



Zerrissene Einheit. Die Römische Kurie rezipiert die Spaltung Europas im Alexandrinischen Schisma (1159–1177)

von Stephan Pongratz

DOI: <https://doi.org/10.26012/mittelalter-35375>

URL: <https://mittelalter.hypotheses.org/35375>

Lizenz:



CC BY-SA 3.0 Unported – Creative Commons, Namensnennung, Weitergabe unter gleichen Bedingungen

Zitation: Stephan Pongratz, Zerrissene Einheit. Die Römische Kurie rezipiert die Spaltung Europas im Alexandrinischen Schisma (1159–1177), in: *Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte* 8 (2025), S. 10–33, DOI: <https://doi.org/10.26012/mittelalter-35375>.

Schlagworte nach dem Thesaurus des RI OPAC

Boso Cardinalis, Alexander III. (1159-1181), Friedrich Barbarossa, Hadrian IV. (1154-1159), Rom, Venedig, Hochmittelalter, Historiographie, Papsttum, Papstwahl

Zusammenfassung: *Das Ideal der Einheit der Kirche sah man im Mittelalter vor allem in der Bewahrung der hierarchischen Struktur mit dem Papst an der Spitze realisiert. Im Alexandrinischen Schisma (1159–1177) zerbrach diese Einheit: Jahrzehntlang war die Christenheit zwischen Papst Alexander III. und dessen von Kaiser Friedrich Barbarossa gestützten Gegenspielern gespalten. Mit Blick auf die Papstvitae des Kardinals Boso geht der Beitrag der Frage nach, wie diese Spaltung an der Kurie des letztendlich siegreichen Papstes erzählerisch bewältigt wurde. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf der symbolischen Dimension des Diskurses: Mit dem populären Sprachbild von der ungeteilten Tunika Christi und diversen Szenen von Fußküssen, in denen die Großen der Christenheit Papst Alexander huldigen, inszenierte Boso das Geschehen in seinem Sinne und stellte einen wahrhaftigen Verlust der Einheit eigentlich in Abrede, um Alexander zu legitimieren.*

Abstract: *In the Middle Ages, the ideal of the unity of the church was seen as being realized above all in the preservation of the hierarchical structure with the pope at the head. This unity was shattered during the Alexandrian Schism (1159–1177): For decades, Christendom was divided between Pope Alexander II. and his opponents supported by Emperor Frederick Barbarossa. Based on the papal vitae of Cardinal Boso, this article examines the question of how this division was dealt within the curia of the ultimately victorious pope. Particular attention is paid to the symbolic dimension of the discourse: With the popular linguistic image of the undivided tunic of Christ and various scenes of foot-kissing in which the princes of Christendom pay homage to Pope Alexander, Boso staged the events in his own way and actually denied a true loss of unity in order to legitimize Alexander.*

Zu den Charakteristika der römischen, heute katholisch genannten Kirche gehört zweifellos der Gedanke der Einheit:¹ Als „Heilsanstalt“ verfügt sie über ein eindeutiges hierarchisches System mit dem Papst an der Spitze, das der Vermittlung der göttlichen Gnaden dient. „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“,² formulierten bereits die Kirchenväter, und im Laufe der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts wurden die strukturellen Verzahnungen der christlichen Welt mit dem römischen Zentrum in ideologischer ebenso wie in praktischer Hinsicht ausgebaut. Wenn Gregor VII. in seinem *dictatus papae* den berühmten Satz formulierte, dass derjenige nicht für katholisch gehalten werden könne, der nicht mit der römischen Kirche übereinstimme,³ so brachte er damit in freilich zugespitzter Form die entstandene Überzeugung zum Ausdruck, dass die christliche Einheit sich nicht zuletzt im treuen Anhängen an den Papst realisiere.

Nichts konnte diese Einheit folglich so sehr in Frage stellen wie ein Schisma in der römischen Kirche – eine Situation also, in der nicht länger klar war, wo die Loyalitäten eines Christen zu liegen hatten. Gerade angesichts des einzigartigen Autoritätsanspruches des päpstlichen Amtes waren einmal aufgerissene Gräben aus einer Vielzahl von Gründen nur schwer zu schließen; etwa weil man der Gegenpartei geradezu zwangsweise eine schwere Sünde unterstellen musste, aber auch weil ein „Papstwechsel“ nur schwer ohne Gesichtsverlust zu begründen und durchzuführen war. Das Ende eines Schismas kam häufig erst dann, wenn einer der Kontrahenten verstarb und seine Parteilung in der Folge zusammenbrach. Im Alexandrinischen Schisma (1159–1177) war das anders, denn die Gegenspieler des letztendlich siegreichen Papstes Alexander III. (amt. 1159–1181) hatten mit Kaiser Friedrich I. Barbarossa einen denkbar mächtigen Verbündeten auf ihrer Seite.⁴ Gestützt auf dessen Autorität blieb die Opposition gegen Alexander auch über den Tod mehrerer sogenannter Gegenpäpste hinweg bestehen, obwohl ansonsten

¹ Dieser Beitrag entspricht dem beinahe unveränderten Text eines Vortrages, der am 08.01.2025 im Schelling-Forum zu Würzburg als Auftakt der Reihe PAPAlectures im Akademienprojekt „Die Formierung Europas durch Überwindung der Spaltung im 12. Jahrhundert“ (<https://formierung-europas.badw.de/>) gehalten wurde. Inhaltlich geht der Beitrag von den Ergebnissen meiner Dissertation aus: Stephan Pongratz, Gottes Werk und Bosos Beitrag. Die Bewältigung des Alexandrinischen Schismas (1159–1177) in den Papstvitien des Kardinals Boso (Papsttum im mittelalterlichen Europa 11), Wien/Köln 2023. Insbesondere was die Bedeutung des Fußkusses für Bosos Narrativ angeht, werden die Überlegungen der Monographie weitergeführt.

² S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia, Bd. 2, ed. Wilhelm von Hartel, Wien 1871, Ep. LXXIII, c. 21, S. 795: *quia salus extra ecclesiam non est* [...].

³ Das Register Gregors VII., ed. Erich Caspar, 2 Bde. (MGH Epp. sel. 2), Berlin 1920–1923, hier Bd. 1, II, 55a, S. 207, Z. 12f.: *XXVI. Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romane ecclesie.*

⁴ Zum Verlauf des Schismas vgl. mit besonderem Blick auf Kaiser und Papst Knut Görich, Friedrich Barbarossa. Eine Biographie, München 2011, S. 316–461; Jochen Johrendt, The Empire and the Schism, in: Pope Alexander III (1159–1181). The Art of Survival, hrsg. von Peter Clarke und Anne Duggan, Farnham 2012, S. 99–126; Johannes Laudage, Alexander III. und Friedrich Barbarossa (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii 16), Köln/Weimar/Wien 1997; Timothy Reuter, The Papal Schism, the Empire and the West (1159–1169), Oxford 1975.

die Mehrheit der Christenheit hinter Alexander stand. Deshalb entstanden zwei recht stabile Konfliktparteien, deren beinahe zwanzigjähriges Ringen zu einer Zerreißprobe für das christliche Europa wurde.

An dieser Stelle soll es nicht darum gehen, mit welchen Mitteln oder aufgrund welcher Geschehnisse sich Alexander III. am Ende durchzusetzen wusste, bis Barbarossa ihn 1177 in Venedig als Papst anerkannte und damit das Schisma im Wesentlichen beendete.⁵ Vielmehr soll der Beitrag beleuchten, wie an der Alexandrinischen Kurie, wo man mit Vorliebe den Begriff der kirchlichen Einheit benutzte, der faktische Verlust eben dieser Einheit verwunden wurde. Zur Diskussion steht also, inwieweit angesichts des päpstlichen Führungsanspruches eine Spaltung überhaupt eingestanden und wie sie argumentativ bewältigt wurde. Dazu wird zunächst die Leitquelle vorgestellt, die uns vor allem Einblick in das Denken an der Alexandrinischen Kurie verschafft, nämlich Kardinal Bosos Papstvitae.⁶ Einige grundsätzliche Beobachtungen zum Verhältnis von Kaiser und Papst in dieser Quelle liefern dann den notwendigen Hintergrund, um sich mit dem eigentlichen Geschehen zu befassen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem Prozess der Spaltung selbst, also den Ereignissen von der doppelten Papstwahl bis zur Verfestigung der beiden Parteien durch die Anerkennung von Alexanders Konkurrenten durch Barbarossa Anfang 1160. Ein Ausblick auf den weiteren Verlauf des Schismas wird schließlich anhand der Herrschertreffen Alexanders unternommen, durch deren Beschreibungen bei Boso sich herausarbeiten lässt, wie in den Augen der Alexandriner die Spaltung eigentlich zu beseitigen gewesen wäre.

