SYMBOLISCHE KOMMUNIKATION IN DER VORMODERNE

Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven

Von Barbara Stollberg-Rilinger, Münster*

> „Eben das ist ja das Vorzügliche einer symbolischen Handlung, daß indem sie durch sich selbst spricht, sie vielseitig gedeutet werden kann und Jedem nach seinem Gesichtspunkt etwas Neues sagt."
>
> (*Johann Gottfried Herder,* Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen. Sämtliche Werke, Bd. 20, ND Hildesheim 1967, 202).

Die Wirkmächtigkeit von Riten und symbolischen Requisiten wird heute jedermann täglich vor Augen geführt. Kopftücher, Kruzifixe oder Eidesformeln stehen im Zentrum heftiger Konflikte um gesellschaftliche Grundwerte; selbst Kriege werden nicht zuletzt mit Symbolen und um Symbole geführt. Zugleich sieht man sich als Medienkonsument einer unüberschaubaren Flut von Bildern und Zeichen ausgesetzt, die sich jeder autoritativen Deutung entziehen. Jedes noch so ehrwürdige Symbol ist der kreativen Umdeutung, Umkehrung, Parodie, Karikatur und kommerziellen Nutzung ausgesetzt. Das Selbstverständnis der Moderne, das lange von einem „Verblassen" des Symbolischen und einem Zuwachs an diskursiver Rationalität überzeugt war, ist dadurch nachhaltig irritiert worden. Daß sich die Geltung von Normen eher auf den vernünftigen argumentativen Diskurs gründen lasse als auf die suggestive Macht des Symbolischen, erscheint kaum noch plausibel[1]. Allerdings ist mit der pluralistischen Allgegenwart der Symbole und der Beliebigkeit ihrer Deutungen auch die reflexive Distanz zu ihnen gewachsen. Mit anderen Worten: Symbole scheinen zugleich mächtiger und ohnmächtiger geworden zu sein.

Die historischen Wissenschaften und vor allem die, die sich mit der Vormoderne beschäftigen, haben sich – auch unter dem Einfluß solcher Erfahrungen – verändert; ihre Aufmerksamkeit ist nachhaltig auf die Macht des Symbolischen gelenkt worden. Seit schriftliche zusehends von visuellen und

---

* Für die kritische Lektüre dieses Textes danke ich Gerd Althoff, Marian Füssel, Barbara Krug-Richter, Stefanie Rüther und Thomas Weller.

1 *Jürgen Habermas,* Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Cassirer und Gehlen, in: Gert Melville (Hrsg.), Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln [u. a.] 2001, 53 – 68.

mündlichen Kommunikationsformen verdrängt werden, seit das Bild dem Wort und das Symbol dem Diskurs den medialen Vorrang streitig macht, erscheinen die vormodernen Jahrhunderte in einem anderen Licht[2]. Für die Epochen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit gilt offensichtlicher als für die Moderne, daß politisch-soziale Ordnungen durch symbolische Kommunikation geprägt und stabilisiert, aber auch angegriffen und neu austariert wurden.

Die Einsicht in die fundamentale Leistung des Symbolischen für die Ordnung der sozialen Welt verdanken die Kulturwissenschaften einer ganzen Reihe theoretischer Konzepte aus unterschiedlichen Disziplinen, von Phänomenologie[3] und Zeichentheorie[4] über die Kulturanthropologie[5] bis hin zu Soziologie und Ethnologie[6]. Gemeinsam ist all diesen Ansätzen, daß sie Kultur über die elementare Fähigkeit des Menschen zur Symbolerzeugung definieren[7]. „Der Umstand, daß ‚äußere' Zeichen als ‚Symbole' dienen, ist

---

[2] Vgl. den Forschungsüberblick: *Barbara Stollberg-Rilinger,* Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: ZHF 27 (2000), 389–405. Vgl. auch die Überlegungen von *Karl-Siegbert Rehberg,* Institutionenwandel und die Funktionsveränderung des Symbolischen, in: Gerhard Göhler (Hrsg.), Institutionenwandel, Opladen 1997, 94–118, hier 108, zur „postmodernen Illumination" des Mittelalters. Ähnlich *Horst Wenzel,* Zum Stand der germanistischen Mediävistik im Spannungsfeld von Textphilologie und Kulturwissenschaft, in: Hans-Werner Goetz / Jörg Jarnut (Hrsg.), Mediävistik im 21. Jahrhundert, München 2003, 149–160.

[3] Vor allem *Alfred Schütz,* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einführung in die verstehende Soziologie, Frankfurt a. M. 1993; in dieser Tradition *Peter Berger / Thomas Luckmann,* Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 1980, unter Rückgriff auf den symbolischen Interaktionismus George Herbert Meads.

[4] *Ernst Cassirer,* Philosophie der symbolischen Formen, 2. Aufl., Darmstadt 1953; *Charles Sanders Peirce,* Semiotische Schriften, 3 Bde., Frankfurt a. M. 2000; *Ferdinand de Saussure,* Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967; *Umberto Eco,* Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt a. M. 1988.

[5] *Arnold Gehlen,* Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, Hamburg 1986.

[6] Vor allem *Emile Durkheim,* Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981; *Pierre Bourdieu,* Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1979; *Clifford Geertz,* Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983; *Victor Turner,* Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt a. M. 1989.

[7] Die Literatur dazu ist kaum mehr überschaubar. Vgl. nur die neueren Kompendien: *Ansgar Nünning / Vera Nünning* (Hrsg.), Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven, Stuttgart / Weimar 2003; *Heinz-Dieter Kittsteiner,* Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten, Paderborn 2004; *Lutz Wusner / Gisela Wunberg* (Hrsg.), Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen, Wien 2002; *Friedrich Jaeger* [u. a.] (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, 3 Bde., Stuttgart / Weimar 2004; zur kulturalistischen Wende in der Geschichtswissenschaft im besonderen: *Ute Daniel,* Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselworte, Frankfurt a. M. 2001; für die Mediävistik *Otto G. Oexle,* Kultur, Kulturwissenschaft, Historische Kulturwissenschaft. Überlegungen

eine der konstitutiven Voraussetzungen aller sozialen Beziehungen"[8]. Dabei ist der dialektische Charakter des symbolischen Weltbezugs wesentlich: Die Kultur als „Sinnuniversum" ist den einzelnen einerseits durch kollektive Zeichensysteme und materielle Objektivationen immer schon vorgegeben und präformiert ihre Wahrnehmungs- und Handlungsmöglichkeiten. Andererseits wird sie umgekehrt von den einzelnen stets aufs neue subjektiv angeeignet, reproduziert und modifiziert. Die Historiker (hier immer im weitesten Sinne für alle Kulturwissenschaftler, die sich mit der Vergangenheit befassen, zu verstehen) haben daraus die Konsequenz gezogen, daß man historische Phänomene nicht unabhängig von den Wahrnehmungsmustern, Ordnungskategorien und Bedeutungszuschreibungen der zeitgenössischen Akteure erfassen kann. Das hermeneutische Grundproblem der Distanz des Historikers gegenüber dem Bedeutungssystem, das er zu rekonstruieren sucht, tritt dabei mit neuer Schärfe hervor. Die sogenannte „kulturalistische Wende" hat die Historiker den „ethnologischen Blick" gelehrt, der im Grunde nichts anderes ist als eine Radikalisierung des historischen Blicks: Alle kulturellen Phänomene werden zunächst einmal als grundsätzlich fremd und deutungsbedürftig wahrgenommen[9].

Die fundamentale sozial strukturbildende Wirkung des Symbolischen steht gegenwärtig im Zentrum verschiedener Forschungsinteressen[10]. In Münster beschäftigt sich seit Anfang 2000 ein interdisziplinärer Forschungsverbund mit der Frage, wie gesellschaftliche Wertesysteme durch symbolische Kommunikation manifestiert, visualisiert, auf Dauer gestellt und verändert wurden[11]. Dabei richtet sich das Augenmerk auf das vor-

---

zur kulturwissenschaftlichen Wende, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Zeitschrift des Mediävistenverbandes 5 (2000), 13–34.

[8] *Max Weber,* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. Johannes Winckelmann, 7. Aufl., Tübingen 1988, 332. Max Webers Begriff des subjektiv sinnhaften Handelns ist auf dem Umweg über die Ethnologie, vor allem Clifford Geertz, für die Kulturgeschichte wieder ins Spiel gekommen; vgl. schon *Horst J. Helle,* Symbolbegriff und Handlungstheorie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 20 (1968), 17–37.

[9] Vgl. zuletzt den Überblick von *Lutz Raphael,* Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart, München 2003, 228–247.

[10] Zu nennen sind vor allem: SFB 537„Institutionalität und Geschichtlichkeit" in Dresden; vgl. *Gert Melville* (Hrsg.), Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln [u. a.] 2001; dort insbes. *Karl-Siegbert Rehberg,* Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – eine Einführung in systematischer Absicht, 3–49; SFB/KFK 485 „Norm und Symbol" in Konstanz, vgl. *Rudolf Schlögl / Bernhard Giesen / Jürgen Osterhammel* (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften, Konstanz 2004; SFB 584 „Das Politische als Kommunikationsraum in der Geschichte" in Bielefeld, vgl. den entsprechenden Antrag auf Einrichtung eines Sonderforschungsbereichs, Bielefeld 2000; sowie SFB 619 „Ritualdynamik" in Heidelberg; vgl. *Dietrich Harth / Gerrit Schenk* (Hrsg.), Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004.

moderne Europa vom frühen Mittelalter bis zur Französischen Revolution, eine Zeitspanne also, in deren Verlauf sich die Formen der Kommunikation erheblich gewandelt haben. Bei allen Unterschieden in den Methoden und Fragestellungen verbindet die Vertreter der beteiligten Disziplinen – derzeit sind das Mittlere und Neuere Geschichte, Philosophie, Kunstgeschichte, Deutsche und Mittellateinische Philologie, Europäische Ethnologie, Kirchengeschichte und Rechtsgeschichte – die Überzeugung, daß die verschiedenen Formen symbolischer Kommunikation einen Schlüssel zum Verständnis der vormodernen Gesellschaften, ihrer spezifischen Rationalität und ihres Wandels liefern. Ein Ausgangspunkt der gemeinsamen Arbeit war die These, daß man sich dieser symbolischen Formen mit einem hohen Maß an reflektiertem Kalkül bediente und daß ihnen eine spezifische Leistungskraft für das Funktionieren dieser Gesellschaften zukam[12]. Die folgende Forschungsskizze versucht eine Art Zwischenresümee: eine Präzisierung der verwendeten Begriffe, eine Einordnung in die Theorielandschaft und eine Formulierung bisheriger Ergebnisse und offener Fragen.

I. Kommunikation

Was ist unter Kommunikation zu verstehen? Grundsätzlich kann man alles menschliche Handeln und Verhalten als Kommunikation auffassen, insofern man es unter dem Aspekt des Mitteilens betrachtet[13]. Aus dieser Perspektive lassen sich auch alle historischen Quellen, also neben Texten auch

---

[11] SFB 496 „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution" (gefördert seit Januar 2000), Graduiertenkolleg „Gesellschaftliche Symbolik in Mittelalter und Früher Neuzeit" (gefördert seit Oktober 1999); enge Kooperation besteht ferner mit der VW-Nachwuchsforschergruppe „Kulturgeschichte und Theologie des Bildes im Christentum". – Vgl. auch die Publikationsreihen „Symbolische Kommunikation in der Vormoderne" (Darmstadt 2001 ff.) und „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme" (Münster 2002 ff.).

[12] Zum Programm des Erstantrags siehe *Gerd Althoff / Ludwig Siep,* Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution. Der neue Münsteraner SFB 496, in: Frühmittelalterliche Studien 34 (2000), 393–411.

[13] Eine kommunikationstheoretische Binsenwahrheit lautet demnach: „Man kann nicht *nicht* kommunizieren". Vgl. den älteren, aber immer noch einflußreichen sozialwissenschaftlichen Ansatz von *Paul Watzlawick / Janet Beavin / Don D. Jackson,* Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, 10. Aufl., Bern [u. a.] 2000. Die derzeit hierzulande bedeutendsten Kommunikationstheorien sind zweifellos die von *Jürgen Habermas,* Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1981, und die von *Niklas Luhmann,* Was ist Kommunikation?, in: ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 6, Opladen 1995, 113–124; *ders.*, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984. Zum Einfluß auf die Geschichtswissenschaft zuletzt *Volker Depkat,* Kommunikationsgeschichte zwischen Mediengeschichte und der Geschichte sozialer Kommunikation. Versuch einer konzeptionellen Klärung, in: Karl-Heinz Spieß (Hrsg.), Medien der Kommunikation im Mittelalter, Wiesbaden 2003, 9–48, mit ausführlicher Bibliographie.

Artefakte, Bilder, Kunstwerke usw., als Elemente eines vergangenen, aber zugleich eines gegenwärtigen Kommunikationsgeschehens verstehen.

Zugrundegelegt wird hier ein Kommunikationsbegriff, der jeden elementaren Kommunikationsakt als Einheit und zugleich Differenz von Information, Mitteilung und Verstehen definiert[14]. Bei Kommunikation handelt es sich nicht um das Senden einer Botschaft von A nach B, wie es das ältere, von der Telegraphenmetapher inspirierte Kommunikationsmodell suggeriert hat, sondern um eine wechselseitige Relation zwischen Personen. Sie kommt zustande, wenn dreierlei zugleich der Fall ist: wenn erstens eine Information vorliegt, die zweitens mitgeteilt und drittens als Mitteilung verstanden wird. Die Unterscheidung zwischen Information und Mitteilung ist wesentlich: Eine Information ohne Mitteilungsqualität, ein bloßes Anzeichen ohne Ausdruckswert ist es beispielsweise, wenn von einem Feuer Rauch aufsteigt – sofern dieser Rauch nicht als Rauchzeichen ausgesandt wird. Eine Information wird *wahrgenommen,* eine Mitteilung wird *verstanden.*

Diese Kommunikationsdefinition gilt keineswegs nur für sprachliche Verständigung. Die Sprache hat aber im Unterschied zu anderen Kommunikationsformen zum einen den Vorteil, daß sie komplexere und abstraktere, von der konkreten Situation besser ablösbare Mitteilungen erlaubt, und sie hat zum anderen den Vorteil, daß dabei die Mitteilungsabsicht normalerweise offensichtlich zutage liegt. Nonverbale Kommunikationsakte verursachen in dieser Hinsicht leichter Mißverständnisse: Ob jemand beispielsweise mit einem Augenzwinkern eine Mitteilung beabsichtigt, ist für den Gegenüber nicht immer klar zu unterscheiden. Deutet dieser aber das Zwinkern als Mitteilung und verhält er sich entsprechend, so ist ein Kommunikationsakt in Gang gekommen. Im umgekehrten Fall – wenn das Augenzwinkern absichtsvoll gemeint ist, aber von dem Gegenüber nicht so aufgefaßt wird und er nicht weiter darauf reagiert – kommt hingegen keine Kommunikation zustande. Das Verstehen ist also ebenso konstitutiv für die Kommunikation wie das Mitteilen. Wesentlich ist nach dieser Definition mithin die grundsätzliche Reziprozität jeder Kommunikation, deren Gelingen sich daran ablesen läßt, daß sie zu Anschlußkommunikation führt. Kommunikation ist stets ein wechselseitiges Geschehen zwischen zwei oder mehr Akteuren, die sich aufeinander und zugleich übereinander auf sich selbst beziehen: Man antizipiert bereits das Verstehen seines Gegenübers,

---

[14] In Anlehnung an *Luhmann,* Kommunikation (Anm. 13); *ders.*, Soziale Systeme (Anm. 13), 191 ff.; dieser Kommunikationsbegriff ist auch dann handhabbar und nützlich, wenn man nicht das gesamte systemtheoretische Instrumentarium teilt. Ältere Kommunikationstheoretiker haben vergleichbare Unterscheidungen vorgenommen, so – allerdings in bezug auf Sprachhandlungen – die zwischen Darstellung, Ausdruck und Appell (*Karl Bühler,* Sprachtheorie, Originalausg. 1934, ND Stuttgart 1982, 24 ff.) oder die zwischen lokutionärem, illokutionärem und perlokutionärem Akt (*John Austin,* Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1972).

indem man ihm etwas mitteilt. Daß ein Kommunikationsakt vorliegt heißt indessen durchaus nicht, daß der Empfänger der Mitteilung genau die gleiche Bedeutung zuschreibt, die der Sender beabsichtigt hat, oder gar, daß er den Sinn der Mitteilung akzeptiert und ihr folgt. Es heißt nur, daß er sie überhaupt als Mitteilung auffaßt und darauf seinerseits mit Kommunikation – und sei es auch ablehnend – reagiert.

Kommunikation ist stets ein kollektives Phänomen. Sie setzt voraus, daß es gewisse konstitutive Regeln, Konventionen, Standardisierungen gibt, die die Beteiligten miteinander und mit anderen Mitgliedern einer Gruppe teilen. Die verbale Sprache ist nur der komplexeste dieser kommunikativen Codes, die teils bewußt, teils und überwiegend aber auch unbewußt und implizit beherrscht werden[15]. Kommunikation ist daher nie ein voraussetzungsloses Geschehen, sondern immer schon in einen sozialen Zusammenhang, eine *communio,* eingebettet; sie hat in diesem Sinne immer einen historischen Charakter. Ihre Regeln sind nicht starr und unveränderlich, sondern können durch die einzelnen Kommunikationsakte modifiziert und verändert werden.

