerischen Medium der Buchillustration, wenngleich dies noch kein weiterreichendes Urteil über die gesamte hier angesprochene Kultur erlaubt.

Andreas Kotte stellt mit seinem Beitrag aus der Sicht des Theaterwissenschaftlers die Grundlagen zur Beschreibung und Interpretation von szenischen Handlungen des Mittelalters unter Berücksichtigung philosophischer (Nietzsche) und semiotischer Positionen (Trabant) bereit. Dabei geht es ihm zentral um die graduelle Unterscheidung von szenischen Handlungen, um eine methodische Ebene zu erlangen, die die wissenschaftliche Analyse dieser komplexen Phänomene ermöglicht. Hierfür differenziert er in einem ersten Schritt zwischen einfachen Handlungen bzw. „Kernhandlungen“ (Gesten) und prozesshaften „Handlungskomplexen“ (Riten, Zeremonien, Theater). In einem zweiten Schritt untersucht er sodann die vielfältigen Formen der Gesten, die sich auf einer typologischen Ebene in drei Gruppen unterteilen lassen: „Zeigehandlungen“, „Ritualia“ und „Magica“. Diese Drei sind für ihn die „Grundbausteine“, aus denen sich komplexe Handlungsgefüge zusammensetzen, die man gemein hin mit den Begriffen von Ritual, Zeremonie und Theater bezeichnet.

Klaus Oschema (Das Motiv der Blutsbrüderschaft) widmet sich am Beispiel des „Blutpaktes“ kritisch den methodischen Unsicherheiten, die mit der Analyse von Ritualen verbunden sein können – insbesondere, wenn uns diese in zumeist polemischen Kontexten in der Historiographie und der Literatur überliefert werden. Ihm zufolge ist die Blutsbrüderschaft vorrangig als „imaginäres Motiv“ zu verstehen. Im Gegensatz zur älteren Forschung, die vormoderne Gesellschaften gerne als „primitiv“ qualifizierte und Berichte von archaischen Verhaltens-

mustern zuweilen unkritisch als Belege für deren Rückständigkeit las, schlägt *Oschema* vor, Verweise auf Blutsbrüderschaften in Abhängigkeit von den jeweiligen narrativen Strategien der Autoren zu interpretieren. In letzter Konsequenz lässt sich damit aufgrund unserer Textquellen keine Sicherheit über die Existenz der geschilderten Rituale in der sozialen Realität erreichen. Was hier anhand eines stark polemisch aufgeladenen Beispiels diskutiert wird, sollte uns auch in weiteren Zusammenhängen zur Vorsicht mahnen.

Unterstützt wird diese zurückhaltende Position auch durch die Abwesenheit bildlicher Quellen zum von *Oschema* analysierten Motiv. In diesem Sinne möchte daher Marie Aschehoug-Clauteaux („Ich halte Dich am Bart“) in ihrer Interpretation einer der wenigen Illustrationen eines möglichen „Blutspaktes“ nicht mit letzter Konsequenz entscheiden, mit was für einem Ritual wir es eigentlich zu tun haben: Die von ihr untersuchte Buchmalerei des 12. Jahrhunderts, über deren Entstehungskontext so gut wie nichts bekannt ist, könnte eine Blutsbrüderschaft zeigen, die den Zeitgenossen als Akt der Versöhnung deutbar gewesen sein mag. Ebenso wäre denkbar, dass es sich um ein anders ausgerichtetes Versöhnungsritual handelt oder sogar über die emblematische Darstellung einer Feindschaft, womit hier überhaupt kein rituelles Handeln mehr im Bild gefasst wäre.

Der religiöse Kontext der Handschrift, der *Aschehoug-Clauteaux* ihr Bildbeispiel entnimmt, leitet über zu einem zweiten Themenblock, der unter dem Stichwort der „Liturgie“ gefasst wird. Unmittelbar in das Zentrum der christlichen rituellen Praxis stößt *Urs von Arx* (Die Liturgie der Osternacht) vor, der die rituelle Ausgestaltung der Osternachtfeier analysiert, wobei die spätantike Praxis mit den Wandlungen hin zum frühen Mittelalter einen zeitlichen Schwerpunkt bildet. In einem zweiten Abschnitt widmet sich *von Arx* den einzelnen rituellen Bestandteilen dieses zentralen christlichen Festes, unter denen insbesondere die Funktion und Symbolik des Lichtes eine bedeutende Rolle einnimmt. *Von Arx* erinnert uns damit an die konkrete Verortung des Ritus in Zeit und Raum, bei der die naturhaften Parameter des Tageslichts und der nächtlichen Finsternis einen essentiellen Beitrag zur symbolischen Ausdeutung des Ostergeschehens leisten. Wurde der Gottesdienst bei Tageslicht gefeiert, so geriet unausweichlich der liminale Aspekt des Auferstehungsmoments in den Hintergrund. Er wurde daher ergänzt