Kardinal Boso und die Schismen seiner Zeit

Die ausführlichste Quelle, die uns einen Einblick in die Selbstwahrnehmung von Alexanders Kurie erlaubt, ist das Geschichtswerk Kardinal Bosos. Boso hatte eine sehr lineare Karriere an der römischen Kurie des 12. Jahrhunderts gemacht, sodass sich in seinem Lebensweg die zunehmende Professionalisierung und Institutionalisierung der päpstlichen Verwaltung versinnbildlicht.⁷ Er stammte aus der Umgebung von Pisa und gelangte in den 1130er Jahren wohl im

⁵ Vgl. dazu zuletzt Werner Maleczek, *Das Schisma von 1159 bis 1177. Erfolgsstrategien und Misserfolgsgrnde*, in: *Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen*, hrsg. von Harald Mller und Brigitte Hotz (Papsttum im mittelalterlichen Europa 1), Wien/Köln/Weimar 2012, S. 165–204.

⁶ Maßgebliche Handschrift ist Florenz, *Biblioteca Riccardiana, Riccardianus 228*. Die wichtigste Edition ist *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 2 Bde., ed. Louis Duchesne (Bibliothèque des écoles Françaises d’Athnes et de Rome 3), Paris 1886–1892 (Nachdruck 1955); Bd. 3: *Additions et Corrections de Louis Duchesne*, ed. Cyrille Vogel, Paris 1957, hier Bd. 2, S. 353–446.

⁷ Zu Bosos Biographie vgl. Pongratz, *Gottes Werk* (wie Anm. 1), S. 37–56.

Gefolge des Kardinals Guido von SS. Cosma e Damiani⁸ an die Kurie Innozenz' II., der im Schisma mit seinem Kontrahenten Anaklet II. aus Rom vertrieben worden war. Dieses sogenannte Innozenzianische Schisma dürfte den Beteiligten 30 Jahre später gut in Erinnerung gewesen sein, als sich erneut zwei Päpste gegenüberstehen sollten. In der Tat ähneln sich auch die Abläufe auf bemerkenswerte Weise: Genau wie später Alexander III. wurde Innozenz aus seiner Stadt vertrieben und musste in der weiteren *christianitas* nach Hilfe suchen. Das tat er aber erfolgreich und mit Unterstützung der meisten gekrönten Häupter gelang schließlich dem Vertriebenen die triumphale Rückkehr nach Rom. In beiden Fällen überwand also der *orbis* die *urbs* – ein Fanal für die Zukunft.⁹ Gleichzeitig besteht ein bedeutender Unterschied zwischen den beiden Schismen in der Rolle des deutschen Herrschers: Während Innozenz in Lothar III. seinen wichtigsten Verbündeten fand, erlebte Alexander in Friedrich Barbarossa seinen eigentlichen Gegenspieler. Auch dieser Kontrast schlug sich im Diskurs der Alexandrinischen Kurie nieder.

Zunächst aber zurück zu Boso. An der Seite des Kardinals Guido nahm er in den 1130er Jahren an Legationen auf die Iberische Halbinsel teil. Erst nachdem sich Papst Innozenz durchgesetzt hatte, verbrachte Boso längere Zeit in Rom und stieg dort schnell auf: Als sein Förderer 1149 im Amt des Kanzlers verstarb, übernahm er dort einen wichtigen Posten als Scriptor, vielleicht sogar die Führung der Kanzlei. Den entscheidenden Karriereschritt verdankte Boso aber wohl seinen Kontakten zu Nikolaus Breakspear, der 1154 als erster und bislang einziger Engländer zum Papst gewählt wurde. Als Hadrian IV. ernannte er Boso zu seinem Kämmerer und zwei Jahre später auch zum Kardinaldiakon von SS. Cosma e Damiani. Damit war er mit der Durchsetzung der weltlichen Ansprüche des Papsttums im Patrimonium Petri betraut. Wohl zu diesem Zweck legte er eine heute verlorene Dokumentsammlung an, die dem Charakter nach vermutlich dem berühmten *Liber Censuum*¹⁰ seines Nachfolgers Cencius entsprach und dort in Auszügen überliefert ist.

Als Hadrian 1159 starb, war Boso somit eine der Schlüsselfiguren an der Kurie, kontrollierte er doch die militärischen Befestigungen bei der Peterskirche – und damit den vorgesehenen Ort

⁸ Zu ihm vgl. Stefania Anzoise, *Pisa, la Sede Apostolica e i cardinali di origine pisana da Gregorio VII ad Alessandro III. Potere della rappresentanza e rappresentanza del potere*, Diss. Università di Pisa 2015, <https://core.ac.uk/download/pdf/79616611.pdf>, S. 203–221.

⁹ Vgl. Jochen Johrendt, *Das Innozenzianische Schisma aus kurialer Perspektive*, in: *Gegenpäpste* (wie Anm. 5), S. 127–163.

¹⁰ Vgl. *Le Liber Censuum de l'égglise romaine*, ed. Paul Fabre und Louis Duchesne, 3 Bde., Paris 1905–1952.

für die Wahl eines Nachfolgers. Politisch hatte der Kardinal zu denjenigen gehört, die Hadrians energischen Kurs im sich anbahnenden Konflikt mit dem deutschen Kaiser unterstützt hatten. Es war daher nur konsequent, wenn er mit dem Kanzler Roland schließlich einen Nachfolger unterstützte, der ähnlich dachte. Doch obwohl Roland von der Mehrheit der Kardinäle zu Papst Alexander III. erhoben wurde, musste seine Partei bald vor der Macht seines römischen Kontrahenten Viktor IV. fliehen. Boso stand Alexander auch im langjährigen Exil bei und blieb bis zur triumphalen Rückkehr nach Rom an dessen Seite. Kurz darauf, im Sommer 1178, verstarb er. Zuvor hatte er jedoch das Geschichtswerk, das er in den ersten Jahren des Schismas zu schreiben begonnen hatte, im Wesentlichen abschließen können: Boso hatte sich an einer Fortsetzung des *Liber pontificalis* versucht, der immer wieder fortgeführten Reihe von Papstbiographien, deren Tradition in Rom seit mehreren hundert Jahren abgerissen war.¹¹ Auf Basis der ihm zur Verfügung stehenden Quellen versuchte er die zeitliche Lücke bis zu Stephan V. (amt. 885–891) zu schließen und den zeitgeschichtlichen Teil nahtlos an die ehrwürdige Geschichte der Päpste seit Petrus anzufügen. Bosos eigentlicher Schwerpunkt lag dabei auf einer Vita Alexanders III., den er als rechtmäßigen Papst zu inszenieren versuchte. Nicht trotz, sondern gerade wegen Alexanders Schwierigkeiten, bei denen es sich in Wahrheit um göttliche Prüfungen handle, werde dieser als der rechtmäßige Papst erkennbar – so lässt sich Bosos argumentatives Konzept zusammenfassen.¹² Bemerkenswert daran ist nun, dass er diesen Text vor dem Ende des Schismas zu schreiben begann, also als er noch gar nicht wusste, wie die Sache enden würde. Besonders der erste Teil seines Werks bietet somit die Perspektive eines Alexandrinischen Kardinals direkt aus dem laufenden Konflikt und erlaubt damit Einblicke in die unmittelbaren Reaktionen an der Kurie auf das Geschehen.

Papst und Kaiser in Bosos Viten

Zunächst stellt sich die Frage, was für eine Spaltung Boso überhaupt beschrieb und wie er sie verstanden wissen wollte. Zu Recht wird in der Forschung seit langem der Konflikt zwischen Papst und Kaiser als sein beherrschendes Thema erkannt. Seine Beschreibung des Alexandrinischen Schismas ist augenscheinlich von einem Zweikampf geprägt, in dem nicht etwa ein Gegenpapst, sondern Barbarossa als Kontrahent Alexanders III. auftritt. Aus der Perspektive des modernen Betrachters ist es naheliegend, die Erzählung des Kardinals als einen Widerstreit der

¹¹ Einen Überblick über den *Liber pontificalis* bietet Das Buch der Päpste – *Liber pontificalis*. Ein Schlüsseldokument europäischer Geschichte, hrsg. von Klaus Herbers und Matthias Simperl (*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*. Supplementheft 67), Freiburg i. Br. 2020.