Die Thematisierung historischer Phänomene als Kommunikationsvorgänge ist keineswegs trivial oder selbstverständlich, sondern läßt die Phänomene in einem anderen Licht erscheinen[16]. Der scheinbare Gegensatz zwischen

---

15 Verbale Sprache dient daher in der Regel als kommunikationstheoretisches Paradigma; aber die Konzepte, die Sprachwissenschaftler, Sozialpsychologen und Zeichentheoretiker über die verbale Kommunikation entwickelt haben, lassen sich mutatis mutandis auch für andere Formen von Kommunikation fruchtbar machen; so z. B. die Konzepte von Bühler und Austin (vgl. Anm. 14). Verallgemeinerbar ist die sprachwissenschaftliche Unterscheidung von *langue* und *parole* nach *de Saussure,* Sprachwissenschaft (Anm. 4); ähnlich schon Humboldts Unterscheidung zwischen der Sprache als *ergon* und *energeia* (*Wilhelm von Humboldt,* Schriften zur Sprachphilosophie. Werke, hrsg. v. Andreas Flitner/Bernd Giel, Bd. 3, 6. Aufl., Darmstadt 1988).

16 Kommunikation hat unter Historikern der Vormoderne Konjunktur; vgl. etwa die neueren Sammelbände: *Gerd Althoff* (Hrsg.), Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, Stuttgart 2001; *Spieß* (Hrsg.), Medien der Kommunikation (Anm. 13); *Heinz Duchhardt/Gert Melville* (Hrsg.), Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1997; *Alfred Haverkamp/Elisabeth Müller-Luckner* (Hrsg.), Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden, München 1998; *Werner Rösener* (Hrsg.), Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne, Göttingen 2000; *Hedwig Röckelein* (Hrsg.), Kommunikation (Das Mittelalter, 6), Berlin 2001; *James van Horn Melton* (Hrsg.), Cultures of Communication from Reformation to Enlightenment. Constructing Publics in the Early Modern German Lands, Aldershot 2003; *Luise Schorn-Schütte* (Hrsg.), Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts (HZ. Beihefte, 39), München 2004; demnächst *Maximilian Lanzinner* (Hrsg.), Der Reichstag 1486–1613: Kommunikation – Wahrnehmung – Öffentlichkeit (im Druck). – Vgl. auch die Sonderausgabe zum Thema in dem Internet-Rezensionsorgan Sehepunkte 4 (2004), Nr. 9: Perspektiven kommunikationsgeschichtlicher Forschung, sowie nicht zuletzt das Thema des Historikertags 2004 in Kiel: „Kommunikation und Raum". – Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß mit Kommunikationsgeschichte tatsächlich meist vielmehr Mediengeschichte gemeint ist; so z. B. bei *Michael North,*

individuellem Handeln und überindividuellen Strukturen löst sich kommunikationstheoretisch in ein Wechselverhältnis auf: Die Strukturen treten dem einzelnen einerseits als immer schon objektiv Vorgegebenes gegenüber; andererseits müssen sie in jedem einzelnen kommunikativen Akt stets subjektiv aufs Neue begründet und in Geltung gesetzt werden. Diese Betonung des je aktuellen Kommunikationsgeschehens liegt auch der Karriere des Begriffs der Performanz in verschiedenen Kulturwissenschaften zugrunde[17]. Darin kommt – jenseits aller Nuancen, die der Begriff in unterschiedlichen Theoriekontexten aufweist – die kommunikationstheoretische Grundannahme zum Ausdruck, daß „Bedeutung [...] immer erst im Augenblick des Äußerns, Aufführens oder sich Verhaltens hervorgebracht" wird[18]. Der Begriff der Performanz enthält darüber hinaus die konstruktivistische Prämisse, daß die soziale Realität von den Akteuren stets aufs neue geschaffen wird, und zwar durch performative Kommunikationsakte, d. h. durch Handlungen, die selbst bewirken, was sie sprachlich bezeichnen oder szenisch darstellen. Die Folgen dieser kommunikationstheoretisch beeinflußten Perspektive für die Historiker sind tiefgreifend: Was sie ehemals als „objektive" Gegebenheiten beschrieben haben, erscheint nun als Geflecht von Kommunikationsbeziehungen; was ehemals als feste Institution erschien, löst sich auf in kommunikative Praktiken; wo ehemals die Aufmerksamkeit den Motiven und den Folgen des Handelns galt (etwa: eines Vertragsschlusses, einer Wahl usw.), da rücken jetzt die Akte selbst ins Blickfeld[19].

Kommunikation, Handel, Geld und Banken in der Frühen Neuzeit (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 59), München 2000.

17 Zum Begriff des Performativen oder der Performanz, der aus unterschiedlichen Theorietraditionen und daher in unterschiedlichen Bedeutungsnuancen in die Geschichtswissenschaft übernommen worden ist, vgl. zuletzt *Christoph Wulf / Michael Göhlich / Jörg Zirfas,* Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln, Weinheim / München 2001; *Uwe Wirth* (Hrsg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2002; *Hans-Georg Soeffner / Dirk Tänzler* (Hrsg.), Figurative Politik. Zur Performanz der Macht in der modernen Gesellschaft, Opladen 2002; *Erika Fischer-Lichte* (Hrsg.), Ästhetik des Performativen, Frankfurt a. M. 2004; zur Rezeption in der Geschichtswissenschaft zuletzt *Jürgen Martschukat / Steffen Patzold,* Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Geschichtswissenschaft und „performative turn". Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln / Weimar / Wien 2003, 1–32.

18 So *Patzold / Martschukat,* Einleitung (Anm. 17), 10.

19 Das gilt auch und gerade für Macht und Herrschaft; vgl. *Barbara Stollberg-Rilinger* (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? (ZHF. Beihefte), erscheint Berlin 2005. – Zur Institutionentheorie *Gerhard Göhler* [u. a.] (Hrsg.), Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken, Baden-Baden 1997; *Karl-Siegbert Rehberg,* Institutionen als symbolische Ordnungen, in: Gerhard Göhler (Hrsg.), Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, Baden-Baden 1994, 47–84; *ders.,* Institutionenwandel (Anm. 2); *ders.,* Weltrepräsentanz (Anm. 10); *ders.,* Die stabilisierende „Fiktionalität" von Präsenz und Dauer, in: Bernhard Jussen / Reinhard Blänkner (Hrsg.), Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordnens, Göttingen 1998, 381–407.

Aus der Reziprozität, Kollektivität und Performativität von Kommunikation folgt, daß Kommunikationsakte immer auch Akte der Konstituierung und Selbstverständigung einer Gruppe sind. Aus den Kommunikationsakten lassen sich die Regeln rekonstruieren, die ihnen zugrunde liegen und über die sich eine Gruppe definiert. Das macht sie zum zentralen Gegenstand für Historiker, die etwas über die Wertvorstellungen, Handlungsnormen, Ordnungskategorien dieser Gruppe und über deren Wandel in Erfahrung bringen wollen[20]. Allerdings haben es Historiker bekanntlich nicht unmittelbar mit vergangenen Kommunikationsakten zu tun, sondern mit Quellen, die davon Zeugnis ablegen. Diese sind ihrerseits nicht nur als Reflexe, sondern als eigenständige Bestandteile eines vergangenen Kommunikationsgeschehens zu analysieren und zugleich als Elemente des gegenwärtigen Kommunikationsgeschehens wahrzunehmen, in das der Historiker selbst mit ihnen eintritt. Einer der Vorteile des kommunikationstheoretischen Ansatzes für die Geschichtswissenschaft besteht mithin darin, daß er einen naiven erkenntnistheoretischen Positivismus im Umgang mit den Quellen nicht zuläßt.

II. Symbolische Kommunikation

Kommunikation ist insofern immer ein *symbolischer* Vorgang, als man sich stets durch Symbole (hier verstanden als Zeichen im weitesten Sinne) mitteilt – seien es sprachliche (gesprochene oder geschriebene) Zeichen, seien es nichtsprachliche Zeichen, also Gesten, Bilder, Gegenstände, Verhaltensweisen usw. Grundsätzlich kann alles dadurch zum Zeichen werden, daß es mit einem Bedeutungsgehalt und einer Mitteilungsabsicht verbunden und entsprechend verstanden wird. Nach Ernst Cassirer ist eine symbolische Form „jede Energie des Geistes [...], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird“[21]. Ähnlich hatte schon Augustinus *signa* als Verbindung einer sinnlich wahrnehmbaren *res* mit einer Vorstellung im Bewußtsein definiert[22]. Symbolik in diesem weiten Sinne liegt jeder

---

20 Vgl. *Depkat,* Zwischen Mediengeschichte (Anm. 13), 15 ff., zum kommunikationstheoretischen Konzept der Lebenswelt bei Habermas.

21 *Cassirer,* Symbolische Formen (Anm. 4), Bd. 1, 41–52; *ders.*, Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, in: ders., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Oxford 1956, 171–200, das Zitat 175.

22 *Augustinus,* Die christliche Bildung/De doctrina christiana, übers. v. Karla Pollmann, Stuttgart 2002, II. Buch, 46: „Ein Zeichen ist nämlich ein Ding, das bewirkt, daß außer seiner äußeren Erscheinung, die es den Sinnen einprägt, irgend etwas anderes aus ihm selbst im Nachdenken ausgelöst wird.“ Vgl. zur Aktualität des augustinischen Zeichenbegriffs *Nikolaus Staubach,* Signa utilia – signa inutilia. Zur Theorie gesellschaftlicher und religiöser Symbolik bei Augustinus und im Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 36 (2002), 19–49; *Michael Fuchs,* Zeichen und Wis-

menschlichen Wirklichkeitswahrnehmung immer schon voraus. „Wir bleiben in einer Welt der Bilder gefangen", so Cassirer, aber diese Bilder geben keine „an sich bestehende Welt der Sachen" wieder, sondern „es handelt sich um Bildwelten, deren Prinzip [...] in einer autonomen Schöpfung des Geistes selbst zu suchen ist. Durch sie allein erblicken wir und in ihnen besitzen wir das, was wir die ‚Wirklichkeit' nennen." Symbolische Formen „treten zwischen uns und die Gegenstände"; „sie schaffen die einzig mögliche, adäquate Vermittlung und das Medium, durch welches uns irgendwelches geistige Sein erst faßbar und verständlich wird"[23]. Auf dieser elementaren Symbolisierungsleistung bauen alle komplexen Symbolsysteme – Sprache, Kunst, Mythos, Wissenschaft – auf. Die Kulturentwicklung führt nach Cassirer in allen diesen Bereichen zur Schaffung immer abstrakterer geistiger Symbolwelten; die Zeichen entfernen sich immer weiter von der sinnlichen Ähnlichkeit und der Verwandtschaft mit dem Bezeichneten. „Die Form des anschaulich-kompakten Ausdrucks [weicht] mehr und mehr der Form des begrifflich-analytischen Ausdrucks"[24]. Auf der letzten Stufe stehen völlig arbiträre Zeichen, die nichts Sinnliches mehr abbilden, sondern die Erfahrung durch ihre Verknüpfung untereinander ordnen und beherrschen.

Versteht man „symbolisch" als zeichenhaft im diesem weiten Cassirerschen Sinne, so ist „symbolische Kommunikation" eine Tautologie; jeder Kommunikationsakt ist ein symbolischer Vorgang. Für die kulturalistische Perspektive auf die Geschichte ist ein solch weites Verständnis von Symbolizität grundsätzlich prägend. Um allerdings den engeren Gegenstandsbereich genauer zu umreißen, der mit „symbolischer Kommunikation" im Rahmen des Münsteraner SFB gemeint ist, ist ein engeres Verständis von „Symbol" zu entwickeln und symbolische Kommunikation zum einen gegen instrumentelles Handeln, zum anderen gegen begrifflich-abstrakte, diskursive Kommunikation abzugrenzen[25].

Zunächst zu der Unterscheidung zwischen symbolisch-expressivem und instrumentellem Handeln. Instrumentelles Handeln verfolgt einen bestimmten *Zweck;* symbolisches Handeln stiftet *Sinn* und erschöpft sich nicht in der Erreichung eines bestimmten Zwecks[26]. Instrumentelles Handeln be-

---

sen. Das Verhältnis der Zeichentheorie zur Theorie des Wissens und der Wissenschaften im 13. Jahrhundert, Münster 1999.

23 *Cassirer,* Symbolische Formen (Anm. 4), 48; *ders.*, Der Begriff (Anm. 21), 176.

24 *Cassirer,* Der Begriff (Anm. 21), 197.

25 Ähnlich *Rudolf Schlögl,* Symbole in der Kommunikation. Zur Einführung, in: ders. / Giesen / Osterhammel (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Symbole (Anm. 10), 9–38. – Der Vorschlag von Schlögl, zwischen einer fragilen und wandelbaren „Kleinen Symbolik" der Alltagsinteraktion und einer stabileren, kollektiven „Großen Symbolik" der Gesamtgesellschaft zu unterscheiden (ebd., 26 f.), wirkt auf den ersten Blick plausibel, hat aber den gravierenden Nachteil, den Blick dafür zu versperren, daß sich auch in der Alltagsinteraktion die gesamtgesellschaftlichen Strukturen reproduzieren, was Bourdieu in den Habitus-Begriff gefaßt hat.

steht in der Verfolgung eines bestimmten Zwecks, der außerhalb der Handlung selbst liegt und diese steuert. Der Sinn der symbolisch-expressiven Handlung hingegen liegt schon in dem Vollzug der Handlung selbst. Symbolisch-expressives Handeln weist zeichenhaft über sich selbst hinaus und evoziert eine Vorstellung; es wird verständlich erst vor dem Hintergrund eines kollektiven Bedeutungssystems. So dient, um nur ein Beispiel zu nennen, in instrumenteller Hinsicht das Tragen einer Waffe der Möglichkeit, sich mit Gewalt zu verteidigen, und dieser Zweck steuert die Wahl des Mittels, d. h. er stellt bestimmte instrumentelle Anforderungen an diese Waffe. In symbolisch-expressiver Hinsicht hingegen dient das Tragen der Waffe der sozialen Identifikation ihres Trägers als Mitglied einer Gruppe oder Inhaber einer Rolle, dem Ausdruck eines bestimmten Habitus etc. Dieser Sinn erfüllt sich schon im Tragen der Waffe selbst und nicht erst dann, wenn sie zur Erreichung ihres instrumentellen Zwecks tatsächlich zum Einsatz gebracht wird. Die begriffliche Unterscheidung zwischen symbolischem und instrumentellem Handeln dient wohlgemerkt nicht der Klassifikation verschiedener Handlungen. Soziale Handlungen, von den Tischmanieren bis zum Gesetzgebungsakt, weisen vielmehr in der Regel beide Dimensionen auf, die symbolische und die instrumentelle, und es ist eine Frage der Perspektive, welche Dimension man wahrnimmt. So stellt sich beispielsweise ein politisches Entscheidungsgremium in einem anderen Licht dar, wenn man es nicht nur auf seine instrumentelle Funktion – eben die Herstellung bestimmter politischer Entscheidungen – hin untersucht, sondern auch seine symbolisch-expressiven Funktionen in Rechnung stellt – etwa die Abbildung seiner eigenen Entscheidungskompetenz, die Darstellung einer Hierarchie etc.[27].

Symbolische Kommunikation im engeren Sinne läßt sich ferner abgrenzen von begrifflich-abstrakter, diskursiver Kommunikation. Diese Gegenüberstellung ist nicht zu verwechseln mit derjenigen zwischen verbaler und non-verbaler Kommunikation. Zwar ist jede begrifflich-abstrakte Kom-

---

[26] Vgl. zur Gegenüberstellung symbolisch-expressiver vs. instrumenteller Variablen *Niklas Luhmann*, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a. M. 1983, 223 ff.; *ders.*, Zweckbegriff und Systemrationalität, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1977, bes. 149 ff.

[27] Bei politischen Normsetzungs- und Entscheidungsverfahren ist den Historikern die symbolisch-expressive Dimension lange Zeit nicht ins Auge gefallen. Vgl. dazu *Barbara Stollberg.-Rilinger*, Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Vormoderne politische Verfahren (ZHF, Beiheft 25), Berlin 2001, 9–24; *dies.*, Herstellung und Darstellung politischer Einheit. Instrumentelle und symbolische Funktionen politischer Repräsentation im 18. Jahrhundert, in: Jan Andres [u. a.] (Hrsg.), Herrschafts(re)präsentationen. Zur symbolischen Konstitution des Politischen, 18.–20. Jahrhundert (erscheint 2005); *Jürgen Schlumbohm*, Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?, in: Geschichte und Gesellschaft 23 (1997), 647–663; *Harald Kindermann*, Symbolische Gesetzgebung, in: Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie 13 (1988), 222–245; *Marcelo Neves*, Symbolischer Konstitutionalisierung, Berlin 1998.

munikation an Sprache gebunden. Das Umgekehrte gilt aber nicht: Sprachliche Kommunikation – ob mündlich oder schriftlich – verfügt über viele Mitteilungsdimensionen, keineswegs nur die begrifflich-abstrakter Aussagen. Für eine Reihe moderner Sprachtheorien, insbesondere die Sprechakttheorie, ist geradezu kennzeichnend, daß sie die auf den ersten Blick wichtigste Funktion der Sprache, nämlich etwas über die Welt auszusagen, in den Hintergrund rücken gegenüber anderen kommunikativen Funktionen[28]. Es gibt zahlreiche Handlungskontexte, in denen die explizite sachliche Aussage einer sprachlichen Äußerung, der propositionale Gehalt, gegenüber der impliziten Mitteilung über die Beziehung zwischen den Akteuren vollkommen zurücktritt – zu denken ist beispielsweise an den Austausch vom „Complimenten" in der Frühen Neuzeit[29]. Aber ganz allgemein gilt, daß sich *keine* sprachliche Äußerung allein auf ihre begrifflich-abstrakte Aussage reduzieren läßt, sondern immer auch eine im engeren Sinne symbolische Dimension besitzt.