oder ersetzt durch andere Formen der dramaturgischen Ausgestaltung, die stärker objektgebunden waren und weniger markant den Charakter des diskontinuierlichen Übergangs (*transitus*) umsetzten. Dem zeitlichen Brückenschlag des Autors gemäß scheint in unserer Gegenwart ein erneuertes Interesse an der älteren, mit den Naturphänomenen spielenden Form der Osterfeier zu bestehen.

Der Kunsthistoriker *Thomas Richter* untersucht an konkreten Kunstwerken und Reliquien den Ritus des Friedenskusses im Kontext der Heiligen Messe im Mittelalter. Im Zentrum seiner Untersuchung steht dabei die typologische Werkgruppe der *Instrumenta pacis*. Um die Frage der Funktion dieser religiösen Geräte bei Laien und Klerikern zu beantworten, zieht er schriftliche Quellen – beginnend mit solchen des frühen Christentums bis zum Spätmittelalter – heran. Aber erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts wird die Quellenlage und Objektdichte dieser Kunstwerke so groß, dass sich unterschiedliche Typen – je nach Material und Form – unterscheiden lassen. *Richter* kann aufgrund seiner Differenzierung der Formen der *Instrumenta pacis* eine jeweils nach Regionen und Ländern spezifische Präferenz ausmachen. In Hinblick auf die mit den *Instrumenta pacis* verbundene Ikonographie lässt sich eine Dominanz von passions- und marialogischen Themen ausmachen. Dies verweist auf den liturgischen Gebrauch dieser Werke in der Eucharistie, die der bildhaften Vergegenwärtigung Christi (*imago pietatis, vera icon*) und der Vermittlung durch Maria (*sponsus-sponsa*-Thematik) dienen. Ein Ausblick zur weiteren Nutzung der *Instrumenta pacis* am Ende des Beitrages von der Frühen Neuzeit bis ins 20. Jahrhundert schließt diesen Beitrag ab.

Den Schritt in die Ostkirche und zugleich hin zur Symbolik architektonischer Strukturen vollzieht *Barbara Schellewald* (Vom Unsichtbaren zum Sichtbaren). Ausgehend von den zeremoniellen Vorschriften illustrierter byzantinischer Schriftrollen mit liturgischen Vorgaben rekonstruiert sie die räumliche Anlage des liturgischen Geschehens in der bildlichen Wiedergabe. Weit mehr als reine Illustrationen bildeten die Bilder einen Kommentar zur symbolischen Dimension des liturgischen Handelns. Von zentraler Bedeutung wurden sie schließlich aufgrund eines Wandels in der Praxis der eucharistischen Feier: Während das Laienpublikum immer mehr vom eigentlichen Geschehen der Messe ausgeschlossen wurde, rückten die Bildprogramme des sakralen Raums in

die Rolle eines Behelfsmediums ein, in dem der Kultakt zumindest gespiegelt wieder aufschien. So wie die Liturgie selbst Abbildcharakter für das eigentliche sakrale Geschehen hatte, so reagierten die Bildprogramme im Kirchenraum beinahe schon im Sinne einer rituellen Interaktion auf das Geschehen, das sich in ihnen abspielte.

Im einzigen über die europäische Kulturgeschichte hinausreichenden Beitrag dieses Bandes untersucht *Jens Schlieter* die Symbolik tibetischer Maskentänze (*cham*). Im Fokus steht die Erdolchung einer anthropomorphen Teigpuppe, die einen Kulminationspunkt dieser Veranstaltungen darstellt. In tibetisch-buddhistischer Deutung wird dieser Akt mit dem tantrischen Konzept der „Befreiung durch Tötung“ verbunden, das, obgleich in der tibetischen Kultur ambivalent beurteilt, den semantischen Kontext zahlreicher religiöser Narrationen und ritueller Handlungen bildet. *Schlieter* führt uns in die komplexe Struktur und Symbolik des tibetischen Maskentanzes ein und stellt autochthone Deutungen des inszenierten Tötungsaktes den – häufig von Missverständnissen geprägten – Beschreibungen europäischer Beobachter gegenüber. Er selbst schlägt drei religionswissenschaftliche Deutungsmöglichkeiten vor, indem er die theoretischen Entwürfe zur religiösen Gewalt von René Girard und Walter Burkert sowie die Opfertheorie von Henri Hubert und Marcel Mauss fruchtbar macht. Dem Hauptteil seines Beitrags vorangehend stellt *Schlieter* die Übertragbarkeit des Mittelalterbegriffs auf außereuropäische Kulturen zur Diskussion.