¹² Vgl. Pongratz, *Gottes Werk* (wie Anm. 1), S. 477–495.

beiden Universalgewalten zu lesen, der schließlich mit der Niederwerfung der kaiserlichen Ambitionen endet. Einschlägig ist die Interpretation von Peter Munz, der in Bosos *Alexandervita* einen „titanischen Kampf [...] zwischen Gut und Böse“ erkannte:

„[Boso] stellte das ganze Schisma als einen Kampf zwischen einem Helden und einem bösen Widersacher dar. Barbarossa war einzig und allein der Böse, Alexander der leidende Diener aus der Bibel. Auf diese Weise wurde die Geschichte des Schismas zur Geschichte eines Kampfes der Kräfte des Lichts gegen die Kräfte der Finsternis.“¹³

So naheliegend diese Lesart mit Blick auf Bosos Rhetorik zunächst ist: Trotz aller Konflikte, die die beiden Universalgewalten im Hochmittelalter austrugen, war das Verhältnis von Kaiser und Papst kein antagonistisches. Auf beiden Seiten wurde niemals in Frage gestellt, dass die Spitzen der Christenheit idealerweise zusammenarbeiten sollten; diskutiert wurde lediglich die „Gewichtverteilung“¹⁴ zwischen ihnen. Auch Alexander wies Barbarossa einen ehrenvollen Platz zu, löste ihn nach dem Ende des Schismas vom Bann und akzeptierte ihn wieder in seiner alten Funktion. Der Kaiser mochte an der Kurie als der eigentliche Gegenspieler gesehen werden – doch sah man stets davon ab, alle Brücken abzubauen. Die Hoffnung der Alexandriner richtete sich vielmehr darauf, sich mit dem Kaisertum zu versöhnen und Anerkennung für ihren Papst zu finden. Eine Verteufelung des Mannes, von dem im Erfolgsfall die Versöhnung ausgehen musste, wäre widersinnig gewesen.

Als Mitglied der Kurie teilte Boso dieses Weltbild. Man wird seinem Werk deshalb nicht gerecht, wenn man den von ihm beschriebenen Kampf als einen Kampf von Gut und Böse versteht.¹⁵ Das schiere Böse verkörpern in seiner Erzählung andere – namentlich die sogenannten „Gegenpäpste“, die mehrfach als Präfiguration des Antichristen bezeichnet werden. Barbarossa dagegen wurde auch von Boso positiv gewürdigt und trat am Ende der *Viten* wieder als Unter-

¹³ Peter Munz, *Papst Alexander III. Geschichte und Mythos bei Boso*, in: *Saeculum* 41 (1990), S. 115–129, hier S. 119/S. 121.

¹⁴ Vgl. dazu zuletzt Jochen Johrendt, *Die päpstliche Monarchie: Repräsentation und Konflikte*, in: *Autorità e Consenso. Regnum e Monarchia nell'Europa medievale*, hrsg. von Maria Pia Alberzoni und Roberto Lambertini (*Ordines. Studi su istituzioni e società nel Medioevo europeo* 5), Mailand 2017, S. 163–179, Zitat S. 167; ders., *Das Ideal der Zusammenarbeit von Kaiser und Papst*, in: *Päpste in staufischer Zeit*, hrsg. von Karl-Heinz Rueß (*Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst* 38), Göttingen 2020, S. 10–29; Heike Johanna Mierau, *Konsequenzen zwischen Kaiser und Papst. Handlungsspielräume und Grenzen der Kooperation*, in: *Costruire il Consenso. Modelli, Pratiche, Linguaggi (Secoli XI–XV)*, hrsg. von Maria Pia Alberzoni und Roberto Lambertini (*Historica* 43), Mailand 2019, S. 31–48.

¹⁵ Vgl. zu diesen ethischen Kategorien in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung Joachim Ehlers, *Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie*, in: *Die Mächte des Guten und des Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, hrsg. von Albert Zimmermann und Gudrun Vuillemin-Diem (*Miscellanea mediaevalia* 11), Berlin/New York 1977, S. 27–71.

stützer Alexanders auf. Der Staufer erscheint in Bosos Werk trotz seiner Funktion als Antagonist nicht als Bösewicht schlechthin, sondern als irreführender Herrscher, der viel Unheil anrichtet, schließlich aber die Wahrheit erkennt. Dreh- und Angelpunkt seiner Charakterisierung ist die Anerkennung Alexanders, die er erst überheblich verweigert und dann reumütig geleistet haben soll. Dies verrät, dass die Rolle des Kaisers in Bosos Werk unter dem Blickwinkel der universalen Autorität des Papstes zu verstehen ist: Barbarossas Fehler sei es gewesen, die Ansprüche Alexanders auf den Apostolischen Stuhl und die Fülle seiner petrinischen Gewalt nicht zu akzeptieren. Die Lösung des Konflikts erfolgt in dem Moment, in dem er sich (wieder) darin fügt. Alexanders Leistung bestand demzufolge nicht in der Überwindung des Kaisers, sondern in seinem beharrlichen Festhalten an der päpstlichen Autorität.¹⁶

Die Tunika Christi als päpstlicher Mantel

Vor diesem Hintergrund richtet sich der Blick auf den Ursprung der Spaltung, nämlich auf die turbulente doppelte Papstwahl im September 1159. Wie genau der Streit zwischen der Kardinalmehrheit um den Kanzler Roland/Alexander III. und der Minderheit um Octavian von Monticelli/Viktor IV. ablief, ist nicht mehr zu ermitteln, da die beiden Parteien in wohlverstandener Eigeninteresse vollkommen unterschiedliche Darstellungen des Wahlvorganges in Umlauf brachten – es steht also Aussage gegen Aussage.¹⁷ Umstritten waren die verschiedenen Riten und Handlungen, die in den Augen der Zeit zu einer legitimen Papstwahl gehörten. Einen eindeutigen Schwerpunkt legte man auf das noch recht junge Ritual der Immantation: Dabei wurde der Elekt mit einem vom kaiserlichen Ornat inspirierten Purpurmantel umhüllt und ihm so sym-

¹⁶ Vgl. Pongratz, *Bosos Werk* (wie Anm. 1), S. 266–377.

¹⁷ Das Rundschreiben *Eterna et incommutabilis*, das Alexander nach der Doppelwahl verbreiten ließ, liegt in zahlreichen Exemplaren und Ausfertigungen vor (vgl. dazu Laudage, *Alexander* (wie Anm. 4), S. 107, Anm. 14): *Regesta pontificum Romanorum inde ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198*. 2 Bde., ed. Philipp Jaffé, neubearb. von Samuel Löwenfeld, Ferdinand Kaltenbrunner und Paul Ewald, Leipzig 1885–1888, hier Bd. 2, Nr. 10584, Nr. 10586–10591, Nr. 10601 und Nr. 10602; *Scotia Pontificia. Papal Letters to Scotland before the Pontificate of Innocent III.*, ed. Robert Somerville, Oxford 1982, Nr. 42, S. 49; *Papsturkunden in den Niederlanden*, ed. Johannes Ramackers, 2 Bde. (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 8–9), Berlin 1933, hier Bd. 1, Nr. 90, S. 217–222; *Mainzer Urkundenbuch*, ed. Peter Acht, 2 Bde., Darmstadt 1932–1971, hier Bd. 2,1, Nr. 246, S. 445–447. Die am weitesten verbreitete Version ist die, die nach Bologna geschickt wurde (Admonter Briefesammlung nebst ergänzenden Briefen, hrsg. von Günther Hödl und Peter Classen (MGH Briefe der deutschen Kaiserzeit 6), München 1986, Nr. 41, S. 79–83; Otto von Freising und Rahewin, *Gesta Frederici seu rectius Cronica*, übers. von Adolf Schmidt, hrsg. von Franz-Josef Schmale (Freiher-vom Stein-Gedächtnisausgabe 17), Darmstadt 1974, hier IV,61, S. 624–634). Das von Viktor IV. verfasste Rundschreiben (Admonter Briefsammlung, Nr. 44, S. 89f.; Rahewin: *Gesta Frederici* IV,60, S. 622–624) entstand als Antwort auf das Schreiben Alexanders. Im Folgenden wird nach Rahewin zitiert. Vgl. zu den Wahlanzeigen als politische Kommunikation Christoph Egger, *Päpstliche Wahldekrete und Wahlanzeigen – Formen mittelalterlicher Propaganda?*, in: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit* (11.–16. Jahrhundert), hrsg. von Karel Hruza (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 6), Wien 2002, S. 89–125; Felix Gutmann, *Die Wahlanzeigen der Päpste bis zum Ende der avignonischen Zeit*, Marburg 1931, S. 24–50.