Während begriffliche, diskursive Kommunikation sich in zeitlich aufeinanderfolgenden Aussagesequenzen vollzieht, also im wörtlichen Sinne „prozeduralen" Charakter hat, aufgrund syntaktischer Verknüpfungsregeln hoch komplexe und abstrakte Aussagen ermöglicht und grundsätzlich auf Eindeutigkeit zielt, ist symbolische Kommunikation momenthaft-verdichtet, sinnfällig, mehrdeutig und unscharf[30], läßt also mehr Spielraum für unterschiedliche Assoziationen und Bedeutungszuschreibungen[31].

---

28 Vgl. *Austin,* Sprechakte (Anm. 14), oder bereits *Bühler,* Sprachtheorie (Anm. 14); ähnlich auch die Unterscheidung zwischen Inhalts- und Beziehungsaspekt einer Äußerung bei *Watzlawick / Beavin / Jackson,* Kommunikation (Anm. 13).

29 Vgl. *Georg Braungart,* Hofberedsamkeit. Studien zur Praxis höfisch-politischer Rede im deutschen Territorialabsolutismus, Tübingen 1988; *Manfred Beetz,* Frühmoderne Höflichkeit. Komplimentierkunst und Gesellschaftsrituale im altdeutschen Sprachraum, Stuttgart 1990; *Heiko Droste,* Patronage in der Frühen Neuzeit. Institution und Kulturform, in: ZHF 30 (2003), 555–590. – Auch die Begriffsgeschichte könnte in neuer Weise von der Unterscheidung zwischen diskursiver und symbolischer Kommunikation profitieren. Während sie sich bisher stets auf den argumentativ-diskursiven Gebrauch der politischen Begriffe und deren Wandel konzentrierte, eröffnete dies die Möglichkeit, auch den ritualisierten Gebrauch derselben Begriffe einzubeziehen, der sich allerdings nur aus dem konkreten interaktiven Zusammenhang rekonstruieren läßt.

30 Ähnlich ist die Unterscheidung zwischen analoger und digitaler Kommunikation bei Paul Watzlawick zu verstehen: *Watzlawick / Beavin / Jackson,* Kommunikation (Anm. 13), 61–68.

31 Diese Unterscheidung faßt *Cassirer,* Der Begriff (Anm. 21), als Aufeinanderfolge verschiedener symbolischer Entwicklungsstufen auf; daran anknüpfend *Habermas,* Symbolischer Ausdruck (Anm. 1). Die Unterscheidung war schon der mittelalterlichen Erkenntnistheorie geläufig; vgl. *Christel Meier,* Figura ad oculum demonstrativa. Visuelle Symbolik und verbale Diskursivität nach Heymericus de Campo, in: Nine Miedema / Rudolf Suntrup (Hrsg.), Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geb., Frankfurt a. M. [u. a.] 2003, 755–781. – Daß auch symbolische Kommunikationsakte in bestimmter Hinsicht auf Eindeutigkeit zielen können, ist damit nicht ausgeschlossen; vgl. dazu unten bei Anm. 83.

Mit symbolischer Kommunikation ist hier also Kommunikation mittels Symbolen in einem engeren Sinne gemeint[32]; Symbole werden verstanden als eine besondere Spezies von Zeichen verbaler, visueller, gegenständlicher oder gestischer Art wie etwa sprachliche Metaphern, Bilder, Artefakte, Gebärden, komplexe Handlungsfolgen wie Rituale und Zeremonien, aber auch symbolische Narrationen wie Mythen usf.[33]. Von Zeichen im weiteren Sinne unterscheiden sich Symbole nicht nur durch Motiviertheit (d. h. das Vorliegen irgendeiner Ähnlichkeits- oder Metonymiebeziehung zwischen Signifikant und Signifikat im Gegensatz zum völlig willkürlichen, arbiträren Zeichen[34]), Anschaulichkeit, Bildhaftigkeit und Vieldeutigkeit, sondern auch durch die Vielfalt möglicher Verweisungsstrukturen und assoziativer Verknüpfungen, sozusagen die komplexe „Intersymbolizität“[35].

---

32 Der weitere, inhaltlich „magere“ Begriff (Symbol i. S. von jeder Art konventioneller Zeichen einschließlich der Sprachzeichen) wird etwa schon von Aristoteles vertreten, in der Moderne am prominentesten von Peirce (Symbole im engeren Sinne nennt Peirce ikonische Symbole). Engere, inhaltlich „reichere“ Symbolbegriffe vertreten vor allem Goethe und die Romantiker, in der Moderne vor allem Saussure, der Symbole als nicht-arbiträre, sondern motivierte Zeichen definiert. – Zur Geschichte des Symbolbegriffs: *Stephan Meier-Oeser,* Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin [u. a.] 1997; *ders. / Oliver R. Scholz,* Symbol, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Basel 1998, 710–738.

33 Der Dresdner SFB geht von einer Klassifikation der Symbole nach ihrer Materialität in Leib-, Ding-, Raum-, Zeit- und Textsymbole aus; vgl. *Rehberg,* Weltrepräsentanz (Anm. 10), 35 ff. – Zu neueren empirischen Untersuchungen vormoderner Symbolik vgl. etwa nur die Sammelbände: *Gertrud Blaschitz* [u. a.] (Hrsg.), Symbole des Alltags – Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag, Graz 1992; *Rolf W. Brednich / Heinz Schmitt* (Hrsg.), Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur, Münster [u. a.] 1997; *Jan Bremmer / Hermann Roodenburg* (Hrsg.), A Cultural History of Gesture, Ithaca 1991; *Werner Krawietz* (Hrsg.), Sprache, Symbole und symbolische Verwendungen in Ethnologie, Kulturanthropologie, Religion und Recht. Festschrift für Rüdiger Schott, Berlin 1993; *Jean-Claude Schmitt,* La raison des gestes dans l'Occident médiéval, Paris 1990; *Klaus Schreiner / Norbert Schnitzler* (Hrsg.), Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbeziehung des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, München 1992; *Klaus Schreiner / Gabriela Signori* (Hrsg.), Bilder, Texte, Rituale. Wirklichkeit und Wirklichkeitskonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in Stadt- und Adelsgesellschaften des späten Mittelalters, Berlin 2000.

34 Zur Unterscheidung zwischen Verweisungszeichen und Präsenzsymbolen, die nicht nur bezeichnen, sondern an dem Anteil haben oder geradezu *sind,* was sie bedeuten, s. unten 525.

35 Vgl. – allerdings aus literaturwissenschaftlicher Perspektive – *Axel Drews* [u. a.], Moderne Kollektivsymbolik, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 1 (1985), 256–363; daran anschließend *Schlögl,* Symbole in der Kommunikation (Anm. 25), 16 f.: „semantische Sekundarität“, „Ikonität“, „Motiviertheit“, „Ambiguität“, „Isotopie“ und „Isomorphie“ als Definitionsmerkmale des Symbols gegenüber dem Zeichen. Vgl. ferner *Hans Blumenberg,* Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt a. M. 1998; ein neuerer Überblick über die Symboltheorien in der Soziologie bei *Dirk Hülst,* Symbol und soziologische Symboltheorie. Untersuchungen zum Symbolbegriff in Geschichte, Sprachphilosophie, Psychologie und Soziologie, Opladen 1999.

Um nur ein prominentes Beispiel anzuführen: Wenn der Körper das Gemeinwesen symbolisiert, so lassen sich Analogiebeziehungen aller Art herstellen (der König verhält sich zu den Untertanen wie das Haupt zu den Gliedern; der Politiker verhält sich zum Gemeinwesen wie der Arzt zum Körper usw.); alle möglichen Eigenschaften des Signifikanten lassen sich auf das Signifikat übertragen und umgekehrt (politische Mißstände erscheinen als Krankheiten; ein monströser Körper mit zwei Köpfen läßt sich mit der Konkurrenz zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, eine Hydra mit einem uneinigen, vielköpfigen Regiment verbinden usw.). Verschiedene Analogien lassen sich wiederum untereinander zu endlosen Ketten verknüpfen (Das Haupt verhält sich zum Körper wie Christus zur Kirche wie der Bräutigam zur Braut wie der Mann zur Frau usf.). Signifikant und Signifikat sind austauschbar; die verschiedenen Elemente der Symbolbeziehung versehen einander wechselseitig mit Evidenz: Der Körper symbolisiert das Gemeinwesen, und das Gemeinwesen symbolisiert den Körper.

Zugleich treten Symbole unterschiedlichen medialen Charakters – also Metaphern, Artefakte, Texte, Bilder, Gesten, Handlungen – untereinander in vielfältige Verweisungsbeziehungen. Die sprachliche Metapher des *corpus politicum* läßt sich beispielsweise in die bildliche Darstellung eines Gemeinwesens als Körper umsetzen und diese wiederum beeinflußt die Wahrnehmung eines physisch-realen Körpers – zum Beispiel des Königs[36]. Bilder, Texte oder Gegenstände, die in einer komplexen symbolisch-rituellen Handlung eingesetzt werden, teilen dieser Handlung ihre Bedeutung ebenso mit wie umgekehrt[37]. Die Symbolebenen sind durch mediale Repräsentationen vielfältig potenzierbar: Symbole werden ihrerseits symbolisiert. Ein Ritual etwa kann in bildlicher Darstellung und narrativer Beschreibung, als Aufführung auf dem Theater oder in fiktionaler Parodie symbolisch verdoppelt und verdreifacht werden[38]. Kurzum: Symbolisierungen fügen sich zu

---

36 Das Beispiel ist paradigmatisch geworden für die Analyse politischer Symbole: *Ernst H. Kantorowicz,* Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990; vgl. zum *corpus politicum* etwa auch *Carl Schmitt,* Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 30 (1936/37), 622–632; *Hasso Hofmann,* Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis zum 19. Jahrhundert, Berlin 1974; *Sara E. Melzer/Kathryn Norberg* (Hrsg.), From the Royal to the Republican Body. Incorporating the Political in Seventeenth and Eighteenth Century France, Chapel Hill 1998; *Horst Bredekamp,* Thomas Hobbes, Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651–2001, Berlin 2002, für viele andere.

37 Vgl. *Christel Meier* (Hrsg.), Akte und Artefakte im Vollzug symbolischer Kommunikation (in Vorbereitung), darin v. a. *Hagen Keller,* Dokument und Performanz im mittelalterlichen Urkundenwesen. Kommunikation – Medialität – Intertextualität.

38 Vgl. zuletzt *Christel Meier/Heinz Meyer/Claudia Spanily* (Hrsg.), Das Theater des Mittelalters und der frühen Neuzeit als Ort und Medium sozialer und symbolischer Kommunikation (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 4), Münster 2004; *Christiane Witthöft,* Ritual und Text. Formen symbolischer Kommunikation in der Historiographie und Literatur des Spätmittelalters (Symboli-

komplexen Symboluniversen zusammen, die einerseits einer Kultur als objektivierter Symbolvorrat zur Verfügung stehen, andererseits in konkreten Kommunikationskontexten auf vielfältige Weise aktualisiert werden und zu immer neuen Verweisen, Assoziationen, Kreuz- und Querverbindungen anregen. Nicht zuletzt erzeugt symbolische Kommunikation emotional-affektive Wirkungen. Sie evoziert und bekräftigt Wertvorstellungen und Normen nicht auf argumentative und explizite, sondern auf appellative und implizite Weise[39] (im genannten Beispiel der politischen Körpers etwa Einmütigkeit, Vorrang des Ganzen vor den Teilen, Einheit in der Vielfalt, Harmonie durch Ungleichheit usw.).

Ein besonderes Augenmerk verdienen in diesem Zusammenhang *Rituale* als komplexe Formen symbolischen Handelns. Die Definitionsangebote sind so vielfältig wie die Disziplinen, die sich mit rituellen Phänomenen befassen[40]. Gegenüber einem weiten Begriff, der jede Art von Ritualisierung, et-

---

sche Kommunikation in der Vormoderne), Darmstadt 2004; *Corinna Dörrich,* Poetik des Rituals. Konstruktion und Funktion politischen Handelns in mittelalterlicher Literatur (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Darmstadt 2002; *Jan-Dirk Müller* (Hrsg.), ‚Aufführung' und ‚Schrift' in Mittelalter und Früher Neuzeit, Stuttgart / Weimar 1998; *Hans-Ulrich Gumbrecht / Ludwig K. Pfeiffer* (Hrsg.), Materialität der Kommunikation, Frankfurt a. M. 1988; *Horst Wenzel,* Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995. – Vgl. *Philippe Buc,* The Dangers of Ritual, Princeton / Oxford 2001, der die literarische Fiktionalität frühmittelalterlicher Darstellung von Ritualen betont und ihren Quellenwert bezweifelt. Dem ist entgegenzuhalten, daß Quellenbeschreibungen symbolischer Akte zwar – als Repräsentation der Repräsentation – selbstverständlich eine Realität eigener Art darstellen und ihre kommunikativen Strategien ernstgenommen werden müssen, daß sie das aber als Quellen nur dann wertlos erscheinen läßt, wenn man von dem naiven Positivismus ausgeht, rekonstruieren zu können, „wie es eigentlich gewesen ist". Auch fiktionale Quellen verraten etwas über den kommunikativen Horizont, vor dem sie entstanden sind. Vgl. auch die Besprechung von *Verena Postel,* in: HZ 279 (2004), 147–150.

39 Was selbstverständlich nicht heißt, daß darüber nicht wiederum ein Diskurs geführt werden könnte. Vgl. zur vormodernen Diskussion über den Zusammenhang von Symbolik, Tugenden und Affekten: *Joachim Poeschke / Thomas Weigel / Britta Kusch* (Hrsg.), Tugenden und Affekte in der Philosophie, Literatur und Kunst der Renaissance (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 1), Münster 2002.

40 Einen Überblick über die wichtigsten Konzepte vermitteln: *Andrea Belliger / David Krieger* (Hrsg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Opladen 1998; *Christoph Wulf / Jörg Zirfas* (Hrsg.), Rituelle Welten (Paragrana, 12), Berlin 2003; *dies.* (Hrsg.), Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole, München 2004; *Corina Caduff / Joanna Pfaff-Czarnecka* (Hrsg.), Rituale heute. Theorien, Kontroversen, Entwürfe, Berlin 1999; einflußreich für die Geschichtswissenschaft vor allem *Turner,* Ritual (Anm. 6); *David J. Kertzer,* Ritual, Politics and Power, New Haven / London 1988; *Edward Muir,* Ritual in Early Modern Europe, Cambridge 1997; *Caroline Bell,* Ritual. Perspectives and Dimensions, New York / Oxford 1997. – Forschungsüberblick zum Stand in der Geschichtswissenschaft bei *Stollberg-Rilinger,* Zeremoniell, Ritual, Symbol (Anm. 2); aus rechtshistorischer Perspektive demnächst *Lars Ostwaldt,* Begriff und Wesen des Rechtsrituals, in: Reiner Schulze (Hrsg.), Symbolische Kommunikation vor Gericht (erscheint Berlin 2005). – Vgl. auch die Kritik von *Buc,* The Dangers (Anm. 38), 161 ff.; *ders.*, Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge, in: Revue Historique 306 (2001), 843–883; *ders.*, Political

wa auch bloße Alltagsroutinen umfaßt, soll hier einem trennschärferen Begriff der Vorzug gegeben werden. Unter einem Ritual wird dann eine aus mehreren Elementen bestehende, formal normierte, symbolische Handlungssequenz verstanden, die eine spezifische Wirkmächtigkeit besitzt. Das ist zu erläutern.

Erstens sind Rituale in ihrer äußeren Form normiert, d. h. sie folgen bestimmten Regeln. Jede Art der Ritualisierung entlastet von der Wahl zwischen prinzipiell unendlich vielen möglichen Verhaltens- und Handlungsweisen, d. h. sie reduziert Komplexität und sorgt für Erwartbarkeit. Ritualen liegen Konventionen für die Zuständigkeit der Akteure und die formale Richtigkeit der Gesten, Worte und Umstände zugrunde. Im Grad der Formenstarre, die zu ihrer korrekten Durchführung und ihrem Gelingen erforderlich ist, können sich Rituale allerdings in verschiedenen Kulturen erheblich unterscheiden. Die Formen bedürfen zwar grundsätzlich einer gewissen Konstanz, sie können für die Akteure aber gleichwohl in Grenzen verfügbar und veränderbar sein. Zweitens sind Rituale wirkmächtig in dem Sinne, daß sie eine – soziale, politische, spirituelle usw. – Zustandsveränderung bewirken (Statuswechsel, Transsubstantiation usw.). Rituale haben performativen Charakter: Sie *sagen* nicht nur etwas, sie *tun* etwas; sie bewirken, was sie bezeichnen, und verpflichten die Beteiligten auf entsprechendes Verhalten in der Zukunft. Dabei sind Rituale tendenziell nicht-intentional in dem Sinne, daß ihre Wirkung auch unabhängig von der Intention, der inneren Überzeugung, der Meinung etc. derer, die sie vollziehen, eintritt, ihre Wirkmächtigkeit vielmehr in erster Linie auf dem korrekten äußeren Vollzug beruht. Drittens kommt Ritualen Aufführungscharakter zu. Sie sind herausgehoben aus dem alltäglichen Handlungsfluß und als solche symbolisch gekennzeichnet (etwa durch Kleidung und Attribute der Akteure, Markierung des Ortes, Zeichen für Anfang und Ende, Sprachformeln etc.). Man kann Rituale nicht zufällig vollziehen, sie werden als solche inszeniert und in der Regel öffentlich, demonstrativ und feierlich begangen. Im Begriff der „Solennität" kommt diese Verbindung aus Formstrenge, Feierlichkeit und Wirkmächtigkeit zum Ausdruck. Schließlich sind Rituale viertens sym-

---

Ritual: Medieval and Modern Interpretations, in: Hans-Werner Goetz (Hrsg.), Die Aktualität des Mittelalters, Bochum 2000, 255–272, der moderne ethnologische Ritualtheorien für mit vormodernen Phänomenen grundsätzlich inkommensurabel hält. Nach Buc begann bereits mit der Reformation die funktionalistische Deutung ursprünglich sakraler Riten als gemeinschaftsstiftender Zeremonien; diese Sicht habe seither das angemessene Verständnis mittelalterlicher Rituale verstellt. – Trotz der aufschlußreichen Beobachtungen Bucs, etwa über die Herkunft des Ritualverständnisses der Historiker aus modernen, antidemokratischen verfassungsgeschichtlichen Konzepten, ist daran festzuhalten, daß die unvermeidliche Verankerung historiographischer Konzepte in ihrer jeweiligen Gegenwart noch nichts über ihre Tauglichkeit als heuristische Instrumente aussagt. So hat gerade ihre kritische Distanz zum Konstitutionalismus bzw. zum Rechtspositivismus es Verfassungstheoretikern wie Carl Schmitt und Rudolf Smend erleichtert, die Unangemessenheit hergebrachter verfassungsrechtlicher Kategorien für die Vormoderne aufzudecken.

bolisch in dem Sinne, daß sie über sich selbst hinausweisen und einen größeren Ordnungszusammenhang evozieren, den sie symbolisieren und zugleich bekräftigen (das unterscheidet sie von bloßen Routinen). Erst aus diesem größeren Ordnungszusammenhang beziehen die Konventionen eines Rituals ihre Geltung; durch ihn werden etwa die Personen autorisiert, die es korrekt vollziehen können. Zugleich weisen Rituale zeitlich über die Gegenwart des Aktes in doppelter Hinsicht hinaus: Sie erinnern an vergangenes und verpflichten zu zukünftigem Handeln[41].