Nach diesem vergleichenden Ausblick in den asiatischen Raum konzentrieren sich die folgenden beiden Beiträge auf die Domäne des Rechts. *Ulrich Rehm* (Körperstrafen) begibt sich dabei auf die Spur der bildlichen Umsetzung gegen den Körper gerichteter Schandrituale. Gewalt und Brutalität mögen zwar insgesamt zahlreiche bildliche Spuren hinterlassen haben; juristische Strafrituale wurden aber wohl – so *Rehms* Befund – erstaunlich selten figurativ umgesetzt. Am Beispiel der Bildtradition der Höllenstrafen, die insbesondere Gott als Richter inszenierten, und der Darstellungen in der sog. Kreuzritterbibel Ludwigs des Heiligen, kann er dennoch vorführen, wie ritualisierte Formen der Gewaltanwendung und das Imaginarium der unregelmäßig Brutalität divergierten. Die Interpretation aus dem alleinstehenden Bild heraus erweist sich dabei als ungenügend, da die Deutung von Gewalt sich zwischen extre-

men Polen bewegt, die nur in der seriellen Analyse klar werden: von der schandhaften Strafe bis hin zum seligmachenden Martyrium.

Ausgehend vom Mittelalter bis in die Zeit der Aufklärung befasst sich der Historiker *André Holenstein* aus kulturhistorischer Perspektive mit der Praxis des Eides als Ritual der Versicherung. Dabei geht er zunächst vom juristischen Kontext der Gerichte aus, wo der Eid als Mittel zur Wahrheitsfindung eingesetzt wurde (Reinigungs- oder Purgationseid). Doch nicht nur in diesem Zusammenhang war das Ritual des Schwörens gebräuchlich, sondern auch zur Legitimierung und Stabilisierung von Herrschaft, indem etwa Vasallen dem Lehnsherren die Treue schworen (Lehnseid). Die Macht des Eides beruhte auf der Vorstellung, dass der Schwörende Gott direkt als Rächer oder Strafinstanz anrief, so dass er mit seinem Eid – im negativen Falle eines Meineides – sich selbst verfluchen konnte. Somit war jedes irdische Gericht um die transzendente Dimension Gottes in der Funktion des höchsten Richters, des Jüngsten Gerichts, erweitert zu denken. Zur allgemeinen Verbreitung und gesellschaftlichen Anerkennung des Eides trugen zu Beginn der Neuzeit die durch die Obrigkeit verbreiteten „Eideslehren“ bei. Im Zeitalter der Konfessionalisierung wurde der Eid von beiden Kirchen als ein unverzichtbares Instrument geschätzt, durch das – nach menschlichem Ermessen und mit der Hilfe Gottes – Sicherheit, Gewissheit und Vertrauen in den sozialen Beziehungen hergestellt werden konnte. Es dominierte in jener Zeit ein pragmatisches Verständnis gegenüber dem Ritual des Eides, das aus moraltheologischer Sicht geradezu als ein Akt der Nächstenliebe bewertet werden konnte. *Holenstein* endet mit der Infragestellung des Eides durch Immanuel Kant zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Doch trotz dieser Krise lebte der Eid in der bürgerlichen Gesellschaft fort, denn an die Stelle von Gott war für den Schwörenden als oberste Instanz das Gewissen des Einzelnen getreten.

Lucas Burkart (Schatzinszenierungen) führt uns zur letzten Gruppe der hier versammelten Beiträge, die wir trotz der Problematik des Begriffs unter der Kategorie der „Politik“ führen wollen. Seine Analyse der sinnhaften Aufladung und Ausdeutung des „Schatzes“, mit dem hier zuvorderst das Ensemble der späteren Reichskleinodien gefasst ist, nimmt dabei zugleich einen bedeutenden Aspekt ritualisierter Akte in den Blick, der insbesondere von Jean-Claude Schmitt hervorgehoben