bolisch die *auctoritas* über die Kirche übergeben.¹⁸ 1159 wurde die Einkleidung allerdings durch eine körperliche Auseinandersetzung zwischen den streitenden Parteien unterbrochen, die in einem Dissens darüber endete, welcher Kandidat den Mantel zuerst getragen habe. Alexander betonte, dass er schon immantiert gewesen sei, ehe Octavian den Papstmantel gewaltsam an sich brachte.¹⁹ Dessen Anhänger behaupteten dagegen, die Immantation Rolands verhindert und stattdessen Octavian/Viktor ummantelt zu haben.²⁰ In der Alexandrinischen Version ist die Szene reich an bedeutungsschwangeren Details: Alexander sei bereits immantiert gewesen, als sein Kontrahent gewaltsam einschritt und dem also schon amtierenden Papst das Kleidungsstück von den Schultern riss. Nachdem er den echten Mantel im folgenden Gerangel bald wieder verloren hatte, soll Octavian eine Fälschung herbeigeschafft haben. Darin aber habe er sich verheddert und ihn unter allgemeinem Gelächter falsch herum angelegt. Die vom Leser gewünschte Interpretation lieferte Alexanders Wahlanzeige gleich mit: In der Verdrehung des Mantels habe sich symbolisch gezeigt, wie verdreht Octavian selbst sei und wie Gott seine Verdammnis darin offenbare.²¹

Die geschilderte Szene bildete im Diskurs des Schismas nicht nur das Fundament für zahlreiche Angriffe gegen die Eignung Viktors. Vielmehr wurde der päpstliche Mantel, um den zu Beginn des Konflikts physisch gekämpft worden war, in der Rhetorik der Alexandriner assoziativ auch mit der Einheit der Kirche verknüpft. Die Vorlage dafür bot die Bibel:

„Die Soldaten nun nahmen, als sie Jesus gekreuzigt hatten, seine Kleider – und machten vier Teile, einem jeden Soldaten einen Teil – und das Untergewand. Das Untergewand aber war ohne Naht, von obenan durchgewebt. Da sprachen sie zueinander: Lasst es uns nicht zerreißen, sondern darum lösen, wessen es sein soll! [...]“²²

Daraus entwickelten die Kirchenväter eine Symbolik von Christi ungeteiltem Heiligem Rock. Als erster formulierte Cyprian von Karthago diesen Gedanken: Genau wie die Trinität könne

¹⁸ Vgl. dazu Jan Keupp, Die Wahl des Gewandes. Mode, Macht und Möglichkeitssinn in Gesellschaft und Politik des Mittelalters (Mittelalter-Forschungen 33), Ostfildern 2010, S. 114f.; Agostino Paravicini Bagliani, Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti, Bd. 1: Il Medioevo (La corte dei papi 22), Rom 2013, S. 112–115.

¹⁹ Vgl. Rahewin, Gesta Frederici IV,61 (wie Anm. 17), S. 626, Z. 33–S. 628, Z. 4: *Unde et ipse Octavianus in tantam audaciam insaniamque prorupit, quod mantum, quo nos reluctantes et renitentes, quia nostram insufficientiam videbamus, iuxta morem ecclesie Odo prior diaconorum induerat, tamquam arrepticus a collo nostro propriis manibus violenter excussit et secum inter tumultuosos fremitus asportavit.*

²⁰ Vgl. Rahewin, Gesta Frederici IV,62 (wie Anm. 17), S. 638, Z. 20–22. Viktor selbst nennt in seiner Wahlenzyklika keine Details.

²¹ Vgl. Rahewin, Gesta Frederici IV,61 (wie Anm. 17), S. 628, Z. 15–23.

²² Joh. 19,23f., Elberfelder Bibelausgabe, Witten/Holzgerlingen 2006.

auch die Einheit der Kirche nicht zerrissen werden. Diese Einheit werde im Evangelium zeichenhaft dargestellt, indem das Kleid Christi nicht etwa zerrissen, sondern verlost und somit ungeteilt weitergegeben werde. Nichtsdestoweniger war sich Cyprian bewusst, dass die Einheit der Gläubigen bedroht werden konnte: „Wer ist also so frevelhaft und treulos, [...] dass er glaubte, er könne die Einheit Gottes, das Kleid des Herrn, die Kirche Christi zerreißen, oder dass er es wagte, sie zu zerreißen?“²³ Das Verbrechen der Schismatiker sei der Versuch, das ungeteilte Kleid Christi zu zerreißen: „Es kann nicht einer die Kleidung Christi besitzen, der die Kirche zerreißt und zerteilt.“²⁴

In der hochmittelalterlichen Theologie war dieser Gedanke verbreitet²⁵ und gewann auch durch die zunehmende Verehrung diverser „Heiliger Röcke“ an Aktualität. Am bekanntesten ist die Reliquie in Trier, die spätestens ab Mitte des 12. Jahrhunderts in der Stadt verortet wurde und bis heute Ziel von Wallfahrten ist. Doch auch anderswo kamen in dieser Zeit Legenden um die Tunika Christi in Umlauf oder gewannen an Bedeutung.²⁶ Angesichts der großen Popularität von „Heiligen Röcken“ als Reliquien einerseits und vom Sprachbild der ungeteilten Tunika andererseits gab es um die Mitte des 12. Jahrhunderts folglich einen idealen Nährboden, um die chaotische Immantation in einem biblischen Kontext zu interpretieren. Alexander III. selbst ergriff diese Gelegenheit in seiner Wahlenzyklika, als er der Gegenseite vorwarf, die Tunika Christi zerreißen zu wollen.²⁷ Verschiedene Alexandrinische Streitschriften taten es ihm im Laufe des Schismas nach: Im *Tractatus de scismaticis*,²⁸ im *Dialogus de pontificatu sanctae*

²³ Cyprian, *De Ecclesiae catholicae Unitate*, in: *Sancti Cypriani episcopi opera*, ed. Robert Weber und Maurice Bévenot (Corpus Christianorum Series Latina 3,1), Turnhout 1972, S. 243–268, hier cap. 8, S. 255, Z. 190–192: *Quis ergo sic sceleratus et perfidus, quis sic discordiae furorem vesanus, ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei, vestem Domini, ecclesiam Christi?*

²⁴ Cyprian, *Unitate Ecclesiae* (wie Anm. 23), cap. 7, S. 254, Z. 175f.: *[P]ossidere non potest indumentum Christi qui scindit et dividit ecclesiam Christi*. Vgl. Ekkart Sauser, *Die Tunika Christi in der Vätertheologie*, in: *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, hrsg. von Erich Aretz, Michael Embach, Martin Persch und Franz Ronig, Trier 1996, S. 39–66, hier S. 41.

²⁵ Vgl. Franz Ronig, *Die Tunika Christi – „Heiliger Rock“ – in der theologischen Literatur des Mittelalters*, in: *Der Heilige Rock zu Trier* (wie Anm. 24), S. 67–79, bes. S. 67–70.

²⁶ Vgl. Bernhard Schmitt, „Heilige Röcke“ anderswo. Die außerhalb der Trierer Domkirche vorkommenden sogenannten „Tuniken“ Christi, in: *Der Heilige Rock zu Trier* (wie Anm. 24), S. 549–605.

²⁷ Vgl. Rahewin, *Gesta Frederici IV*, 61 (wie Anm. 17), S. 626, Z. 33–S. 628, Z. 4: *Octavianus in tantam audaciam insaniamque prorupit, quod mantum, quo nos reluctantes et renitentes, quia nostram insufficientiam videbamus, iuxta morem ecclesie Odo prior diaconorum induerat, tamquam arrepticus a collo nostro propriis manibus violenter excussit et secum inter tumultuosos fremitus asportavit*.

²⁸ Vgl. *Tractatus de scismaticis*, ed. Heinrich Böhmer (MGH Ldl 3), Hannover 1897, S. 109–130, hier S. 121, Z. 37–S. 122, Z. 1: [...] *Quid est, Domine, quod video tuam tunicam scissam a summo usque deorsum?* Vgl. zu dieser Quelle zuletzt Anna Eßer, *Vom Zwang, zu entscheiden. neutralitas im Alexandrinischen Schisma*, in: *Römische Historische Mitteilungen* 63 (2021), S. 233–261.