Über die begriffliche Abgrenzung zwischen Ritual und Zeremonie läßt sich streiten. Üblich ist zum einen, die Zeremonie als säkulare Variante dem Ritual als einem magisch-sakralen Akt gegenüberzustellen, was einer begriffsgeschichtlichen Tendenz schon in der Frühen Neuzeit entspricht[42]. Daß Rituale sich durch magisch-sakralen Charakter auszeichnen heißt, daß ihre Wirkung herbeigeführt wird, indem die Beteiligten durch bestimmte formalisierte Handlungen das Eingreifen einer überempirischen, spirituellen Macht provozieren[43]. Ein solcher Ritualbegriff hat den Nachteil, daß er säkulare soziale oder politische Rituale ausschließt, bei denen die Wirkmächtigkeit statt auf außerempirischer Einflußnahme auf sozialer Konvention beruht, die in jeder anderen Hinsicht aber genauso funktionieren[44]. Hier wird daher eine solche Einschränkung des Ritualbegriffs nicht geteilt. Stattdessen wird einer anderen Unterscheidung zwischen Ritual und Zeremonie der Vorzug gegeben: Auch Zeremonien sind hochgradig stereotypisierte symbolische Handlungssequenzen, die eine Ordnung repräsentieren und zugleich konstituieren, die aber keinen Statuswechsel bewirken[45].

---

41 Grundlegend *Gerd Althoff*, Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Friede und Fehde, Darmstadt 1997; zuletzt *ders.*, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003; vgl. auch *Helle*, Symbolbegriff (Anm. 8); *Rüdiger Bubner*, Über das Symbolische in der Politik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (1993), 119–126.

42 Vgl. *Gerd Althoff*, Zeremoniell, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 5, Berlin 1998, Sp. 1677–1680; zum frühneuzeitlichen Begriffsverständnis *Miloš Vec*, Zeremonialwissenschaft im Fürstenstaat. Schriften zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftsrepräsentation, Frankfurt a. M. 1997; vgl. auch *Dirk Tänzler*, Ritual und Grenze, in: Erika Fischer-Lichte [u. a.] (Hrsg.), Ritualität und Grenze, Tübingen/Basel 2003, 315–327; *Buc*, The Dangers (Anm. 38), 164 ff.

43 So die Definition von *Alois Hahn*, Kultische und säkulare Riten und Zeremonien in soziologischer Sicht, in: ders. [u. a.] (Hrsg.), Anthropologie des Kults, Freiburg [u. a.] 1977, 51–81.

44 *Pierre Bourdieu*, Einsetzungsriten, in: Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien 1990, 84–93, spricht hier metaphorisch von „sozialer Magie".

45 So z. B. *Werner Paravicini*, Zeremoniell und Raum, in: ders. (Hrsg.), Zeremoniell und Raum (Residenzenforschung, 6), Sigmaringen 1997, 12–27, hier 14, im Anschluß an Karl Leyser. – Diese begriffliche Abgrenzung setzt sich von dem verbreiteten unspezifischen Wortgebrauch ab, wonach etwa eine Krönung oder Königserhebung als Zeremonie bezeichnet wird.

III. Symbolische Kommunikation, Wertesysteme und Wertekonflikte

Symbolisierungen stukturieren die empirische Wahrnehmung der sozialen Welt, sie motivieren und orientieren das Handeln, stabilisieren normative Erwartungen und vergegenwärtigen kollektive Werte[46]. Werte – im Sinne dessen, was sein soll – und Normen – im Sinne dessen, was man tun soll – lassen sich voneinander und von der empirischen Wahrnehmung dessen, was ist, kaum trennen. Normen sind nicht unabhängig von zugrundeliegenden Werten, und Wertungen sind nicht unabhängig von empirischen Beschreibungen einer wertvollen Welt[47]; umgekehrt fließen in die empirische Wahrnehmung immer schon Werterfahrungen mit ein und beeinflussen sie. Abstrakte kollektive Werte (wie Ehre, hierarchische Ordnung, Gerechtigkeit etc.) besitzen außerhalb eines kulturellen Bezugssystems keine Gestalt und Bedeutung[48]. Deshalb kommt ihrer symbolischen Vergegenwärtigung eine fundamentale Rolle zu. Jede Gesellschaft vergewissert sich fortlaufend der Gültigkeit von Werten und der Stabilität von Normen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch symbolisches Handeln, das die Werte und Normen in momenthaft verdichteter und sinnlich wahrnehmbarer Form präsent macht. In der symbolischen Praxis werden die Kategorien der sozialen Ordnung sowohl empirisch wahrgenommen als auch als normativ gültige erfahren. Die Macht des Symbolischen, mit der eine bestehende Ordnung den Individuen immer schon gegenübertritt, schafft affektive Bindungen und Wertüberzeugungen, die jeder rational-diskursiven Begründung vorausliegen[49]. Die grundlegenden Unterscheidungen, auf denen eine soziale Ord-

---

46 Vgl. *Schütz,* Aufbau (Anm. 3); *Berger / Luckmann,* Konstruktion (Anm. 3); ferner *Robert Wuthnow,* Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis, Berkeley 1987; *Anthony P. Cohen,* The Symbolic Construction of Society, Chichester / London 1989; *Kertzer,* Ritual (Anm. 40); *Melville* (Hrsg.), Institutionalität und Symbolisierung (Anm. 10); *Schlögl / Giesen / Osterhammel* (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Symbole (Anm. 10); zusammenfassend *Hülst,* Symbol (Anm. 35), bes. 349 ff.

47 Das betont eine „holistische" im Gegensatz zu einer universalistischen Ethik, die Normen a priori aus universalen Prinzipien deduziert; vgl. *Ludwig Siep,* Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik, Frankfurt a. M. 2004, 19 ff., 127 ff., 186 ff.; *Christoph Hubig,* Wert, in: Staatslexikon, hrsg. v. der Görres-Gesellschaft, Bd. 5, 7. Aufl., Freiburg / Basel / Wien 1987, 963 f.; *Rüdiger Lautmann,* Wert und Norm. Begriffsanalysen für die Soziologie, 2. Aufl., Opladen 1971; ferner *Helle,* Symbolbegriff und Handlungstheorie (Anm. 8). Dem vormodernen Verständnis liegt eine solche holistische Ethik näher als der moderne moralische Universalismus seit der Aufklärung. Zur Untrennbarkeit von empirischer Wahrnehmung und normativer Bewertung vgl. auch *Berger / Luckmann,* Konstruktion (Anm. 3).

48 So *Hülst,* Symbol (Anm. 35), 357.

49 *Habermas,* Symbolischer Ausdruck (Anm. 1), folgt Cassirer darin, daß er von einem historischen Entwicklungsprozeß ausgeht, in dessen Verlauf die archaischeren, symbolisch-rituellen Formen der Kommunikation zunehmend durch begrifflich-abstrakte Explikation ersetzt werden bzw. daß sie zur Begründung von Normen nicht mehr hinreichend sind, sondern durch „Prozeduren und gute Gründe" ersetzt werden müssen.

nung beruht (beispielsweise die Geschlechterrollen, die Unterscheidung zwischen Adel und Nicht-Adel usw.), werden normalerweise als solche nicht reflektiert, sondern erscheinen als natürlich und fraglos gegeben. In der soziologischen Symboltheorie wird dieser vorreflexive, implizite, „latente" Charakter symbolisch erzeugter Wahrnehmungskategorien und Ordnungsstrukturen hervorgehoben, der sie mit einer „Aura der Notwendigkeit" umgibt und der Thematisierung entzieht[50]. Das bedeutet indessen keineswegs, daß sich die symbolischen Formen, in denen sich diese Unterscheidungen manifestieren, grundsätzlich einer reflektierten Verwendung entziehen. Vielmehr lassen sich Kämpfe um die soziale Macht geradezu als Kämpfe um die „symbolische Macht" beschreiben, d. h. um die Macht, etwas symbolisch sichtbar zu machen und zu benennen[51]. Es gilt daher stets zu berücksichtigen, welche Akteure unter welchen Bedingungen, aus welchen Gründen und mit welchem Effekt symbolische Akte zum Thema machen, in Frage stellen, angreifen oder neu aushandeln konnten, und es ist zu fragen, ob dies auf diskursive oder wiederum auf symbolische Weise geschah.

Daß symbolische Kommunikation Werte und Normen vergegenwärtigt und bekräftigt, ohne sie explizit diskursiv auszubuchstabieren und argumentativ zu begründen, muß nicht als Mangel aufgefaßt werden – obwohl es aus moderner Sicht als solcher erscheinen mag. Ihre im Vergleich zu begrifflich-abstrakter Kommunikation größere Unschärfe ermöglicht es vielmehr, daß die Deutungsvarianten der am Kommunikationsgeschehen Beteiligten unsichtbar bleiben können, obwohl sie möglicherweise erheblich auseinanderliegen. Darin liegt eine spezifische Leistung symbolischer Kommunikation, die für die Stiftung stabiler sozialer Ordnungsstrukturen unerläßlich ist[52]. So wird etwa bei politischen Ritualen Einmütigkeit demonstriert, auch wenn sie in der Sache kaum besteht, und auf diese Weise kollektive Handlungsfähigkeit sichergestellt[53].

Die – zweifellos fundamentale – ordnungsstabilisierende Leistung symbolischer Kommunikation ist nur die eine Seite der Medaille. Die andere Seite ist die, daß symbolische Formen ebenso Kristallisationskerne für die

---

50 Vgl. *Pierre Bourdieu*, Sozialer Raum und ‚Klassen' und Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1985, 9–46, hier 18 („praktischer, vorreflexiver und impliziter" Charakter der Weltdeutungsschemata); *Bernhard Giesen*, Latenz und Ordnung, in: Schlögl / Giesen / Osterhammel (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Symbole (Anm. 10), 73–100; *Schlögl*, Einleitung, in: ebd., 20 („Invisibilisierung"); *Rehberg*, ‚Fiktionalität' (Anm. 19), 395 ff.

51 Zum Konzept der „symbolischen Macht" vgl. *Bourdieu*, Sozialer Raum (Anm. 50), 23 ff.

52 Vgl. etwa *Kertzer*, Ritual (Anm. 40), 67 ff. („the virtue of ambiguity", „solidarity without consensus"); *Rehberg*, Institutionenwandel (Anm. 2), 102 („Synthese von Widersprüchlichem"), 106 („Einheits- und Eindeutigkeitsfiktionen"); ähnlich *Thomas Mergel*, Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik, in: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), 574–607 („Integration durch Uneindeutigkeit").

53 Vgl. dazu unten bei Anm. 97.

Austragung von Konflikten sind. Zu unterscheiden sind zweierlei Arten von Kämpfen um Symbole und mit Symbolen: Einerseits werden Konflikte ausgetragen um die Frage, wer im Rahmen eines geltenden kollektiven Ordnungssystems bestimmte symbolische Positionen erfolgreich besetzen und die Deutungshoheit darüber beanspruchen kann. Zum anderen kann aber auch das gesamte Ordnungs- und Wertesystem als solches zum Gegenstand des Konflikts werden. In diesem Fall wird entweder die herrschende Symbolik aktiv angegriffen und – auch im wörtlichen Sinne – zerstört, oder sie wird als sinnleere Form denunziert und auf diese Weise ihrer Wirkmächtigkeit beraubt. Beides geschieht wiederum vor allem mit Mitteln symbolischer Kommunikation.

Am Beispiel des Grundwertes der Rangordnung soll das veranschaulicht werden. Die hierarchische Ordnung nach Rängen war im Wertesystem der Vormoderne zweifellos ein schlechthin zentraler Wert[54], der dieses zugleich am deutlichsten von dem Wertesystem der Moderne unterscheidet. Soziale Harmonie, Einheit in der Vielfalt waren in der gesamten Schöpfung nur als Rangordnung vorstellbar – zumindest im Diesseits. Aber auch im Jenseits begegnet die kosmologische Verdopplung dieser Ordnungsvorstellung als Hierarchie der himmlischen Heerscharen[55].

---

[54] Vgl. allg. Art. „Ordnung", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel 1984, Sp. 1249–1310; für die Antike *Rolf Rilinger,* „Ordo" und „Dignitas" als soziale Kategorien der römischen Republik, in: Manfred Hettling [u. a.] (Hrsg.), Was ist Gesellschaftsgeschichte? Positionen, Themen, Analysen, München 1991, 81–90; für das Mittelalter *Heinrich Fichtenau,* Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts, Stuttgart 1984, 11 ff.; *Karl-Heinz Spieß,* Rangdenken und Rangstreit im Mittelalter, in: Paravicini (Hrsg.), Zeremoniell (Anm. 45), 39–62; *Gerd Althoff,* Die Kultur der Zeichen und Symbole, in: Frühmittelalterliche Studien 36 (2002), 1–18; für die Frühe Neuzeit *Paul Münch,* Grundwerte der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft?, in: Winfried Schulze (Hrsg.), Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, München 1988, 53–72; *Barbara Stollberg-Rilinger,* Die Wissenschaft der feinen Unterschiede. Das Praezedenzrecht und die europäischen Monarchien vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Majestas 10 (2002), 125–150; *dies.*, Zeremoniell als politisches Verfahren. Rangordnung und Rangstreit als Strukturmerkmale des frühneuzeitlichen Reichstags, in: Johannes Kunisch (Hrsg.), Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte (ZHF, Beiheft 19), Berlin 1997, 91–132; *dies.*, Rang vor Gericht. Zur Verrechtlichung sozialer Rangkonflikte in der frühen Neuzeit, in: ZHF 28 (2001), 385–418; *Marian Füssel / Thomas Weller* (Hrsg.), Ordnung und Distinktion. Praktiken sozialer Repräsentation in der ständischen Gesellschaft (erscheint Münster 2005). – *Niklas Luhmann,* Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1997, 679 ff., bezeichnet es als Charakteristikum stratifikatorisch differenzierter Gesellschaften und insbesondere derjenigen des spätmittelalterlichen / frühneuzeitlichen Europa, daß sie „eine laufende sowohl zeremonielle als auch kommunikationspraktische Reproduktion der Rangdifferenz unter Anwesenden" erforderten. Ebd. 702, Anm. 207: „Rangkonflikte [...] sind im übrigen ein Indikator für innere Schranken stratifikatorischer Systemdifferenzierung. Sie stellen gerade nicht die Systemgrenzen in Frage, sondern beziehen sich auf Positionen innerhalb von Systemen. Aber sie copieren damit zugleich die allgemeine Rangarchitektur der Welt und der Gesellschaft in die Teilsysteme und in die Rollen- und Personenverhältnisse hinein."

[55] So bei Pseudo-Dionysius Areopagita, vgl. Ordnung (Anm. 54); *Peter Dinzelbacher,* Klassen und Hierarchien im Jenseits, in: Albert Zimmermann (Hrsg.), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, Berlin 1979, 20–40. – Auf den so-

Zum einen war das gesamte Alltagsleben durch ein Netz von symbolischen Regeln strukturiert, die die Rangordnung Tag für Tag aufs neue reproduzierten. In jedem Kommunikationsgeschehen waren stets die Rangverhältnisse zwischen den Beteiligten präsent: in Kleidern und Attributen, in den räumlichen Ordnungen des Gehens, Stehens, Sitzens, in der Titulatur, in Grußformeln, Gebärden usw.[56]. Zum anderen wurde die soziale Rangordnung durch feierliche Übergangs- und Einsetzungsriten reproduziert, die nicht nur dem einzelnen seinen jeweils neuen Platz darin anwiesen, sondern dabei immer zugleich die ganze Ordnung, in die der einzelne eingesetzt wurde, darstellten und perpetuierten: Taufe, Hochzeit, Beisetzung, Investitur, Huldigung, Aufschwörung, Promotion, Amtseinsetzung usw.[57].