wurde:⁶⁹ Es geht um die jeweils benutzten Objekte. Der konkrete Gegenstand, etwa die „Heilige Lanze“ oder die berühmte „Reichskrone“, wird aus dieser Perspektive zu einem Kern, an dem sich die Sinndimension des rituellen Handelns aufladen kann. Das Objekt, das als materielles Substrat vergangener Zeiten manifest und präsent bleibt, verweist in seiner Gegenständlichkeit auf die legitimierende Kraft der Geschichte, die in unterschiedlichen Bezügen beschworen werden kann, sei es nun in der religiös-transzendenten Orientierung der spätottonischen und salischen Zeit, die sich auf dem Weg zur Entwicklung eines Konzepts der transpersonalen Herrschaft befindet, im bewussten Einsatz der Insignien als Verkörperung einer langen Reichstradition durch Kaiser Friedrich III. im 15. Jahrhundert oder schließlich sogar im propagandistischen Einsatz der Kleinodien durch die Nationalsozialisten. Allen Bezugnahmen gemeinsam ist dabei aber stets die kulturelle Prägung der Sinnaufladung. Der Schatz selbst mag zur Deutung herausfordern – die Inhalte determiniert er keineswegs.

Einen prominenten Moment des politischen Lebens untersucht *Therese Bruggisser-Lanker* (Krönungsritus und sakrales Herrschertum), deren Analyse der Krönungen in der Ottonen- und Salierzeit als handlungsorientiertes Pendant zu den Ausführungen *Burkarts* gelesen werden kann. Mit Blick insbesondere auf die kultische und lautliche Dimension des Krönungsaktes zeigt sie die Mechanismen der Sinnstiftung auf, welche in der innigen Verschmelzung von Politik und Liturgie performativ umgesetzt werden. Die Krönungshandlung als paradigmatischer Inbegriff eines politischen Rituals erschöpft sich eben nicht auf dieser Ebene, sondern vermag den Verweis auf den legitimierend-transzendenten Gehalt vorrangig durch die Inanspruchnahme sämtlicher sinnlich erfahrbarer Kommunikationsdimensionen zu leisten. Liturgische Handlung, religiöser Text und klangliche Performanz fließen somit zu einem Ganzen zusammen, das die Sakralisierung der Herrscherposition bewirkt.

Dass Rituale aber nicht nur legitimierende und stabilisierende Wirkung ausüben können, belegt *Werner Senn* (Macht- und Herrschaftsrituale bei Shakespeare), der auf die widersprüchliche Haltung eines frühneuzeitlichen Autors aufmerksam macht. In den Stücken Shakespeares, von denen hier vor allem die Geschichtsdramen um das englische Kö-

69 Vgl. Anm. 20.

nigtum in den Blick genommen werden, erscheint der Einsatz von Ritualen als äußerst ambivalent: Deutlich wird die Distanz der postreformatorischen Welt zu den Phänomenen des Rituals und der Zeremonien, die nun kritisch hinterfragt werden können. Ohne deren stabilisierende und ordnende Kraft völlig zu leugnen, machen die Dramen doch das kritische Bewusstsein der Zeitgenossen deutlich, für die das Ritual auch illegitim instrumentalisiert oder sinnentleert repetiert werden kann.

Den Abschluss unseres Bandes bildet der Beitrag von *Hubert Herkommer (Urloup nemen)*, der gewissermaßen natürlich an diesen Ort rückte. Als Herausgeber sind wir dem Autor in besonderer Weise dafür dankbar, dass wir diesen Text in unsere Sammlung aufnehmen durften, da er die Abschiedsvorlesung von *Hubert Herkommer* an der Universität Bern in schriftlicher Form wiedergibt. Auch inhaltlich hat er hier sicher seinen rechten Platz gefunden, da es um Rituale des Abschieds geht, um das *urloup nemen*, das in der Forschung bislang deutlich weniger Beachtung gefunden hat als Rituale und Gebräuche der Begrüßung. Wie der Autor zeigen kann, liegt dieser Befund kaum an einem Mangel an vorhandenen Materialien, bieten doch schon die literarischen Texte im Umfeld der Minnethematik zahlreiche Hinweise auf die Bedeutung und die Formen der Trennung Liebender. Dass Trennung und Trauer nicht nur in der Literatur eng verbunden sind, zeigt zudem der Blick auf den Abschied des Kreuzfahrers von seiner Frau am Beispiel Ludwigs IV. von Thüringen und seiner Gemahlin Elisabeth, der auch in historiographischen Berichten Stoff für eine intensive Durcharbeitung bot. Besonders beeindruckend dürfte hier aus moderner Perspektive die Beobachtung sein, dass auch in der mittelalterlichen Wahrnehmung bereits die Wahrung der rituellen oder zeremoniellen Konvention in einem spannungsvollen Verhältnis zur individuellen Emotionalität gesehen werden konnte.