*Romanae ecclesiae*²⁹ und in den Liedern Walters von den Inseln³⁰ wurde dieselbe Formulierung verwendet, um den Verlust der kirchlichen Einheit zu beschreiben. Nach Bischof Romuald von Salerno wurde das Sprachbild sogar noch beim Friedensschluss von Venedig bemüht.³¹ Die Symbolik der ungeteilten Tunika erfreute sich offenbar im gesamten Schisma großer Beliebtheit.

Auch Boso knüpfte daran an und stellte einen Bezug zwischen der Reliquie und dem päpstlichen Mantel her. Rückblickend inszenierte er zunächst den Schandritt des 1121 von Calixt II. besiegten „Gegenpapstes“ Gregor VIII. in diesem Kontext. Als dieser als Besiegter durch Rom geführt wurde, soll eine Volksmenge ihn mit Schmährufen verhöhnt haben: „Wehe dir, der du versucht hast, den Rock Christi auseinanderzutrennen, und der du dir in nichtswürdiger Weise angemaßt hast, die Einheit des christlichen Glaubens zu zerstören.“³² In den zeitgenössischen Quellen taucht das Symbolbild nicht auf – es ist eine Schöpfung von Boso.³³ Unmittelbar danach soll Gregor dem Kardinal zufolge statt mit dem päpstlichen Mantel mit roten Hammelfellen bekleidet worden sein. Der päpstliche Mantel und der Rock Christi stehen also in einem direkten Zusammenhang: Wer sich den einen aneignen will, versucht, den anderen zu zerreißen. Der Mantel wurde so zum Stellvertreter der Tunika Christi und zum Symbol für die Einheit der Kirche. In diesem Sinne dürften auch die Vorwürfe zu deuten sein, die Boso die römische Volksmenge nach der turbulenten Wahl von 1159 an Viktor richten ließ: „Was tust du, wahnsinniger Octavian, Tod deiner Heimat? / Warum hast du versucht, die Tunika Christi zu zerteilen? / Schon bald wirst du Asche sein; eben noch am Leben, morgen tot.“³⁴

²⁹ Vgl. *Dialogus de pontificatu sanctae Romanae ecclesiae*, ed. Heinrich Böhmer (MGH Ldl 3), Hannover 1897, S. 526–546, hier S. 536, Z. 6f.: [...] *prophetatum sit te futurum fore auctorem scismatis et inconsutilem Christi tunicam tua te contentione et ambitione fore divisurum?*

³⁰ Vgl. *Gualteri ab Insulis carmina*, ed. Heinrich Böhmer (MGH Ldl 3), Hannover 1897, S. 555–560, hier S. 558, Z. 5–8; S. 559, Z. 10–13: *Ecclesie vestis Cesare cesa fuit. / 6. Vestis inconsutilis, vestis illa Christi / Unitas est fidei, quam tu divisti; [...]*.

³¹ Vgl. Romuald von Salerno, *Chronicon*, ed. Carlo Alberto Garufi (*Rerum Italicarum scriptores* N.S. 7,1), Citta di Castello 1935, S. 286, Z. 42f.: *Occasione domini nostri Iesu Christi tunica inconsutilis est divisa, et quantum in nobis fuit, per eresca et scismata violata.*

³² Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 377, Z. 19f.: *Alii autem dicebant: 'Va, qui tunicam Christi attentasti dividere et dilaniare unitatem catholice fidei nichilominus presumpsisti!'*

³³ Vgl. *Annales Romani*, in: *Le Liber Pontificalis*, Bd. 2 (wie Anm. 6), S. 347, Z. 27–S. 348, Z. 3; *Liber pontificalis: prout exstat in codice manuscripto Dertusensi textum genuinum complectens hactenus ex parte ineditum Pandulphi scriptoris Pontificii*, ed. José-Maria March, Barcelona 1925, S. 192, Z. 22–S. 193, Z. 2.

³⁴ Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 398, Z. 24–30: *Clamabant pueri contra ipsum Ecclesie invasorem, dicentes: 'Maledicte, filius Maledicti, dismantaconpagnum! Non eris papa! Non eris papa! Alexandrum volumus, quem Deus elegit!' [...] Accedens autem ad eum quidam Britto, audacter dixit ei: 'Quid facis insane, patrie mors, Octaviane? / Cur presumpsisti tunicam dividere Christi? / Iamiam pulvis eris; modo vivis, cras morieris.'* Zur Übersetzung von *dismantaconpagnum* vgl. ebenda Anm. 4.

Durch diese enge Assoziation des päpstlichen Mantels mit der Tunika Christi traf Boso freilich auch implizite Aussagen über die legitimen Träger dieses Kleidungsstücks. Die Investitur mit dem Amtssymbol war genau wie vergleichbare mittelalterliche Ritualhandlungen ein „Mechanismus der Spiegelung und Vervielfältigung von Identität im Zeichen der Kleidung“.³⁵ Wenn der päpstliche Mantel die ungeteilte Tunika repräsentierte, war sein Bezugspunkt kein Geringerer als Jesus Christus: Dessen Identität wurde durch die Immantation buchstäblich dem Elekten übergestülpt, der sie in Zukunft als *vicarius Christi* auf Erden zu verkörpern hatte. Der Papst galt Boso als „lebendes Abbild“,³⁶ das in seiner Erscheinung, seinen Handlungen und seiner Leidensgeschichte dem Erlöser entsprach. Immer wieder benutzte der Kardinal die päpstlichen Gewänder, um die physische Dimension dieser Ähnlichkeit zu unterstreichen. So wurde Alexander III. etwa bei seinem Einzug in Montpellier von einer Menschenmenge umlagert – und „jeder, der auch nur die Spitze seines Mantels berührt hatte, schätzte sich glücklich“.³⁷ Auch taktil konnte man den Papst demnach als Stellvertreter Jesu Christi erfahren.³⁸ Vor diesem Hintergrund steht das Tragen des Purpurmantels stellvertretend für das Christusvikariat, das die Päpste des 12. Jahrhunderts in zunehmendem Maße beanspruchten.³⁹ Diese symbolische Überhöhung des Mantels dürfte sich aus den chaotischen Umständen der Immantation von 1159 gespeist haben, die dem Ritual im Schisma plötzlich eine überragende Bedeutung zukommen ließen. Vermutlich inspiriert von den zeitgenössischen Diskursen machte Boso das Kleidungsstück in seiner Erzählung zum Dreh- und Angelpunkt der Idoneität und Identität des Papstes.⁴⁰ Eine Teilung der im Mantel versinnbildlichten Einheit war in dem von ihm ausgeführten symbolischen Rahmen schlicht unmöglich.

unanimitas und concordia

Einheit wurde also zumindest von den Alexandrinern über die Kleidung des legitimen Papstes konstituiert – wer von ihm abfiel, versuchte damit, dessen Mantel zu zerreißen. In diesem Bild versteckt sich ein Gedanke, der für das Schisma von zentraler Bedeutung war – dass nämlich

³⁵ Keupp, Wahl des Gewandes (wie Anm. 18), S. 163f.

³⁶ „Immagine vivente“, vgl. Agostino Paravicini Bagliani, Il trono di Pietro. L’universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII (Studi superiori NIS 229), Rom 1996, S. 28.

³⁷ Boso, Liber pontificalis (wie Anm. 6), S. 404, Z. 19–22: *Albo itaque palafrido et ceteris pontificalibus insigniis ed more paratis, Alexander papa equum per nimia populorum frequentia vix ascendere potuit et viam in directum tenere. Tanta enim cunctorum ad eius vestigia concurrentium improba et importuna ut beatum se crederet qui vel fimbriam clamidis eius non sine multo conamine posset attingere.*

³⁸ Vgl. Mk 5,28 und Mt 9,21, Elberfelder Bibelübersetzung (wie Anm. 22).

³⁹ Vgl. zusammenfassend Paravicini Bagliani, Il trono di Pietro (wie Anm. 36), S. 27–30; Michele Maccarrone, Il papa „Vicarius Christi“: testi e dottrina dal sec. XII al principio del XIV, in: Miscellanea Pio Paschini. Studi di storia ecclesiastica, 2 Bde., Rom 1948–1949, hier Bd. 1, S. 427–500, bes. S. 429–445.