Handlungsleitend für alle Beteiligten war die Fiktion einer lückenlosen, linear-hierarchischen Ordnung von Positionen, die jedem *einen* unzweifelhaften Platz anwies. In der sozialen Praxis hingegen war diese Ordnung alles andere als starr und eindeutig, sondern Gegenstand permanenten Austarierens. Überall da, wo zahlreiche Personen öffentlich miteinander in Kontakt traten, konnten konkurrierende Geltungsansprüche aufeinandertreffen und entweder stillschweigend entschieden oder offen ausgetragen werden. In der Vormoderne waren Konflikte um die symbolische Manifestation des Rangs von Individuen oder Gruppen bekanntlich ein ubiquitäres

---

zialen wie spirituellen „Gradualismus" als Kennzeichen der alten Kirche hat Berndt Hamm hingewiesen: *Berndt Hamm / Bernd Moeller / Dorothea Wendebourg,* Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995; vgl. ferner *Peter Burschel,* „Imitatio sanctorum". Oder: Wie modern war der nachtridentinische Heiligenhimmel?, in: Paolo Prodi / Wolfgang Reinhard (Hrsg.), Das Konzil von Trient und die Moderne, Berlin 2001, 241–260.

56 Vgl. zuletzt *Christoph Dartmann / Marian Füssel / Stefanie Rüther* (Hrsg.), Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 5), Münster 2004; *Marian Füssel,* Gelehrtenkultur als symbolische Praxis. Rang, Repräsentation und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit, 1500–1800 (erscheint Darmstadt 2005); *Thomas Weller,* Theatrum praecedentiae. Zeremonieller Rang und gesellschaftliche Ordnung in der frühneuzeitlichen Stadt, Leipzig 1500–1800 (erscheint Darmstadt 2005); *Wim Blockmans / Antheun Janse* (Hrsg.), Showing Status. Representation of Social Positions in the Late Medieval Low Countries, Turnhout 1999; *Gabriela Signori,* Umstrittene Stühle. Spätmittelalterliches Kirchengestühl als soziales, politisches und religiöses Kommunikationsmedium, in: ZHF 29 (2002), 189–214; *dies.*, Anredekonflikte, in: ZHF 32 (2005) (im Druck).

57 *Bourdieu,* Einsetzungsriten (Anm. 44). – Zahllose Einzelstudien haben das gezeigt; vgl. etwa *Robert Darnton,* 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 1989, 125–166; *Sean Wilentz* (Hrsg.), Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages, Philadelphia 1985; *André Holenstein,* Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800–1800), Stuttgart [u. a.] 1991; *Jacques Chiffoleau / Lauro Martines / Agostino Paravicini Bagliani* (Hrsg.), Riti e rituali urbani nell'Occidente medievale, Spoleto 1994; *Gerrit J. Schenk,* Zeremoniell und Politik. Herrschereinzüge im spätmittelalterlichen Reich, Köln 2003; für viele andere.

Phänomen und Gegenstand ausführlicher diskursiver, auch juristischer Reflexion[58]. Für Historiker hat das den Vorteil, daß in solchen Konflikten die Reflektiertheit und Wirkmächtigkeit symbolischer Kommunikation in ihrem ganzen Ausmaß greifbar wird. In Konfliktfällen zeigt sich, daß den symbolischen Formen *konstitutive* Bedeutung zukam, daß, mit anderen Worten, die soziale Rangordnung keine objektive Realität besaß, sondern aus einem relationalen Geflecht von symbolischen Geltungsbehauptungen und -zurückweisungen bestand. Wer wem in solchen Konflikten dauerhaft erfolgreich seine Deutung aufnötigen und seine symbolischen Geltungsansprüche durchsetzen konnte, entschied sich nicht unabhängig von der sozialen Machtkonstellation, von der Verfügung über materielle Ressourcen, von sozialer Unterstützung, von Zugang zu institutionellen Autoritäten usw.[59]. Die Konflikte selbst konnten sich ihrerseits wiederum symbolisch abspielen – indem man etwa den Konkurrenten von seinem Platz verdrängte, ihm den Gruß versagte, sein Wappen schändete usw. –, sie konnten aber auch auf eine andere kommunikative Ebene verlagert und diskursiv ausgetragen werden – in der frühen Neuzeit zum Beispiel vor Gericht[60].

Das läßt sich an zahllosen konkreten Beispielen zeigen. Besonders aufschlußreich sind solche Fälle, in denen es um den genauen Verlauf symbolischer Grenzziehungen zwischen ständischen Gruppen ging und deren Ausgang erhebliche materielle Folgen für die Beteiligten haben konnte – etwa indem sie den Zugang zu Pfründen, Korporationen, Heiratskreisen, Erbschaften usw. eröffneten oder verschlossen. Wenn man etwa in einer hochadeligen Dynastie aufgrund einer unstandesgemäßen Heirat um Erbberechtigung und Sukzession stritt und vor Gericht die Frage zu klären suchte, ob der Gattin und den Kindern adeliger Status zukomme, war es ein rechtserhebliches Argument, welche symbolischen Formen der Ehrerbietung die Standesgenossen ihnen erwiesen hatten oder nicht[61]. Wenn die Adelsqualität der münsterländischen Erbmänner[62] oder die Zugehörigkeit der Reichsgrafen zum fürstlichen Heiratskreis in Frage stand[63], galt es nachzuweisen,

---

58 *Stollberg-Rilinger,* Wissenschaft der feinen Unterschiede (Anm. 54). – In diesen Verwissenschaftlichungsprozeß gehören neben dem Ius praecedentiae auch etwa Genealogie, Heraldik, Zeremonialwissenschaft etc.

59 Bourdieus Konzept der unterschiedlichen Kapitalsorten, die in „symbolisches Kapital" transformiert werden müssen, um ihre Wirkung zu entfalten, gibt einen Schlüssel an die Hand, um die komplexen Austauschverhältnisse zwischen diesen Faktoren im Detail zu untersuchen: *Bourdieu,* Sozialer Raum (Anm. 50); *ders.,* Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1987, 205 ff.

60 Vgl. dazu die Überlegungen von *Martin Dinges,* Ehrenhändel als „kommunikative Gattungen". Kultureller Wandel und Volkskulturbegriff, in: AKG 75 (1993), 359–393; *Stollberg-Rilinger,* Rang vor Gericht (Anm. 54).

61 Vgl. demnächst *Michael Sikora,* „Mausdreck mit Pfeffer". Das Problem der standesungleichen Heiraten im deutschen Hochadel der Frühen Neuzeit (Habil.schr. Münster 2004, erscheint vorauss. 2005).

62 Vgl. demnächst die Dissertation von *Frank Dierkes,* „Zanck, Streitt und Unwillen". Zur Konfliktführung des münsterländischen Adels im 16. und 17. Jahrhundert.

daß man ihnen die entsprechenden zeremoniellen Zeichen der Zugehörigkeit hatte zukommen lassen oder nicht. Wenn es um die volle Anerkennung von Kurfürsten oder Republiken im Kreis der souveränen Völkerrechtssubjekte Europas ging, spielte die zeremonielle Behandlung ihrer Gesandten seitens der großen Höfe eine schlechthin konstitutive Rolle[64]. Und selbst zur Klärung der Frage, ob einem mindermächtigen Reichsfürsten die Landeshoheit über bestimmte Personen und Korporationen in seinem Territorium zukomme oder nicht, war es von fundamentaler Wichtigkeit, welche äußeren Zeichen der Untertänigkeit ihm erwiesen worden waren oder nicht[65].

In Konflikten wie diesen, in denen es um die wechselseitige An- oder Aberkennung von Statusansprüchen im Medium zeremonieller Formen ging, wurden das soziale Ordnungssystem als solches und das Prinzip hierarchischen Rangs als Grundwert gleichwohl affirmiert. Um eine ganz andere Art von Symbolkonflikten handelte es sich, wenn das gesellschaftliche Wertesystem insgesamt angefochten wurde. Das Prinzip der Ranghierarchie war im vormodernen christlichen Europa nie völlig ohne Konkurrenz gewesen; stets hatte es sich in einem mehr oder weniger latenten Gegensatz zu dem Ideal der christlichen *humilitas* befunden[66]. Doch hatte man diese Wertekonkurrenz sowohl symbolisch als auch diskursiv aufzulösen gewußt: etwa im Bild des *miles christianus,* der unter der Rüstung eine Kutte trägt. In Rangkonflikten berief man sich stets darauf, die eifrige Sorge um die angemessene Ehrerbietung sei mit *modestia* und *humilitas* durchaus zu vereinbaren, weil man ja nicht aus persönlicher eitler Ambition handele, sondern aus Verpflichtung gegenüber der Ordnung des Gemeinwesens.

Gleichwohl konnte die Wertekonkurrenz zwischen sozialer Hierarchie und christlicher Egalität von Zeit zu Zeit offen ausbrechen. Egalitäre Strömungen von der radikalen Reformation[67] bis zur Französischen Revoluti-

---

63 *Barbara Stollberg-Rilinger,* Der Grafenstand in der Reichspublizistik, in: Heide Wunder (Hrsg.), Dynastie und Herrschaftssicherung in der Frühen Neuzeit. Geschlechter und Geschlecht (ZHF, Beiheft 28), Berlin 2002, 29–54.

64 *Barbara Stollberg-Rilinger,* Höfische Öffentlichkeit. Zur zeremoniellen Selbstdarstellung des brandenburgischen Hofes vor dem europäischen Publikum, in: Forschungen zur brandenburg-preußischen Geschichte. NF 7 (1997), 1–32; *dies.*, Honores regii. Die Königswürde im zeremoniellen Zeichensystem der Frühen Neuzeit, in: Johannes Kunisch (Hrsg.), Dreihundert Jahre Preußische Königskrönung. Eine Tagungsdokumentation, Berlin 2002, 1–26.

65 *Marco Klein,* Mit- und Gegeneinander in der landständischen Verfassung. Das Beispiel Rheda im 18. Jahrhundert (ungedr. Magisterarbeit Münster 2004).

66 Vgl. *Gerd Althoff,* Humiliatio – exaltatio, in: Jan-Dirk Müller (Hrsg.), Kulturmuster – Erzählmuster (Schriften des Historischen Kollegs) (erscheint vorauss. München 2005).

67 So lehrten etwa radikale Reformatoren, die Verkündigung des Evangeliums dürfe nicht an Stand, Rang und Ehre geknüpft sein, und plädierten für die Abschaffung sämtlicher priesterlicher *signa honoris,* vom Ornat bis zur theologischen Promotion, um im Namen authentischer Spiritualität nicht nur die institutionelle Ordnung des Klerikerstandes, sondern sämtliche *gradus honoris* schlechthin in Frage zu stellen.

on[68] führten ihren Angriff gegen die herrschende institutionelle Ordnung der Ränge als Kampf gegen deren Symbole und Rituale, die in spektakulären, ihrerseits symbolischen Inszenierungen als leerer und falscher Schein dekonstruiert und auf diese Weise ihrer Wirkmächtigkeit beraubt wurden. Die Mißachtung, Verspottung oder Zerstörung ihrer Symbole ließ den artifiziellen Charakter der Ordnung sichtbar werden und nahm ihr die „Aura der Notwendigkeit" – so daß sie am Ende aufhörte zu existieren, weil sie als „bloßes Gedankending" (Kant) erschien und niemand mehr an sie glaubte[69]. Aber auch wenn der Angriff gegen die hierarchisch geordnete Welt sich als grundsätzlich ikonoklastisch, symbolfeindlich und antiritualistisch ausgab – „democracy has no monuments [...] Its very essence is iconoclastic"[70] –, auch wenn dieser Kampf im Namen von wahrer Innerlichkeit und Spiritualität, Authentizität und Natürlichkeit geführt wurde, so konnte doch die Etablierung eines neuen Wertesystems keineswegs auf Symbolisierungen verzichten – ganz im Gegenteil. Auch der neue hegemoniale Wert der Gleichheit mußte als „natürlich" erst inszeniert und visualisiert werden[71].

Zur radikalreformatorischen Kritik am akademischen Graduierungswesen *Barbara Stollberg-Rilinger,* Von der sozialen Magie der Promotion, in: Wulf / Zirfas (Hrsg.), Rituelle Welten (Anm. 40), 273–296; allg. zur reformatorischen Symbolkritik *Muir,* Ritual (Anm. 40); *Susan Karant-Nunn,* The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany, London / New York 1997; *Bernhard Jussen / Craig Koslowsky* (Hrsg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, Göttingen 1999; *Nikolaus Staubach,* ‚Honor Dei' oder ‚Bapsts Gepreng'? Die Reorganisation des Papstzeremoniells in der Renaissance, in: ders. (Hrsg.), Rom und das Reich vor der Reformation (Tradition – Reform – Innovation, 7), Frankfurt a. M. 2004, 91–136.

68 Zur Französischen Revolution als Symbolrevolution grundlegend *Lynn Hunt,* Symbole der Macht – Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur, Frankfurt a. M. 1989.

69 Vgl. *Rehberg,* ‚Fiktionalität' (Anm. 50); *ders.,* Institutionenwandel (Anm. 2); *Albrecht Koschorke* [u. a.] (Hrsg.), Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Texte, Bilder, Lektüren, Frankfurt a. M. 2002.

70 So beispielsweise John Quincy Adams, zitiert nach *Clive Bush,* The Dream of Reason, London 1977, 19.

71 *Hans-Ulrich Thamer,* Die Wiederkehr des Gleichen oder das Verblassen der Tradition? Funktionswandel politischer Rituale im Übergang zur Moderne, in: Gerd Althoff (Hrsg.), Zeichen – Rituale – Werte (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 3), Münster 2004, 573–587; *Rolf Reichardt / Hans-Ulrich Thamer / Rüdiger Schmidt* (Hrsg.), Symbolische Politik und politische Zeichensysteme im Zeitalter der Französischen Revolutionen 1789–1848 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 7) (erscheint Münster 2005); demnächst ferner *Hans-Ulrich Thamer / Rüdiger Schmidt / Christina Schröer* (Hrsg.), Le combat pour la représentation – La politique symbolique en France (1789–1830) (erscheint vorauss. Münster 2006).

IV. Wandel symbolischer Kommunikation vom Mittelalter zur Moderne? – Thesen

Daß auch die Moderne nicht ohne Symbolisierungen auskommt, ist, wie eingangs erwähnt, inzwischen offensichtlich geworden. Im Unterschied zur Vormoderne widerspricht das aber ihrem Selbstverständnis, das von der Vorstellung einer Zunahme an abstrakter Rationalität und diskursiver Reflexivität, einer Entwicklung „vom Mythos zum Logos", geprägt war[72]. Zu dieser Selbstbeschreibung der Moderne, ihren „großen Erzählungen", ist man inzwischen wiederum auf Distanz gegangen. Von einer solchen Distanzierung ist auch die Konzeption des Münsteraner SFB geleitet[73]. Es gilt eine Reihe von Auffassungen über den Wandel des Verhältnisses zwischen diskursiver und symbolischer Kommunikation vom Mittelalter zur Moderne zu prüfen, ohne indessen in Abrede zu stellen, daß es in dieser Hinsicht einen fundamentalen Wandel gegeben hat und daß sich dieser nicht ohne Prozeßkategorien erfassen läßt. Die leitende Fragestellung lautet, wie sich die Formen und Wirkungsweisen symbolischer Kommunikation vom frühen Mittelalter bis zum Anbruch der Moderne verändert haben, welche spezifische Leistungskraft symbolischer Kommunikation in vormodernen Gesellschaften zukam, schließlich auch, wie die Zeitgenossen selbst dies reflektiert haben. Dazu eine Reihe von Ergebnissen, Thesen und Forschungsperspektiven.

1. Zunächst zeigt sich, daß das Repertoire symbolischer Grundelemente relativ begrenzt und über Jahrhunderte erstaunlich stabil war, aber sehr variabel kombiniert und kreativ genutzt werden konnte. Um nur ein prominentes Beispiel zu nennen: Die Gebärdensprache und die rituelle Logik der Selbsterniedrigung, Unterwerfung und Aussöhnung findet sich im liturgischen und im profanen Bereich vom Frühmittelalter (das sie seinerseits bereits aus der Spätantike übernommen hatte) über die frühe Neuzeit bis zur Moderne[74]. Das festzustellen ist indessen nur dann interessant, wenn man zeit- und kontextspezifische Unterschiede in der flexiblen kommunikativen Nutzung und Aktualisierung des kollektiven Zeichenfundus rekon-

---

[72] *Hans Blumenberg,* Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966; *Habermas,* Symbolischer Ausdruck (Anm. 1).

[73] Vgl. *Althoff/Siep,* Symbolische Kommunikation (Anm. 12). – Die folgenden Ausführungen beanspruchen selbstverständlich nicht, die Ergebnisse und Fragestellungen aller Teilprojekte des SFBs 496 wiederzugeben, sondern stützen sich in erster Linie auf die historischen Teilprojekte (Althoff, Keller, Stollberg-Rilinger, Thamer), aber auch auf die Diskussionen der gemeinsamen Arbeitsgruppen und Kolloquien aller Projekte.

[74] Beim Akt des Kniefalls – von der Antike bis zu Willy Brandts Kniefall in Warschau – ist das evident und besonders gut erforscht; vgl. *Althoff,* Macht der Rituale (Anm. 41); weitere Literaturangaben bei *Barbara Stollberg-Rilinger,* Knien vor Gott – Knien vor dem Kaiser. Zum Ritualwandel im Konfessionskonflikt, in: Althoff (Hrsg.), Zeichen – Rituale – Werte (Anm. 71), 501–533; ferner *Stefanie Rüther,* Von der Macht, vergeben zu können. Symbolische Formen der Konfliktbeilegung im späten Mittelalter am Beispiel Braunschweigs und der Hanse, in: Dartmann/Füssel/Rüther (Hrsg.), Raum und Konflikt (Anm. 56), 107–128.

struieren kann. Signifikante Veränderungen lassen sich zum Beispiel in dem Verhältnis von sakraler und profaner Verwendung der gleichen Symbole nachzeichnen. Es geht nicht um eine Bestandsaufnahme des epochenüberdauernden Symbolrepertoires als Selbstzweck; eine solche Inventarisierung stellt vielmehr die Grundlage dar, auf der sich überhaupt erst sinnvoll epochenübergreifende Vergleiche anstellen lassen.

Als Ergebnis eines solchen Vergleichs stellt sich etwa heraus, daß der symbolische „Grundwortschatz" sich unter bestimmten Umständen zunehmend verästelte und verfeinerte. Ein Beispiel dafür ist der immer artifiziellere und variantenreichere Umgang mit den rituellen Formen der Unterwerfung vom Früh- zum Hochmittelalter[75]. Ein anderes ist die extreme Verfeinerung des zeremoniellen Codes im diplomatischen Umgang des 17. und 18. Jahrhunderts, der immer präzisere und nuanciertere politische Botschaften ermöglichte und es erlaubte, in einer Zeit wachsender internationaler Verflechtungen und rasch wechselnder Bündniskonstellationen die politische Kommunikation übersichtlich zu halten[76]. Ein weiterer Grund für die fortschreitende Präzisierung zeremonieller Codes lag in dem sozialen Überbietungsmechanismus, der sich ergab, wenn aufsteigende Gruppen oder Individuen Anspruch auf Gleichrangigkeit erhoben, was für diejenigen, die ranghöher waren und es bleiben wollten, immer neue, immer feinere symbolische Distinktionen erforderlich machte und zu einer inflationären Entwertung der Ränge, Titel und Ehrenzeichen führte – bis schließlich hin zum völligen Bruch mit dem gesamten, ins Extrem verfeinerten zeremoniellen System. Im puristischen Verzicht auf alle äußeren Distinktionsformen lag dann die äußerste und subtilste Form der Distinktion[77]. Ein spezifisch vormoderner Grund für die zunehmende Elaborierung symbolischer Codes läßt sich auch in dem Umstand vermuten, daß in traditionalen Gesellschaften überkommene, nicht mehr funktionsfähige Strukturen nicht einfach abgeschafft, sondern eher unterlaufen und überformt wurden. So läßt sich beispielsweise zeigen, daß das auf den ersten Blick in traditionalen Formen versteinerte Zeremoniell des Alten Reiches im 18. Jahrhundert in subtilen Details durchaus Spielraum für neue politische Botschaften bot[78].

2. Daß vormoderne Gesellschaften im Vergleich zu modernen einen besonders hohen Bedarf an Symbolisierung hatten, daß es sich um Kulturen des Zeigens mehr als des verbalen Argumentierens handelte, ist wohl nicht

---

[75] *Althoff*, Macht der Rituale (Anm. 41).

[76] *Stollberg-Rilinger*, Höfische Öffentlichkeit (Anm. 64); *dies.*, Wissenschaft der feinen Unterschiede (Anm. 54).

[77] Beispiele dafür bei *Weller*, Theatrum praecedentiae (Anm. 56); *Füssel*, Gelehrtenkultur (Anm. 56).

[78] Vgl. dazu demnächst *Barbara Stollberg-Rilinger*, Verfassungsgeschichte als Symbolgeschichte: Das Alte Reich in der Frühen Neuzeit (in Vorbereitung).

in Abrede zu stellen. Welche strukturellen Gründe lassen sich für diesen „demonstrativen Verhaltensstil“[79] ausmachen? Wie läßt sich der Wandel beschreiben?

In vormodernen Gesellschaften erfolgte die Integration des Gemeinwesens in einem hohen Maße durch Interaktion, d. h. durch persönliche Kommunikation unter Anwesenden. In dem Maße, wie es keine oder kaum schriftliche Positivierung der Normen und einen nur geringen formalen Organisationsgrad von Herrschaft gab, bedurfte die Verfaßtheit des Ganzen der stets erneuten demonstrativen Aktualisierung[80]. Unter den Bedingungen vorwiegend gewohnheitsrechtlicher Normgeltung mußten Geltungsansprüche rasch verfallen, wenn sie nicht in der Praxis stets aufs neue sichtbar erhoben wurden. „Inszenierung verpflichtet“; Rituale bewirken, was sie bezeichnen – die persönliche Teilnahme an einem öffentlichen, solennen Akt verpflichtete dazu, das demonstrierte Verhältnis auch in Zukunft einzuhalten[81]. Ex negativo bestätigt sich die Wirkmacht persönlicher Präsenz darin, daß man sich dieser verpflichtungsstiftenden Wirkung durch Abwesenheit entziehen konnte oder dies zumindest beanspruchte. Es war daher für vormoderne korporative Versammlungen in der Regel ein Problem, die Verpflichtungswirkung kollektiv gefaßter Beschlüsse auch auf die Abwesenden auszudehnen[82]. Wurde eine Verpflichtung auf symbolisch-rituelle, nicht-diskursive Weise eingegangen, wie etwa bei Handgang, Huldigung, kniefälliger Unterwerfung, Leistung symbolischer Dienste etc., so blieb diese Verpflichtung einerseits diffus, umfassend und in diesem Sinne vieldeutig; es bestand aber andererseits Eindeutigkeit hinsichtlich der Tatsache, *daß* eine Verpflichtung eingegangen worden war[83].

Daß sich die Funktion symbolischer Kommunikationsformen und die Notwendigkeit persönlicher Präsenz für die Herrschaftspraxis mit der zunehmenden Nutzung von Schriftlichkeit veränderten, läßt sich nicht in Abrede stellen[84]. Unbestreitbar ist wohl, daß mit wachsendem Organisations-

---

79 *Althoff,* Spielregeln (Anm. 41), 229–257; *Horst Wenzel / Hedda Ragotzky* (Hrsg.), Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen, Tübingen 1990; *Rehberg,* Institutionenwandel (Anm. 2), 105 ff.; *Barbara Stollberg-Rilinger,* Verfassung und Fest. Überlegungen zur festlichen Inszenierung vormoderner und moderner Verfassungen, in: Hans-Jürgen Becker (Hrsg.), Interdependenzen zwischen Verfassung und Kultur (Der Staat, Beiheft 15), Berlin 2003, 7–49.

80 Grundlegend *Holenstein,* Huldigung der Untertanen (Anm. 56); zum Wandel vom archaischen Rechtsformalismus zum abstrakten, intentionalen Recht vgl. etwa *Wolfgang Sellert,* Gewohnheit, Formalismus und Rechtsritual im Verhältnis zur Steuerung sozialen Verhaltens durch gesatztes Recht, in: Duchhardt / Melville (Hrsg.), Im Spannungsfeld (Anm. 16), 29–47.

81 *Althoff,* Macht der Rituale (Anm. 41).

82 Vgl. grundlegend *Hofmann,* Repräsentation (Anm. 36).

83 *Althoff,* Macht der Rituale (Anm. 41).

84 Vgl. den Forschungsüberblick von *Fabio Crivellari / Markus Sandl,* Die Medialität der Geschichte. Forschungsstand und Perspektiven einer interdisziplinären Zu-

grad von Herrschaft und steigender gesellschaftlicher Komplexität öffentliche Präsenz für die Herrschaftsausübung zum einen immer weniger hinreichend, zum anderen aber auch immer weniger erforderlich war. Daß allerdings persönliche Interaktion nicht so konsequent und zielgerichtet durch formal-bürokratische Organisation ersetzt wurde, wie die klassische Modernisierungstheorie annahm, zeigen neuere Forschungen zum Staatsbildungsprozeß, zur Stadt und zum Hof[85]. Sicher büßte das Ritual im Laufe der vormodernen Jahrhunderte allmählich an performativer, rechtskonstitutiver Wirkung zugunsten des schriftlichen Vertrags, des positiven Gesetzes, der gesatzten Ordnung ein. Dieser Prozeß verlief aber nicht so schlüssig und linear, wie gemeinhin angenommen; die Schrift war keineswegs von vornherein und in jeder Hinsicht dem Ritual überlegen. Zwar bot die schriftliche Ausformulierung den Vorteil, daß wesentlich komplexere Sachverhalte auf wesentlich präzisere Weise geregelt werden konnten. Die Schriftlichkeit der Kommunikation, die diese aus der Begrenzung in Raum und Zeit löste, schaffte aber auch neue Probleme, die bei persönlicher Interaktion nicht bestanden[86]. Besonderes Augenmerk muß daher dem konkreten Zusammenwirken von Schrift und Ritual und dem langfristigen Wandel dieses Verhältnisses gelten.

Im Gegensatz zur traditionellen Rechts- und Verfassungsgeschichte, die Rechtstexte nur als Abstrakta betrachtete und auf ihren Inhalt hin las, nimmt die neuere Forschung diese Texte in ihrer physischen Materialität als Objekte wahr und fragt danach, wie sie in konkrete Interaktion eingebunden waren. Dabei zeigt sich, daß Schrift nicht aus sich heraus das Vertrauen

---

sammenarbeit von Geschichts- und Medienwissenschaft, in: HZ 277 (2003), 619–654. – Zur Schriftlichkeit als Faktor des Wandels vgl. die Ergebnisse des Münsteraner SFB 231 „Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter", dokumentiert in den Tagungsbänden: *Christel Meier / Volker Honemann / Hagen Keller / Rudolf Suntrup* (Hrsg.), Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur, München 2002; *Hagen Keller / Christel Meier / Thomas Scharff* (Hrsg.), Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter, München 1999; *Hagen Keller / Christel Meier* (Hrsg.), Der Codex im Gebrauch, München 1996; *Hagen Keller / Klaus Grubmüller / Nikolaus Staubach* (Hrsg.), Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen, München 1992.

85 Für die neuere Sicht auf die Staatsbildung vgl. demnächst *Ronald G. Asch / Dagmar Freist* (Hrsg.), Staatsbildung als kultureller Prozeß. Herrschaftsformen und Herrschaftspraktiken in der Frühen Neuzeit, erscheint vorauss. Köln / Weimar / Wien 2006. – Für die fortgesetzte Bedeutung der persönlichen Interaktion bei Hof jetzt *Mark Hengerer,* Kaiserhof und Adel in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Eine Mikrogeschichte der Macht in der Vormoderne, Konstanz 2004; für die Stadt demnächst *Uwe Goppold,* Präsenz und Entscheidung. Politische Kommunikation frühneuzeitlicher Städte zwischen Ritualen und Verfahren, Diss. phil. Konstanz 2002; sowie *Rudolf Schlögl* (Hrsg.), Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt, Konstanz 2004.

86 *Luhmann,* Soziale Systeme (Anm. 13), 221 ff., spricht von „immenser Ausdehnung der Reichweite des Kommunikationsprozesses", aber zugleich von „gesteigerter Unwahrscheinlichkeit" der Kommunikation durch die Entwicklung der Verbreitungsmedien Schrift und Druck und sieht in der Entwicklung „symbolisch generierter Kommunikationsmedien" die evolutionäre Lösung dieses Problems.

der Beteiligten in die Geltung des Geschriebenen erzeugte, wie es Akte öffentlicher symbolischer Interaktion für die Geltung der demonstrativ eingegangenen Verpflichtung taten. Schrift konnte also nicht ohne weiteres die Kommunikation aus ihrer Verankerung in Raum und Zeit befreien[87]. Urkunden, Rechtskodizes usw. bedurften vielmehr der Einbettung in symbolische Kommunikationsakte; die Schrift mußte durch das Ritual erst autorisiert und authentifiziert werden. Auf diese Weise wurde die Geltung der abstrakten Norm als persönliche Bindung gefaßt und „in die Sprache der Ehre übersetzt"[88]. Noch für die Verfassungstexte der bürgerlichen Revolutionen in den USA, in Frankreich und anderswo gilt, daß sie als materielle Objekte in fundierende Rituale eingebettet und symbolisch inszeniert wurden, um ihre politisch integrierende Wirkung zu entfalten[89]. Schriftliche Kommunikation war noch lange Zeit durch ein Defizit an Glaubwürdigkeit gekennzeichnet, sie blieb nicht nur auf Vermittlung durch persönliche Interaktion angewiesen, sondern orientierte sich auch an den Formen persönlicher Interaktion und imitierte deren symbolische Strategien[90].

---

87 Ähnliches wie für die Rechts- und Verfassungsgeschichte gilt für die Religionsgeschichte. Auch hier war das Verhältnis von Schrift und Ritus wesentlich komplexer und vielschichtiger, als eindimensionale Entwicklungsmodelle nahelegen, die von einer langfristigen Tendenz zu Spiritualisierung und Ethisierung der Frömmigkeit durch zunehmende Dominanz der Schriftlichkeit ausgehen. Zu den Wechselwirkungen zwischen Ritus und Text und zur Spannung zwischen Ritualismus und Intentionalismus in der Liturgiegeschichte vgl. *Arnold Angenendt,* Verschriftlichte Mündlichkeit – vermündlichte Schriftlichkeit. Der Prozeß des Mittelalters, in: Duchhardt / Melville, Im Spannungsfeld (Anm. 16), 3–25; *ders.*, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?, Freiburg / Basel / Wien 2001. – Zur symbolisch-rituellen Inszenierung des heiligen Textes im Christentum zuletzt *Andreas Holzem* (Hrsg.), Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, darin v. a. *Arnold Angenendt,* Buchstabe und Geist, 325–345.

88 So zuletzt *Christoph Dartmann,* Schrift im Ritual. Der Amtseid des Podestà auf den geschlossenen Statutencodex der italienischen Stadtkommune, in: ZHF 31 (2004), 169–204, das Zitat 201; weitere Beispiele vom frühen bis zum späten Mittelalter: *Hagen Keller,* Ritual, Symbolik und Visualisierung in der Kultur des ottonischen Reiches, in: FMSt 35 (2001), 21–57; demnächst *ders.*, Die Herrscherurkunden: Botschaften des Privilegierungsaktes – Botschaften des Privilegientextes, in: Communicare e significare nell'alto medioevo (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 52), Spoleto 2005; *Christoph Dartmann / Hagen Keller,* Inszenierungen von Ordnung und Konsens. Privileg und Statutenbuch in der symbolischen Kommunikation mittelalterlicher Rechtsgemeinschaften, in: Althoff (Hrsg.), Zeichen – Werte – Rituale (Anm. 71), 201–223; demnächst ferner *Meier* (Hrsg.), Akte und Artefakte (Anm. 37).

89 Vgl. zur amerikanischen Verfassung als „Textsymbol" *Jürgen Gebhardt,* Verfassung und Symbolizität, in: Melville (Hrsg.), Institutionalität (Anm. 10), 585–601; *Jürgen Heideking,* Die Verfassungsfeiern von 1788. Das Ende der Amerikanischen Revolution und die Anfänge einer nationalen Festkultur in den Vereinigten Staaten, in: Der Staat 34 (1995), 391–414; *Stollberg-Rilinger,* Verfassung und Fest (Anm. 79). – Die neuere juristische Forschung betont die symbolisch-expressive Funktion auch moderner Verfassungsgesetzgebung, vgl. *Kindermann,* Symbolische Gesetzgebung (Anm. 27); *Neves,* Symbolischer Konstitutionalismus (Anm. 27); für die Frühe Neuzeit: *Schlumbohm,* Gesetze (Anm. 27); zuletzt *Reiner Schulze / Lars Ostwaldt* (Hrsg.), Rechtssymbolik und Wertevermittlung im gerichtlichen Verfahren, Berlin 2004.

Während einerseits Schrift rituell inszeniert wurde, wurden andererseits Rituale zunehmend verschriftlicht – ob in normativer oder in deskriptiver Absicht, läßt sich in der Regel nicht sauber trennen –, und es fragt sich, welche Folgen dies für ihre Form und Wirkmächtigkeit hatte. Seit dem späten Mittelalter begann man vor allem in den Städten, zeremonielle Präzedenzfälle akribisch aufzuzeichnen und zu archivieren, um bei Bedarf darauf zurückgreifen zu können. Die deskriptive Sammlung vergangener Fälle konnte sich dadurch von allein in eine präskriptive Richtschnur für zukünftige Fälle verwandeln; die normative Kraft des Faktischen führte dazu, daß Abweichungen immer schwerer möglich wurden[91]. Wie man im einzelnen damit umging und die Möglichkeiten schriftlichen Speicherns nutzte, ist derzeit Gegenstand der Untersuchung. Es fragt sich zum Beispiel, inwiefern in der frühen Neuzeit gegenüber dem Mittelalter eine Erstarrung symbolisch-ritueller Formen zu beobachten ist und welche Auswege man fand, um gewandelten kommunikativen Erfordernissen dennoch Rechnung tragen zu können – wie man etwa versteinerte Rituale unterlaufen, umdeuten oder aushöhlen konnte. Eine weiterer Befund ist die massenweise Vermittlung von Herrschaftsritualen über die Druckmedien in der frühen Neuzeit, die von den Herrschaftsträgern selbst vielfach gezielt gesteuert und propagandistisch genutzt wurden. Letztlich scheint dies eher dysfunktionale Wirkungen entfaltet zu haben. Daß man die symbolische Inszenierung der Herrschaft publizistisch vervielfältigte, leistete offenbar letztlich der Entzauberung der Rituale Vorschub[92].

3. Zweifellos ist ein wesentlicher Faktor, der die spezifische Leistungskraft symbolischer Kommunikationsformen in der Vormoderne ausmacht, daß die Gesellschaften über einen geringen formalen Organisationsgrad der politischen Ordnung verfügten und meist auch durch ein relativ geringes Machtgefälle zwischen verschiedenen Herrschaftsträgern gekennzeichnet waren. Bei schwach ausgebildeter Staatlichkeit, mangelndem Gewaltmonopol, entsprechend geringen Erzwingungschancen und hoher Konsens-

---

90 *Cornelia Bohn,* Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität in der Neuzeit, Opladen 1999, beschreibt das als mangelnde Autonomie der Schrift gegenüber der Interaktion bis ins 18. Jahrhundert; vgl. auch *Heiko Droste,* Briefe als Medium symbolischer Kommunikation, in: Füssel / Weller (Hrsg.), Ordnung und Distinktion (Anm. 54).