⁴⁰ Zur Diskussion der Idoneität vgl. in Zukunft die Dissertation von Christian Schiffer (Aachen).

die Spaltung nicht etwa entstanden sei, weil sich das Kardinalskollegium nicht auf einen Kandidaten habe einigen können. Vielmehr gingen die Alexandriner davon aus, dass ihr Kandidat bereits der amtierende – gewählte und ummantelte – Papst gewesen sei, als die Gegenpartei gewaltsam auf den Plan trat. Das Verbrechen der Viktoriner bestand also in einem Abfall vom rechtmäßigen Papst und geriet so in den Ruch der Häresie. Insofern bedeutete das Schisma innerkirchlich einen Verlust der bereits hergestellten beziehungsweise erneuerten Einheit unter Alexander. Dies weist bereits darauf hin, dass man an der Alexandrinischen Kurie die anstehende Aufgabe eher als eine Reparatur empfand – oder empfinden wollte – denn als die Reintegration zweier völlig getrennter Teile. Vor allem aber ist diese Ansicht erklärungsbedürftig, denn es hatte ja in der Tat schon vor der Wahl zwei verschieden denkende Gruppierungen im Kardinalskollegium gegeben.

Die eigentliche Wahl Alexanders III. beschreiben Alexanders Wahlanzeige und Bosos Werk vergleichsweise knapp: Nach dem Tode Hadrians IV. sollen sich die Kardinäle auf die übliche Weise drei Tage lang in der Peterskirche beraten haben, bevor sich durch göttliches Zutun alle für Alexander entschieden. Nur Octavian soll mit seinen zwei Komplizen eine Art Gegenpartei gebildet haben.⁴¹ Diese Mehrheitsverhältnisse waren nicht umstritten: Die Viktoriner behaupteten später nicht, selbst die Mehrheit der Kardinäle gehabt zu haben, sondern sprachen diesem Wahlmodus die Rechtsverbindlichkeit ab. Sie betonten stattdessen die Anerkennung, die ihr Kandidat bei Klerus und Volk gefunden habe, und sahen den besseren Teil der Kardinäle (*sanior pars cardinalium*) auf ihrer Seite.⁴² Zum Zeitpunkt der Doppelwahl herrschte noch kein Konsens darüber, was eine legitime Wahl konstituierte. Es war daher möglich, mit einigem Recht Bezug auf diese beiden älteren Argumente zu nehmen. Alexander zog nach seinem Sieg die Lehre aus dieser Unklarheit, indem er auf dem Dritten Laterankonzil 1179 die Zweidrittelmehrheit der

⁴¹ Vgl. Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 397, Z. 17–23.

⁴² So im Brief der Kanoniker von St. Peter an den Kaiser: Rahewin, *Gesta Frederici IV*, 76 (wie Anm. 17), S. 668, Z. 10–15, aber auch von Viktor selbst gegenüber dem Erzbischof von Köln (*Chronica regia Coloniensis, cum continuationibus in monasterio S. Pantaleonis scriptis aliisque historiae Coloniensis monumentis*, ed. Georg Waitz (MGH SS rer. Germ. 18), Hannover 1880, S. 106f.) und auf dem Konzil von Pavia (*Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum*. Bd. 1: 911–1197, ed. Ludwig Weiland (MGH Const. 1), Hannover, Nr. 190, S. 265, Z. 42–S. 266, Z. 2: *Domnum papam Victorem et nullum alium in basilica beati Petri a saniori parte cardinalium petitione populi et consensu ac desiderio cleri fuisse electum et sollempniter immantatum.*) Vgl. Christiane Laudage, Kampf um den Stuhl Petri. Die Geschichte der Gegenpäpste, Freiburg i. Br. 2012, S. 114–116; Jochen Johrendt, Die Diener des Apostelfürsten. Das Kapitel von St. Peter im Vatikan (11.–13. Jahrhundert) (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 122), Berlin 2011, S. 309–312.

Kardinäle zum verbindlichen Modus machte und damit seinen eigenen Pontifikat rückwirkend legitimierte.⁴³

Doch obwohl die Alexandriner über eine Mehrheit verfügt hatten und dies später gewissermaßen kanonisierten, argumentierte seine Partei nicht etwa mit der *maior pars* der Kardinäle. Stattdessen ist in der Wahlenzyklika und bei Boso die Rede von einer einstimmigen Wahl mit drei Fehlstimmen. Offenbar wurde Einigkeit gewünscht, und dem verlieh man durch die Begriffe *unanimiter* und *concorditer* Ausdruck, die Boso übrigens zur Ausschmückung von fast jedem Wahlvorgang in seinen Papstvitien nutzte.⁴⁴ Beide Ausdrücke verweisen auf das Ideal der Einmütigkeit, das sich seit der Spätantike als das bestimmende Prinzip hinter kirchlichen Wahlentscheidungen durchgesetzt hatte. Diese Idee wurzelte in der Vorstellung, dass sich Herrschaft nicht durch menschliche Entscheidung, sondern durch göttliche Designation legitimiere. Der Einheit des Glaubens und der Wahrheit entsprach demnach die Einmütigkeit der Wähler. Damit ist die *unanimitas* ein Zeichen der Rechtgläubigkeit, das die himmlische Inspiration der Wähler demonstrieren sollte, aber auch die Einheit der Kirche.⁴⁵ Boso verknüpfte die Begriffe *unanimitas* und *concordia* oft mit Kommentaren zur göttlichen Inspiration des Geschehens, um die Wirkung zu vergrößern.⁴⁶ Bei der Erhebung Alexanders III. etwa sei Gott im Verlauf der Ereignisse präsent gewesen (*auctore Domino*) und die Wähler hätten den heiligen Geist angerufen, bevor sie zu einer Entscheidung kamen (*invocata Spiritus sancti gratia*). Ihre Einigung auf Alexander unterstrich Boso, indem er beide Schlüsselbegriffe verwendete (*unanimiter concordarunt*).⁴⁷

⁴³ Vgl. Conciliorum oecumenicorum Decreta, ed Giuseppe Alberigo [u.a.], Bologna ³1973, S. 211. Dazu Ulrich Schludi, Die Entstehung des Kardinalkollegiums. Funktion, Selbstverständnis, Entwicklungsstufen (Mittelalter-Forschungen 45), Ostfildern 2014, S. 324–334; Stefan Schima, Papsttum und Nachfolgebeeinflussung. Von den Anfängen bis zur Papstwahlordnung von 1179 (Kirche und Recht 26), Freistadt 2011, S. 390f.

⁴⁴ Vgl. Pongratz, Gottes Werk (wie Anm. 1), S. 121f.

⁴⁵ Vgl. Paolo Grossi, Unanimitas. Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico, in *Annali di storia del diritto* 2 (1958), S. 229–331; Jean Gaudement, Unanimité e majorité. Observations sur quelques études récentes, in: *Études historiques a la mémoire de Noël Didier*, hrsg. von Gabriel Le Bras, Paris 1960, S. 149–162; Werner Maleczek, Abstimmungsarten. Wie kommt man zu einem vernünftigen Wahlergebnis?, in: *Wahlen und Wählen im Mittelalter*, hrsg. von Reinhard Schneider und Harald Zimmermann (Vorträge und Forschungen 37), Sigmaringen 1990, S. 79–134. Zur mittelalterlichen Entwicklung von der Inspirations- zur Mehrheitswahl, bes. S. 81f. zum Begriff der *unanimitas*.

⁴⁶ So rufen die Kardinäle bei der Erhebung Nikolaus' II. den Heiligen Geist an, während sie ihre einstimmige Entscheidung treffen (vgl. Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 367, Sp. 2, Z. 19f.); Gregor VII. soll in einer Inspirationswahl erhoben worden sein (vgl. Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 361, Sp. 1, Z. 1–5). Dieses erzählerische Vorgehen war nicht ungewöhnlich, vgl. Maleczek, *Abstimmungsarten* (wie Anm. 45), S. 80f. Vgl. auch die Quellenbeispiele dort.