91 Zur zunehmenden Verschriftlichung des Adventus-Zeremoniells: *Schenk,* Zeremoniell und Politik (Anm. 57); zur Bedeutung der Schriftlichkeit im zeremoniellen Verhältnis zwischen Reichsstädten und Fürsten demnächst *André Krischer,* Reichsstädte in der Fürstengesellschaft. Studien zum politischen Zeichengebrauch in der Frühen Neuzeit, Diss. Münster 2005.

92 Vgl. *Andreas Gestrich,* Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts, Göttingen 1994; *Vec,* Zeremonialwissenschaft (Anm. 42); *Jutta Schumann,* Die andere Sonne. Kaiserbild und Medienstrategien im Zeitalter Leopolds I., Berlin 2003; für England vgl. den Überblick bei *Kevin Sharpe,* Reading Revolutions. The Politics of Reading in Early Modern England, New Haven 2000.

orientierung unter den politischen Akteuren spielt symbolische Kommunikation eine besondere Rolle. Das läßt sich auf verschiedenen Gebieten zeigen. Wenn etwa die Geltung sozialer Normen nicht ausreichend dadurch gegen Verstöße gesichert werden konnte, daß jeder Verstoß tatsächlich zuverlässig sanktioniert wurde – was unter den Bedingungen vormoderner Herrschaft in der Regel nicht möglich oder auch gar nicht wünschenswert war –, mußte das Vertrauen in die fortbestehende Geltung der Normen auf andere Weise stabilisiert werden. Dazu diente die *symbolische* Bekräftigung der Norm durch diejenigen, die sie verletzt hatten. Statt den Normverletzer zu bestrafen und auszugrenzen, konnte es für die Stabilisierung der Ordnung zweckmäßiger sein, ihn zur symbolischen Unterwerfung zu nötigen, um ihn anschließend zu reintegrieren. Das zeigt sich ebenso im Vorrang des Kompositions- vor dem Sanktionsprinzip in der Rechtskultur frühneuzeitlicher Gemeinwesen wie in der Praxis gütlicher Konfliktbeilegung zwischen politischen Akteuren des Früh- und Hochmittelalters[93].

Der hohe Konsensdruck in vormodernen, von face-to-face-Kommunikation dominierten Gesellschaften ergab sich nicht nur aus den geringeren Erzwingungschancen, die den Akteuren zur Verfügung standen. Konsens war auch deshalb ein äußerst hoher Wert, weil Konflikte leichter eskalieren konnten. Das zeigt sich vor allem in der Rolle der Ehre, dem zentralen verhaltensleitenden sozialen Code der Vormoderne. Die konfliktgenerierende und eskalationsfördernde Wirkung der Ehre ist von der neueren Forschung vielfach hervorgehoben worden[94]. Konflikte um eine Sache ließen sich nicht, wie in stärker ausdifferenzierten und von Schriftlichkeit dominierten Gesellschaften, als solche isolieren, sondern wurden als Konflikte um die Ehre der ganzen Person aufgefaßt und ausgetragen. Da soziale Wertschätzung – „Ansehen" im buchstäblichen Sinne – in einer face-to-face-Gesellschaft auf öffentlicher Sichtbarkeit beruhte und durch symbolische Kom-

---

93 Vgl. Ergebnisse der Arbeit über vormoderne Rituale der Konfliktbeendigung: *Althoff*, Spielregeln (Anm. 41); *ders.*, Macht der Rituale (Anm. 41); *Magnus Eriksson / Barbara Krug-Richter* (Hrsg.), Streitkulturen. Gewalt, Konflikt und Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft (16.–19. Jahrhundert) (Potsdamer Studien zur Geschichte der ländlichen Gesellschaft, 2), Köln / Weimar / Wien 2003; *dies. / Ruth-Elisabeth Mohrmann* (Hrsg.), Praktiken des Konfliktaustrags in der frühen Neuzeit (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 5), Münster 2004; vgl. auch die Ergebnisse der Kriminalitätsforschung, etwa *Peter Schuster*, Eine Stadt vor Gericht. Recht und Alltag im spätmittelalterlichen Konstanz, Paderborn 1999; *Gerd Schwerhoff / Andreas Blauert* (Hrsg.), Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, Konstanz 2000; instruktiv aus soziologischer Perspektive ferner *Kay Junge*, Symbolisierung von Kooperationsnormen in Situationen elementarer Kommunikation, in: Schlögl (Hrsg.), Wirklichkeit der Symbole (Anm. 10), 189–231.

94 *Dinges*, Ehrenhändel (Anm. 60); *Rainer Walz*, Agonale Kommunikation im Dorf der Frühen Neuzeit, in: Westfälische Forschungen 42 (1992), 215–251; *Klaus Schreiner / Gerd Schwerhoff* (Hrsg.), Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Köln 1995; *Sibylle Backmann* [u. a.] (Hrsg.), Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen, Berlin 1998.

munikation austariert wurde, gefährdete jedes sichtbare Zeichen der Ablehnung die soziale Geltung des Betroffenen und erforderte seine ebenfalls öffentlich sichtbare Gegenwehr. Bei einem offenen Konflikt stand daher tendenziell das ganze soziale Ansehen des Betroffenen und seines unmittelbaren sozialen Umfelds auf dem Spiel; er war nicht nur selbst zur Reaktion gezwungen, sondern mußte auch seine Umgebung zu sozialer Unterstützung mobilisieren.

Ehre erscheint in der gegenwärtigen Forschung daher vor allem als Medium des Konfliktaustrags[95]. Die andere Seite derselben Medaille ist aber, daß die Struktur der an Ehre ausgerichteten Kommunikation auch spezifische Strategien der Vermeidung und Verschleierung von Konflikten nahelegte. Das Bewußtsein des Eskalationspotentials von Ehrverletzungen erforderte von den Akteuren, miteinander möglichst so umzugehen, daß man wechselseitig „das Gesicht wahren" konnte[96]. Eine besondere Leistung symbolischer Kommunikation liegt darin, das zu ermöglichen, indem sie Dissens verschleiert und Konsens fingiert. Ihre prinzipielle Vagheit erlaubt den Beteiligten, so zu handeln, als ob sie alle dem gemeinsamen Akt dieselbe Bedeutung zuschrieben, ohne daß dies tatsächlich diskursiv überprüft würde. Charakteristisch für symbolisch-rituelle Akte ist, daß sie mögliche divergierende Deutungen der Situation hinter einer Konsensfassade verschwinden lassen können. Wer an einem kollektiven Ritual teilnahm, bezeugte gerade durch seine persönliche Teilnahme, daß er die Verpflichtungswirkung des Rituals akzeptierte – unabhängig davon, was in seinem Innern dabei vorging, und ohne daß Intentionen und Wirkungen exakt ausbuchstabiert worden wären. Je höher der Konsensdruck, desto wichtiger die Funktion solcher symbolischer Handlungen. Mittelalterliche und frühneuzeitliche Beispiele für symbolische Freiwilligkeitsfiktionen und Konsensfassaden sind deshalb zahlreich. So trugen im Mittelalter Herzöge oder andere Große den Königen Herrschaftsinsignien voran oder dienten an der Tafel gerade dann, wenn es Grund gab, an ihrer Loyalität zu zweifeln, und wurden so auf eine verpflichtende Aussage festgelegt, zu der sie sich in verbaler Form kaum bereitgefunden hätten[97]. Und in frühneuzeitlichen Ständeversamm-

---

95 So etwa *Schreiner / Schwerhoff,* Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Verletzte Ehre (Anm. 94), 12.

96 Grundlegend *Erving Goffman,* Interaktionsrituale, Frankfurt a. M. 1971; vgl. auch *André Kieserling,* Kommunikation unter Anwesenden. Studie über Interaktionssysteme, Frankfurt a. M. 1999 („geringe Dissenstoleranz" in der persönlichen Interaktion). – Vgl. zum Thema der Konsensfiktion auch *Kertzer,* Ritual (Anm. 40), 67 ff.; *Rehberg,* Institutionenwandel (Anm. 2), 106 („Einheits- und Eindeutigkeitsfiktionen"); *Giesen,* Latenz und Ordnung, in: Schlögl (Hrsg.), Wirklichkeit der Symbole (Anm. 10), 78 f. – Bei solchen Konsens- und Freiwilligkeitsfiktionen handelt es sich um das, was *Bourdieu,* Sozialer Sinn (Anm. 59), 205 ff., die Praxis „institutionalisierter Verkennung" nennt.

97 *Gerd Althoff / Christiane Witthöft,* Le pouvoir et les services symboliques, in: Annales. Histoires, Sciences Sociales 58 (2003), 1293–1318; andere Beispiele bei *dems.*, Compositio. Wiederherstellung verletzter Ehre im frühen und hohen Mittel-

lungen wurde beim Abschied Einmütigkeit und freiwillige Übereinkunft zwischen Herrn und Ständen auch dann inszeniert, wenn es in der Sache zu erheblichen Konflikten gekommen war[98]. Dabei ist allerdings in Rechnung zu stellen, daß solche symbolischen Konsensfassaden das Ergebnis von Machtkonstellationen waren und ihnen in der Regel Kämpfe um die soziale Deutungshoheit vorausgingen.

Wie sich zeigen läßt, errichteten sich solche Konsensfiktionen nicht von selbst, sondern bedurften in der Regel der sorgfältigen Planung. Für die frühe Neuzeit läßt sich das in vielen Fällen auf das Genaueste rekonstruieren, weil die entsprechenden Arrangements oft zuvor ausführlich diskutiert und schriftliche Absprachen getroffen wurden – die Gesandtenkorrespondenz des Westfälischen Friedens etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, ist voll davon. Für das frühe und hohe Mittelalter hingegen gilt, daß die Quellen selten etwas über den symbolischen Inszenierungscharakter eines Aktes verraten, sondern ihn statt dessen als spontan-dramatisches Geschehen erscheinen lassen. Historiographische Ritualbeschreibungen, offizielle Zeremonialberichte und dergleichen sind ja ihrerseits symbolische Inszenierungen zweiter Ordnung und lassen kontroverse Aushandlungsvorgänge auf die gleiche Weise hinter einer Konsensfassade verschwinden, wie der Akt selbst es tut. Nur selten läßt sich ein Blick hinter diese Fassade werfen; vor allem Fälle gescheiterter Inszenierungen und Konflikte darüber sind in dieser Hinsicht aufschlußreich[99].

Kennzeichnend für die vormoderne politische Praxis scheint es jedenfalls zu sein, daß das Geschehen sich gewissermaßen stets auf einer Vorder- und einer Hinterbühne abspielte[100]. Schon die Zeitgenossen bedienten sich bekanntlich der Theatermetaphorik zur Veranschaulichung dieses Sachverhalts. Der vertraulich-geheimen, kontroversen, diskursiven Herstellung einer Entscheidung korrespondierte die öffentlich inszenierte, einmütige,

---

alter, in: Schreiner / Schwerhoff (Hrsg.), Verletzte Ehre (Anm. 94), 63 – 76; ferner *ders.*, Freiwilligkeit. Emotionale Ausdrucksformen in der Politik des Mittelalters, in: Klaus Herding / Bernhard Stumpfhaus (Hrsg.), Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten, Berlin 2004, 145 – 161.

98 *Stollberg-Rilinger,* Herstellung und Darstellung (Anm. 27); *dies.* (Hrsg.), Vormoderne politische Verfahren (Anm. 27), dort die Beiträge von Klaus Schreiner, Esther Beate Körber, Lothar Schilling, Gerrit Walther, Olaf Mörke und Sylvia Schraut.

99 Vgl. *Buc,* The Dangers (Anm. 38); *Peter von Moos* (Hrsg.), Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne, Köln / Weimar / Wien 2001; *Rüdiger Brandt,* „das ain groß Gelächter ward". Wenn Repräsentation scheitert, in: Wenzel / Ragotzky (Hrsg.), Höfische Repräsentation (Anm. 79), 303 – 331.

100 Vgl. grundlegend zur Theatralität als kulturellem Modell *Erving Goffman,* Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München 1969; *Erika Fischer-Lichte,* Performance, Inszenierung, Ritual, in: Martschukat / Patzoldt (Hrsg.), Geschichtswissenschaft und „performative turn" (Anm. 17), 33 – 54; jetzt zusammenfassend *Christel Meier-Staubach,* Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Theater des Mittelalters (Anm. 39), mit ausführlichen Literaturhinweisen.

symbolische Darstellung ihres Ergebnisses[101]. Man hat verschiedene Typen politischer Machtausübung – bürgerlich-demokratische vs. herrschaftlich-autokratische – danach unterschieden, ob sie eher die politischen Entscheidungsprozeduren oder eher die Ausübung der Macht öffentlich visualisieren[102]. Ob die vormodernen Herrschaftsformen sich in eine solche Typologie zwanglos einfügen, ist fraglich – daß Entscheidungs*prozeduren* unsichtbar und Entscheidungs*ergebnisse* sichtbar gemacht wurden, gilt tendenziell für städtisch-republikanische Ratsverfassungen wohl ebenso wie für monarchische Beratungsgremien. Hilfreich ist diese Gegenüberstellung aber dennoch, weil sie den Blick darauf lenkt, daß hinsichtlich der öffentlichen Sichtbarkeit von politischer Macht und ihren Wirkungen sehr genau unterschieden werden muß: Je nachdem, was und wie öffentlich visualisiert wird, wirkt diese Sichtbarmachung sich entweder als Verstärkung oder als Beschränkung der Macht aus.

Die moderne, bürgerlich-kritische Öffentlichkeit ist bekanntlich spätestens seit dem 18. Jahrhundert mit dem Anspruch aufgetreten, einerseits die unsichtbaren, arkanen Prozeduren der Herrschaftspraxis aufzudecken und andererseits die öffentlichen Inszenierungen als „bloßen Schein" zu entlarven. In diese Tradition lassen sich auch gegenwärtige politikwissenschaftliche Konzepte noch einordnen, die – vor dem Hintergrund heutiger Medienerfahrung verständlich – „symbolische Politik" vor allem als Verschleierung der „eigentlichen" politischen Prozesse verstehen und in ideologiekritischer Absicht zu entlarven suchen[103]. Dagegen wird hier nachdrücklich die Auf-

---

101 *Althoff*, Spielregeln (Anm. 41), 157–184; *Stollberg-Rilinger*, Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Vormoderne politische Verfahren (Anm. 27).

102 Vgl. *Herfried Münkler*, Visibilität der Macht und die Strategien der Machtvisualisierung, in: Gerhard Göhler (Hrsg.), Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht, Baden-Baden 1995, 213–230. Nach Münkler ist die Entwicklung zur Moderne dadurch gekennzeichnet, daß die politische Macht sich nicht mehr unmittelbar zeigt – etwa in großen Herrschaftsritualen –, sondern daß sie unsichtbar akkumuliert und thesauriert wird, so daß die Machthaber über sie beliebig verfügen, sie vorzeigen können oder auch nicht – was wiederum die Entstehung eines kritischen Publikums zur Demaskierung der Macht hervorgerufen habe. – Die Unterscheidung Münklers deckt sich teilweise mit der Habermas'schen zwischen repräsentativer und bürgerlich-diskursiver Öffentlichkeit (*Jürgen Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1990), die inzwischen eine Rehabilitierung gegenüber der vielfach vergröbernden Kritik seitens der Historiker verdient hätte.

103 In diesem Sinne vor allem *Murray J. Edelman*, Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns, Frankfurt a. M. 1976 (Orig.ausgaben 1967 und 1971); für die deutsche Forschung *Ulrich Sarcinelli*, Symbolische Politik, Opladen 1987; *Rüdiger Voigt* (Hrsg.), Symbole der Politik – Politik der Symbole, Opladen 1989; plakativ *Thomas Meyer*, Die Inszenierung des Scheins. Voraussetzungen und Folgen symbolischer Politik, Frankfurt a. M. 1992. – Vgl. dagegen *Mergel*, Kulturgeschichte der Politik (Anm. 52); *Soeffner / Tänzler* (Hrsg.), Figurative Politik (Anm. 17); *Jürgen Gebhardt*, Verfassung und Symbolizität, in: Melville (Hrsg.), Institutionalität (Anm. 10), 585–601; zuletzt *Barbara Stollberg-Rilinger* (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? (ZHF, Beihefte), Berlin 2005 (im Druck).

fassung vertreten, daß unsichtbare und sichtbare, instrumentelle und symbolische Elemente politischen Handelns einander in der Vormoderne grundsätzlich und notwendigerweise ergänzten. Das schließt nicht aus, daß unter Umständen beides in ein Spannungsverhältnis zueinander treten konnte oder daß die Symbolisierung die instrumentelle Seite des Politischen überwucherte[104]. Aber ohne sie kam die politisch-soziale Ordnung schlechthin nicht aus; es gab keine „eigentliche" Politik jenseits aller Symbolisierung. Das Verbergen von Dissens hinter einer symbolisch inszenierten Einmütigkeitsfiktion lag in vielen Fällen, wie sich zeigen läßt, im Interesse *aller* Akteure. Gerade die Unschärfe symbolischer Botschaften, hinter der unterschiedliche Situationsdeutungen zum Verschwinden gebracht wurden, ermöglichte vielfach erst kollektives Handeln.

4. Es kennzeichnet die Kommunikation in der Vormoderne, daß Recht, Politik, Religion, Wirtschaft etc. nicht als selbständige gesellschaftliche Funktionssysteme ausdifferenziert waren[105]. Das heißt: Bei jeder öffentlichen Inszenierung wurde stets das *Ganze* der gesellschaftlichen Ordnung symbolisch evoziert. Empfing man etwa in einer Reichsstadt den Kaiser zur Huldigung, so manifestierte sich in diesem Akt nicht nur das politische Verhältnis zwischen Bürgerschaft und Stadtherrn, sondern zugleich die interne Gliederung der Stadt nach Korporationen, in denen sich wiederum politische, religiöse, wirtschaftliche und soziale Rollen nicht trennen ließen. Bei symbolischen Kommunikationsakten stand daher stets die ganze soziale Existenz der Personen und das gesamte Ordnungsgefüge auf dem Spiel. Das machte, wie erwähnt, die Kommunikation erheblich konfliktanfällig und erklärt die Ubiquität der Zeremonialstreitigkeiten, die nicht nur bei persönlicher Interaktion, sondern ebenso in der schriftlichen Kommunikation auftraten. Die Last der Zeichen wurde von den Akteuren selbst durchaus als drückend empfunden, ohne daß sie sich davon hätten befreien können.