⁴⁷ Vgl. Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 397, Z. 17–23: *Igitur sepulto beato Adriano papa, episcopi et cardinales tractaturi de substituendo pastore II nonas septembris in beati Petri ecclesia pariter convenerunt, et per trium dierum spatium ad invicem de ipsa electione sicut moris est pertractantes, tandem omnes quotquot fuerunt, preter Octavianum tituli sancte Cecilie, Johannem tituli sancti Martini et Guidonem tituli Callixti pres-*

Die von den Alexandrinern betonte Einhelligkeit der Wahl darf nicht mit modernen Vorstellungen von Einstimmigkeit verwechselt werden: Die Existenz von Gegenstimmen war kein Widerspruch zu der Idee einer göttlich inspirierten Einheitswahl. Der zeitgenössische Kanonist Simone da Bisignano meinte etwa, dass die Herstellung einer Mehrheit bereits die *unanimitas* bedeute.⁴⁸ Was folgte daraus für diejenigen, die kein Teil der Einheit waren? Im *Tractatus de scismaticis*, der zuvor erwähnten Alexandrinischen Streitschrift, wurde immerhin die Auffassung vertreten, dass alle Gläubigen für Roland gestimmt hätten, da all jene, die Gegenstimmen abgegeben hätten, keine Gläubigen sein könnten.⁴⁹ Auch durch die semantischen Werkzeuge, mit denen die Alexandriner die turbulente Wahl verarbeiteten, wurden ihre Gegner also in die Sphäre der Häresie gestellt. Ein legitimes Abgehen von der Einheit war demnach nicht möglich.

Die Spaltung vollzieht sich

Nach diesem Blick auf den Ideenschatz, mit dem die Kurie die realiter entstehende Kirchenspaltung rezipierte, wenden wir uns nun dem Geschehen zu, dass auf die Doppelwahl folgte. Bald weitete sich der Konflikt parallel mit den Obödienzen beider Kontrahenten auf die ganze Christenheit aus und verstetigte sich, weil keiner der Päpste sich gänzlich durchsetzen konnte. Dass der Streit eine europäische Dimension bekam, die über die Bedeutung aller früheren Schismen in der lateinischen Kirche hinausging, lag nicht zuletzt daran, dass in kürzester Zeit zwei relativ stabile Lager entstanden, die dann fast zwei Jahrzehnte lang die Spaltung perpetuierten.

Wie verhielten sich nun die beiden Kontrahenten? Viktor IV., der römische Adelige, nutzte sein Netzwerk, um sich in der *urbs* durchzusetzen. Alexander musste schließlich ins Umland fliehen. Er hatte allerdings einige Trümpfe in der Hand: Als ehemaligem Kanzler stand ihm ein Großteil des kurialen Apparates zur Verfügung, der eine überlegene Produktion von Urkunden und Brie-

biteros cardinales, in personam iamdicti Rolandi cancellarii auctore Domino unanimiter concordarunt, et invocata Spiritus sancti gratia, eum assentiente clero et populo in Romanum pontificem Alexandrum papam III nominarunt et elegerunt. Duo autem quos prenominavimus, Iohannes videlicet et Guido, intendentes ad Octaviani electionem, secundo eum procaciter nominarunt.

⁴⁸ Vgl. Simon de Bisignano, *Summa*, ed. Pier Aimone Braida (Monumenta Iuris Canonici, series A: Corpus Glossatorum 8), Citta del Vaticano 2014, D. LXXXV, c. 1, S. 74, Z. 4f.: *Usque ab omnibus fuerat electus, id est a duabus partibus, nam omnes dicuntur facere quod due partes faciunt.* Vgl. dazu Robert Benson, *The Bishop-Elect. A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton 1968, S. 162 mit Anm. 47; Bernhard Schimmelpfennig, *Papst- und Bischofswahlen seit dem 12. Jahrhundert*, in: ders., *Papsttum und Heilige. Kirchenrecht und Zeremoniell. Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. von Georg Kreuzer und Stefan Weiss, Neuried 2005, S. 231–256, hier S. 234f.

⁴⁹ Vgl. *Tractatus de scismaticis* (wie Anm. 28), S. 120, Z. 20–32: [...] *Vere omnium fidelium suorum, quia qui in eadem universali unitate non sunt, quamquam fidem verbotenus habeant, fideles non sunt.*

fen ermöglichte; außerdem konnte er aus seiner Kardinalsmehrheit erfahrene Legaten rekrutieren. Im Wettkampf um Anerkennung in der christlichen Welt stellten dies Vorteile dar, die auch entscheidend zu Alexanders letztendlichem Erfolg beitrugen.⁵⁰ Andererseits musste beiden Seiten klar sein, dass Viktor mit der Unterstützung des Kaisers rechnen konnte, dem er nicht nur politisch nahestand, sondern mit dem er sogar verwandt war.

Glaubt man nun der Chronologie, die Boso im Rückblick für die folgenden Ereignisse anbietet, war Barbarossa die Schlüsselfigur der sich nun vollziehenden Spaltung. Im Wissen um dessen einzigartige Bedeutung habe Alexander nämlich alles versucht, sich mit dem Staufer zu einigen, obwohl bereits klar gewesen sein soll, dass er Übles im Schilde führte. Eine päpstliche Gesandtschaft, die sonst nirgendwo belegt ist, kam angeblich nur knapp mit dem Leben davon, als sie den Kaiser aufforderte, dem Guten zu dienen.⁵¹ Doch all das habe nichts genutzt und die Kurie erreichte schließlich ein Brief, in dem Barbarossa eine allgemeine Synode nach Pavia einberief, um über die Papstfrage zu entscheiden – freilich mit einem Unterton, der sehr deutlich machte, dass der Kaiser Viktor zuneigte.⁵² Für diese Synode, die Anfang 1160 stattfand, wurde Barbarossa nicht nur aus dem engeren Alexandrinischen Lager kritisiert; man denke etwa an die berühmte polemische Frage des Johannes von Salisbury, wer denn die Deutschen zu den Richtern der Völker bestellt habe.⁵³ Im 12. Jahrhundert, nach der Kirchenreform, wurde den Kaisern die Autorität zur Einberufung von Synoden nicht mehr zugestanden.

Alexander und seine Kardinäle sollen die Einladung jedenfalls mit großer Sorge aufgenommen haben: Einige fürchteten vor allem die drohende Verfolgung durch den mächtigen Fürsten, andere die Verletzung oder den vollständigen Verlust der *libertas ecclesiae*. Eine lange Diskussion über das richtige Verhalten in dieser Lage habe stattgefunden.⁵⁴ Für Boso ist das die Situation, in der die Alexandriner sich zwischen einer Kirchenspaltung und einem Triumph der unterdrückerischen Pläne Barbarossas zu entscheiden hatten. Die Entscheidung soll gefallen sein, indem alle durch Gottes Einwirken so in ihrem Glauben an die Einheit der Rechtgläubigen gestärkt wurden, dass sie sich bereit erklärten, Verfolgung und Tod zu erleiden, um die Freiheit der Kir-

⁵⁰ Vgl. Maleczek, Schisma (wie Anm. 5), S. 182f.

⁵¹ Vgl. Boso, Liber pontificalis (wie Anm. 6), S. 400, Z. 12–18.

⁵² Vgl. Pongratz, Gottes Werk (wie Anm. 1), S. 283f.

⁵³ Vgl. The Letters of John of Salisbury, ed. W. J. Millor und C. N. L. Brooke, 2 Bde., London 1955–1978, hier Bd. 2, Nr. 124, S. 206.

⁵⁴ Vgl. Boso, Liber pontificalis (wie Anm. 6), S. 400f.

che zu bewahren.⁵⁵ Obwohl die Alexandriner damit bewusst die Konfrontation eingingen, beschrieb Boso dieses Verhalten also im Hinblick auf die Einheit (*unitas*) der Kirche. Hier spiegelt sich erneut der Gedanke, der bereits seinem Papstwahlbericht zugrunde lag: Einheit bestand nicht darin, dass alle derselben Meinung sind, sondern sie verwirklichte sich in der Treue der Gläubigen gegenüber dem rechtmäßigen Papst, in der Bewahrung der hierarchischen Struktur der Kirche.

Gestützt auf diese Entscheidung verweigerte Alexander seine Teilnahme an der Synode von Pavia mit Hinweis auf die Nichtjudizierbarkeit des päpstlichen Amtes – die Freiheit der Kirche meinte für seine Parteiung nämlich in erster Linie, dass niemand auf Erden über den Papst richten dürfe. Erwartungsgemäß wurde in Pavia dann Viktor IV. bestätigt. Den entscheidenden Augenblick malte Boso mit dem bereits etablierten Sprachbild aus:

„Und so beugte sich der Kaiser – zum Ruin seiner Seele und der Zerstörung vieler anderen – in seinem Vorhaben, die nahtlose Robe Christi, das ist die Einheit des rechten Glaubens, zu zerreißen, als erster vor den Füßen [Viktors IV.] und zwang so viele andere wie er konnte, dasselbe zu tun.“⁵⁶

Es ist also der Kaiser, der als entscheidender Akteur die Einheit der Christen zerreißt, und zwar durch die Anerkennung des Gegenpapstes, konkret durch den hier angedeuteten Fußkuss.