Die Frühe Neuzeit spielt in dieser Hinsicht eine besondere Rolle als Übergangsepoche. Viele der Symbolkonflikte, die insbesondere für das 17. Jahrhundert charakteristisch sind, lassen sich damit erklären, daß die alte hierarchische Gesamtordnung sich gegen die Ausdifferenzierung autonomer Funktionssysteme sperrte, so daß unterschiedliche soziale Logiken miteinander kollidierten. Um das an einem Beispiel deutlich zu machen: Auf frühneuzeitlichen Ständeversammlungen ging es nicht allein um kollektive poli-

---

104 So etwa die symbolische Inszenierung des Römisch-deutschen Reiches im 18. Jahrhundert; vgl. dazu demnächst *Barbara Stollberg-Rilinger,* Verfassungsgeschichte als Symbolgeschichte (in Vorbereitung).

105 Zuletzt *Luhmann,* Gesellschaft der Gesellschaft (Anm. 54); *Alois Hahn,* Funktionale und stratifikatorische Differenzierung und ihre Rolle für die gepflegte Semantik. Zu Niklas Luhmanns „Gesellschaftsstruktur und Semantik", in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 33 (1981), 345–360; *Frank Becker* (Hrsg.), Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien, Frankfurt a. M./ New York 2004.

tische Beschlußfassung, sondern zugleich und mindestens ebensosehr um die Inszenierung der sozialen Ehre und des Status' derjenigen, die dort Sitz und Stimme hatten. Verfahrensordnung und Zeremoniell ließen sich dabei nicht voneinander trennen; das Verfahren hatte immer zugleich einen erheblichen symbolischen Mehrwert[106]. Nun läßt sich beispielsweise für die Reichstage des 16. Jahrhunderts zeigen, wie das Bemühen des Kaisers und auch der gelehrten Räte, das Verfahren von dieser sozialen Zeichenhaftigkeit zu befreien und als politisches Beschlußinstrument effizienter zu machen, an der traditionellen, am persönlichen Status orientierten Handlungslogik der großen Reichsfürsten scheiterte. Die Reichstage gewannen niemals politische Verfahrensautonomie, das Politische bildete auf der Ebene des Reiches bis zu dessen Ende kein eigenständiges gesellschaftliches Funktionssystem. Vielen vormodernen politischen Verfahren – vom Konzil über die Bischofswahl bis zum Landtag – ist gemeinsam, daß sie symbolische Funktionen erfüllten, die nicht in erster Linie dazu dienten, die im Verfahren getroffenen Entscheidungen zu legitimieren, sondern dazu, die gesamte gesellschaftliche Ordnung zu bekräftigen, von deren Strukturen diese Verfahren noch in hohem Maße abhängig waren.

Andere Beispiele finden sich in den schon angesprochenen zeremoniellen Rangkonflikten, die im Laufe des 17. Jahrhunderts einen quantitativen Höhepunkt erreichten, und zwar keinesfalls nur im höfischen Milieu, sondern auf allen Ebenen der ständischen Gesellschaft[107]. Diesen Konflikten lagen in der Regel Konkurrenzen zwischen verschiedenen Hierarchien – etwa kommunalen, territorialen, kirchlichen, militärischen, akademischen – zugrunde. So lassen sich etliche Konflikte beispielsweise auf die zunehmende politische Integration der Städte in die Territorien und die damit einhergehende Entmündigung der kommunalen Hierarchien zurückführen. Solange nun der Anspruch bestand, in öffentlichen Solennitäten die gesamte hierarchische Ordnung des Gemeinwesens symbolisch in Erscheinung treten zu lassen, mußte es zur Kollision der verschiedenen Rangkriterien kommen. Erst wenn sich die einzelnen Funktionsfelder und die entsprechenden sozialen Rollen gegeneinander abgrenzten und ihrer je eigenen hierarchischen Logik folgten, nahmen solche Konflikte ab. Die zeitgenössischen Juristen suchten diese Ausdifferenzierung zu fördern, indem sie feststellten, daß eine und dieselbe Person zu unterschiedlichen Gelegenheiten unterschiedliche Ränge innehaben könne. Dieses Argument betonte die Autonomie verschiedener gesellschaftlicher Bereiche mit eigenen Funktionshierarchien und eigenen Symbolregeln und entlastete die öffentlichen Akte von der Aufgabe,

---

106 *Stollberg-Rilinger,* Zeremoniell als politisches Verfahren (Anm. 54); *dies.,* Einleitung, in: Vormoderne politische Verfahren (Anm. 27); *Michael Sikora,* Der Sinn des Verfahrens, ebd. 25–51.

107 *Weller,* Theatrum Praecedentiae (Anm. 56), zum Stadtbürgertum; *Füssel,* Gelehrtenkultur (Anm. 56), zu den Universitätsgelehrten; allg. *Stollberg-Rilinger,* Rang vor Gericht (Anm. 54).

stets die gesamte Ordnung präsent zu machen. Erfolgreich konnte eine solche Argumentation aber erst dann die Rangkonflikte verhindern, wenn sich die verschiedenen sozialen Rollen ein und derselben Person tatsächlich voneinander abkoppeln ließen, was unter den Bedingungen der vormodernen herrschaftsständischen Ordnung aber nur in Ansätzen der Fall war.

Der Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung und Pluralisierung führte insgesamt keineswegs zu einem Verlust an symbolischen Kommunikationsformen, sondern eher zu deren Vervielfältigung. Soziale Subsysteme und Subkulturen bildeten ihre eigenen Symbolsprachen aus und grenzten sich gerade dadurch gegeneinander ab. In dem Maße indessen, wie jeder einzelne sich in immer mehr, immer verschiedeneren Symbolwelten zurechtfinden muß, wächst vermutlich auch die reflexive Distanz und das Bewußtsein ihrer beliebigen Verfügbarkeit, und es schwindet umgekehrt ihre Verbindlichkeit. Andererseits, und auch dafür gibt es starke Indizien, wächst offenbar auch das Bedürfnis nach einer mächtigen einheitsstiftenden Symbolik, von der man sich die Überwindung dieser Pluralität und Beliebigkeit erhofft[108].

5. Über die Ebene der symbolischen Kommunikation selbst hinaus ist schließlich der Blick auf die Ebene der zeichentheoretischen Metakommunikation der Vormoderne zu richten. Seit der hermeneutischen Theorie Augustinus' verfügte die gelehrte christliche Elite über ein hoch elaboriertes Zeichenverständnis. Im Laufe des Mittelalters und der Frühen Neuzeit galt der symbol- und ritualtheoretischen Reflexion immer wieder gesteigerte Aufmerksamkeit: vom Abendmahlsstreit des 11. Jahrhunderts und der Zeichenlehre der Hochscholastik über den Neuplatonismus der Renaissance und die Sakramentsdebatte der Reformationszeit bis zur zeichentheoretischen Wende des Cartesianismus und dem Authentizitätsdiskurs von Spätaufklärung und Revolution[109]. Diese komplexen theoriegeschichtlichen Entwicklungen können hier nicht einmal ansatzweise skizziert werden. Es soll nur auf den Zusammenhang hingewiesen werden, daß gerade fundamental institutionenkritische Bewegungen wie Reformation oder Aufklärung stets einen ausgeprägt anti-ritualistischen, spiritualistischen Zug hatten und dadurch die zeichentheoretische Grundsatzreflexion wesentlich stimulierten. Sie warfen immer erneut die Frage auf, in welchem Verhältnis

---

108 Vgl. *Thamer,* Die Wiederkehr des Gleichen (Anm. 71); *Reichardt / Schmidt / Thamer* (Hrsg.), Symbolische Politik (Anm. 71).

109 Vgl. *Meier-Oeser / Scholz,* Symbol (Anm. 32); *Staubach,* Signa utilia (Anm. 22); *Michael Rothmann,* Zeichen und Wunder. Vom symbolischen Weltbild zur scientia naturalis, in: Melville (Hrsg.), Institutionalität (Anm. 10), 347–392; *Meier-Oeser,* Spur des Zeichens (Anm. 32); *Fuchs,* Zeichen und Wissen (Anm. 22); *Christel Meier,* Wendepunkte der Allegorie im Mittelalter. Von der Schrifthermeneutik zur Lebenspraktik, in: Robert E. Lerner (Hrsg.), Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, München 1996, 39–64; *Sophia Rosenfeld,* A Revolution in Language. The Problem of Signs in Late Eighteenth-Century France, Stanford 2001; *Michel Foucault,* Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1971, 90 ff.

materielles Zeichen und immaterielle Bedeutung zueinander stehen – etwa, unter welchen Bedingungen einer Symbolhandlung wie dem Sakrament selbst Wirkmächtigkeit zukomme – *efficit quod figurat* – und ob es dazu der Intention des Handelnden bzw. des Empfangenden bedürfe oder nicht. Daß man geistige Wirkungen allein durch körperliche Handlungen hervorrufen könne, bestritten nicht erst radikale Reformatoren. Schon in der Augustinischen Zeichenlehre war eine Spannung zwischen subjektivistisch-spiritualistischem und institutionell-realistischem Zeichenverständnis angelegt, die in den Sakramentskontroversen des 11. ebenso wie des 16. Jahrhunderts zum Austrag kam[110]. Eine lineare Entwicklung von archaisch-magischem zu modernem Zeichenverständnis anzunehmen wäre daher verfehlt.

Dennoch ist es sinnvoll, zwischen verschiedenen Arten von Symbolizität zu unterscheiden, denen verschiedene Kulturen des Symbolgebrauchs entsprechen. In der neueren Forschung hat man idealtypisch die Begriffe „Verweisungszeichen" und „Präsenzsymbol" einander gegenübergestellt[111]. Präsenzsymbole bewirken, was sie bezeichnen, haben an dem teil oder *sind* geradezu das, was sie verkörpern; Verweisungs- oder Repräsentanzzeichen hingegen sind arbiträre, konventionelle Zeichen, die auf ein Referenzobjekt außerhalb ihrer selbst verweisen. Mit dem Präsenzsymbol läßt sich das altkirchliche Abendmahlsverständnis der Realpräsenz assoziieren, mit dem Repräsentanzzeichen das zwinglianische Verständnis des bloß zeichenhaft verweisenden, sozial gemeinschaftsstiftenden Gedächtnismahls[112]. Es liegt nahe, die Gegenüberstellung zugleich im Sinne einer Entwicklung von einem vormodernen zu einem modernen (cartesianischen) Zeichenverständnis zu deuten: in dem Sinne, daß mit der rationalistischen Trennung von Materie und Geist die Ordnung der Welt von der Ordnung der Zeichen getrennt worden sei. Die Vorstellung eines göttlich geschaffenen Symboluniversums mit seinem dichten Netz von natürlichen Ähnlichkeitsbeziehungen, die verborgene Zusammenhänge offenbaren und magisch-rituelle Einflußmöglichkeiten eröffnen, ist nach dieser Sicht abgelöst worden von einem rationalistischen Verständnis, das die Zeichen erst durch den Erkenntnisvorgang konstituiert sieht[113]. Die Gegenüberstellung von magisch-archaischem Symbol

---

110 *Gunther Wenz,* Sakramente I, in: TRE 29 (1998), 663–695, hier 666 f.; *Arnold Angenendt,* Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1998, bes. 378 ff., 451 ff. Zum dialektischen Wechsel zwischen institutionalistischem und spiritualistischem Kirchenverständnis im Mittelalter vgl. *Peter von Moos,* Krise und Kritik der Institutionalität. Die mittelalterliche Kirche als „Anstalt" und „Himmelreich auf Erden", in: Melville (Hrsg.), Institutionalität (Anm. 10), 293–340.

111 *Hans-Ulrich Gumbrecht,* Ten Brief Reflections on Institutions and Re/Presentation, in: Melville (Hrsg.), Institutionalität (Anm. 10), 69–76; und *Rehberg,* Weltrepräsentanz (Anm. 10); zuletzt *Jan-Dirk Müller,* Visualität, Geste, Schrift. Zu einem neuen Untersuchungsfeld der Mediävistik, in: ZfdPh 122 (2003), 118–132.

112 Vgl. zur Reformation als Beginn der modernen Ritualtheorie auch *Buc,* The Dangers (Anm. 38), 161 ff.

113 So *Foucault,* Ordnung der Dinge (Anm. 109), 90 ff. Ähnlich auch schon *Cassirer,* Der Begriff (Anm. 4).

und modern-rationalistischem Zeichenverständnis und die daraus abgeleitete Gegenüberstellung von vormodernen „Präsenzkulturen" und modernen „Repräsentanzkulturen" erscheint zwar auf den ersten Blick bestechend, führt aber leicht dazu, daß die vorcartesianische Zeit archaisierend mißverstanden wird. Darüber hinaus ist geltend gemacht worden, daß das, was unter Präsenzsymbol gefaßt wird, im wesentlichen dem romantischen Symbolverständnis der Goethezeit entspreche[114]. Die Gegenüberstellung sollte also weniger als historisches Entwicklungsmodell verstanden werden denn als begriffliche Unterscheidung, die den Blick für unterschiedliche Zeichenverwendungsmodi und deren Zusammenhang mit unterschiedlichen Kommunikationsstilen innerhalb ein und derselben Kultur schärft.

Es fragt sich beispielsweise allgemein, unter welchen Bedingungen die reflexive Distanz gegenüber symbolisch-rituellem Handeln wuchs. Was begünstigte einen artifiziellen, hochreflektierten, auch spielerischen oder parodistischen Umgang mit Symbolen und Ritualen[115]? Worauf gründete sich wachsendes Mißtrauen gegenüber rituellen Ausdrucksformen als bloß „leerem äußeren Schein"? Unter welchen Umständen öffnete sich ein Graben zwischen dem äußerlich Gezeigten und dem innerlich Gemeinten? Welche historischen Umstände begünstigten anti-ritualistische Innerlichkeit? Gerade Blütezeiten zeremonieller Formalisierung der Kommunikation scheinen ein gesteigertes Mißtrauen gegenüber den Zeichen hervorgebracht zu haben. So wuchs unter den Bedingungen eines strengen Konformismus im äußeren Verhalten der Zwang zur Verstellung – sei es in religiöser Hinsicht etwa unter dem Druck der Konfessionalisierung[116], sei es in politischer Hinsicht unter dem Druck eines extrem zeremonialisierten Verhaltenscodes und der höfischen Konkurrenz um fürstliche Gunst[117]. Solche Kulturen ei-

---

114 Vgl. die Kritik von *Müller,* Visualität, Geste, Schrift (Anm. 111), 119 f., und von *Staubach,* Signa utilia (Anm. 22), 21 ff.; allerdings schränkt etwa *Rehberg,* Weltrepräsentanz (Anm. 10), 23 f., selbst ein, daß von einer „linearen Auflösung der alten Wirkungs-, Anzeichen- und Präsenzsymbolik" nicht gesprochen werden könne, weil es stets „Gegenströmungen" und „unterschwellige Kontinuitäten" gegeben habe.

115 Schon die mittelalterliche Literatur ironisierte und karikierte die gesellschaftliche Symbolik in vielfältiger Weise; vgl. *Gerd Althoff,* Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?, in: Nigel F. Palmer / Hans-Jochen Schiewer (Hrsg.), Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster, Tübingen 1999, 53–71; *Witthöft,* Ritual (Anm. 38).

116 Zum Phänomen des Nikodemismus, der äußeren Verstellung in der religiösen Praxis unter dem Druck der Anpassung an eine feindselige andersgläubige Umwelt, und zur *dissimulatio* als religiöser Verhaltensnorm vgl. *Perez Zagorin,* Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe, Cambridge/Mass. 1990; *Stollberg-Rilinger,* Knien vor Gott (Anm. 74).

117 Zur *dissimulatio* als politischer Verhaltensnorm bei Hof: *Beetz,* Frühmoderne Höflichkeit (Anm. 29); *Aloys Winterling,* „Hof". Versuch einer idealtypischen Bestimmung anhand der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschichte, in: ders. (Hrsg.), Zwischen „Haus" und „Staat". Antike Höfe im Vergleich, München 1997, 11–25; vgl. auch *Ursula Geitner,* Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert, Bielefeld 1992.

ner gesteigerten Sensibilität im Umgang mit Symbolen haben die zeichentheoretische Reflexion offenbar stimuliert. Umgekehrt gab und gibt es Kulturen der Innerlichkeit und des Aufrichtigkeitspathos, die zur systematischen Verkennung ihrer eigenen symbolisch-rituellen Verhaltenscodes neigen[118].

* * *

Damit sind wir wieder beim Ausgangspunkt dieser Überlegungen angelangt. Sowohl die Wissenschaftskultur als auch die politische Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts waren sich der symbolisch-expressiven Dimension ihrer selbst lange Zeit kaum bewußt. Sie reklamierten für sich selbst Diskursivität und Zweckrationalität und wiesen Symbolizität und Ritualität archaischen Epochen, primitiven Kulturen und ungebildeten Schichten zu. Das hat sich inzwischen fundamental geändert. Ebenso, wie die Allgegenwart der Bilder, Zeichen und Symbole heute das Interesse an der Vormoderne belebt hat, kann die Erforschung vormoderner symbolischer Kommunikation dazu beitragen, den Blick für die Rolle des Symbolischen in der Gegenwart zu schärfen.

[118] So die Aufklärung oder die 68er Bewegung; vgl. *Mary Douglas*, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien zur Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt a. M. 1974.