Zunächst aber ist Bosos Chronologie der Ereignisse zu thematisieren. Nach der Synode soll Barbarossa nämlich seine Version der Geschichte verbreitet und alle im ganzen Reich zur Verehrung des falschen Mannes aufgefordert haben. Im Angesicht dessen soll Alexander, nachdem all seine Versuche zu einer vernünftigen Einigung gescheitert waren, die Exkommunikation über den Kaiser ausgesprochen haben. Mehr noch: Nur dann, in Reaktion auf die überall verbreiteten Falschmeldungen, soll er angefangen haben, seine Version der Geschichte zu erzählen:

„Da nun die Schismatiker, die weder an Gerechtigkeit noch Wahrheit glaubten, mit durchtriebenen Lügengebilden die Prälaten der Kirchen und die Fürsten der Welt eingesponnen hatten und versuchten, sie zum Komplizen in ihrem Irrtum zu machen, da schien es dem

⁵⁵ Vgl. Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 401, Z. 4–6: *Tandem, inspirante Domino a quo bona cuncta procedunt, in fide catholice unitatis et obedientia sui pontificis ita omnes confirmati et unanimiter roborati sunt, ut pro manutenenda Ecclesie libertate [...] ultimis se periculis unusquisque sponte offeret.*

⁵⁶ Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 402, Z. 27f.: *Sic itaque in pernitem suam et in ruinam multorum tunicam Christi, unitatem videlicet catholice fidei, scindere temptans, ipse prius incuravit se ad pedes illius, et alios quos potuit id ipsum coegit.*

Papst guter Rat zu sein, einige seiner Brüder als Legaten von seiner Seite in verschiedene Teile der Welt zu schicken. Einzig durch ihren Eifer und ihre Arbeit würde die Wahrheit über die Papstwahl ans Licht kommen und alle Gläubigen würden, sobald die Wahrheit bekannt war, vereint und fest in ihrem Vertrauen auf die Einheit der Rechtgläubigen sein.“⁵⁷

Demzufolge reagierte Alexander nur auf den Zug seiner Gegner; für die Eskalation der drohenden Spaltung durch die Involvierung der ganzen Christenheit war er damit nicht verantwortlich zu machen. Das ist durchaus bemerkenswert, weil Boso die Ereignisse verdrehte: In Wahrheit hatte die Alexandrinische Kurie schnell reagiert, schneller und umfassender als die Viktoriner, die auch nicht dieselben administrativen Möglichkeiten zur Verfügung hatten. Schon kurz nach der Doppelwahl hatten die Alexandriner damit begonnen, ihre Version der Ereignisse europaweit zu verbreiten; zuerst durch die Vervielfältigung von Alexanders Wahlanzeige, die in Pavia bereits diskutiert werden konnte, dann auch durch die Aussendung von Kardinallegaten.⁵⁸ Auch Viktor IV. war zuvor längst schon exkommuniziert worden.

Boso ordnete die Ereignisse sinngemäß anders an, weil er Alexander nicht als den proaktiv Handelnden sehen wollte. Damit erreichte er zweierlei: Erstens erweckte er den Eindruck, man habe an der Kurie bis ganz zuletzt auf eine Einsicht beim Kaiser gesetzt und sich erst gegen ihn gestellt, als wirklich kein anderes Vorgehen mehr denkbar war. Zweitens aber kommt Boso nicht umhin, anzuerkennen, dass sich in der Kontaktaufnahme mit den wichtigsten Köpfen der *christianitas* eine tatsächliche Spaltung der Kirche und Europas vollzog – die Schuld aber lag in seiner Darstellung einzig und allein bei Barbarossas Ansprüchen auf Autorität gegenüber dem Papsttum. Das hatte eine weitreichende Implikation, die sich in den strategischen Entscheidungen der Alexandriner im gesamten Schisma widerspiegelt: Die Spaltung nämlich wäre demzufolge leicht beizulegen, wenn nur der Kaiser seinen Fehler einsehen und Alexander als rechtmäßigen Papst anerkennen würde. Das ganze Problem sei zu lösen, wenn Barbarossa – statt wie in Pavia dem falschen – schlicht dem richtigen Pontifex die Füße küssen würde.

⁵⁷ Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 403, Z. 8–12: *Et quoniam ipsi scismatici de iustitia et veritate diffidentes, prelatos ecclesiarum et principes orbis exquisitis mendaciorum figmentis circumvenerant et in partem sui erroris inducere temptaverant, utile consilium domno pape visum est ut aliquos de fratribus suis ad diversas mundi provincias ex latere suo destinare deberet, per quorum siquidem studium et laborem super facto electionis apostolice declaratio fieret, et universitas fidelium in fide unitatis catholice cognita veritate solidaretur.*

⁵⁸ Vgl. Maleczek, *Schisma* (wie Anm. 5), S. 182f.

Herrschertreffen im gespaltenen Europa

Dieses Verständnis der Spaltung als einer nur durch das Fehlverhalten des Kaisers temporär beeinträchtigten Einheit wird in der Alexandervita konsequent durchgehalten. Boso beschrieb nicht ganz zu Unrecht, dass sich Alexanders Legaten überall durchgesetzt hätten, sodass der Kaiser in seinem Wahn allein geblieben sei. Tatsächlich deckte sich die Obödienz Viktors IV. und seiner Nachfolger weitgehend mit dem Einflussbereich Barbarossas.⁵⁹ So verglich etwa auch der Autor des *Tractatus de scismaticis* die Enge des römisch-deutschen Reiches mit der endlosen Weite von Alexanders Obödienz.⁶⁰ Während Boso daran ging, das folgende Geschehen zu beschreiben, behielt er diesen Aspekt immer im Blick und wies wiederholt darauf hin, dass die Einheit nur eine richtige Entscheidung des Kaisers entfernt, ansonsten aber längst verwirklicht sei. Besonders anschaulich wird diese Tendenz seines Werks am Beispiel der Begegnungen Alexanders mit den gekrönten Häuptern Europas. Anhand dieser Szenen lässt sich ersehen, wie die Alexandriner den Gang des Schismas interpretierten und was sie von Anfang an für dessen Ende erwarteten.

Persönliche Begegnungen von Herrschern waren – und sind – bekanntermaßen Augenblicke, in denen komplexe machtpolitische Verhältnisse öffentlich dargestellt werden. Besonders die hierarchische Beziehung zwischen den Beteiligten war im Mittelalter Gegenstand zahlreicher Ritualhandlungen, die das Rangverhältnis auf anschauliche Weise ausdifferenzierten. Solche Begegnungen konnten deshalb nur dann stattfinden, wenn ein Konsens über die jeweilige Hierarchie gefunden worden war.⁶¹ Doch nicht immer konnten Absprachen Konflikte verhindern, wie Boso selbst erfahren hatte: Als Hadrian IV. und Barbarossa 1155 in Sutri zusammentrafen, führten divergierende Vorstellungen über Details des Stratordienstes zu einem Streit.⁶² Im Ritual traten, wenngleich unbeabsichtigt, die bestehenden Differenzen offen zutage. Gewünscht hatte

⁵⁹ Für Oberitalien liegt eine Detailstudie vor, die zeigt, dass die Dinge gleichwohl komplexer sein konnten: Kai Michael Sprenger, *Zwischen den Stühlen. Studien zur Wahrnehmung des Alexandrinischen Schismas in Reichsitalien (1159–1177)* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 125), Berlin 2012.

⁶⁰ Vgl. *Tractatus de scismaticis* (wie Anm. 28), S. 115, Z. 16–27; S. 123, Z. 14f.: *Ipsi in toto et cum toto orbe terranum non sunt, set in parte sunt, set in angustiis Teutonici regni sunt.*

⁶¹ Die Erforschung der symbolischen Handlungen als Teil der Spielregeln der Politik des Mittelalters geht insbesondere auf die Arbeit von Gerd Althoff zurück. Vgl. zu den Ritualen bei Papst-Kaiser-Begegnungen bes. Gerd Althoff, *Inszenierung verpflichtet. Zum Verständnis ritueller Akte bei Papst-Kaiser-Begegnungen im 12. Jahrhundert*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 35 (2001), S. 61–84; ders., *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003, S. 137–145; zusammenfassend Heike Mierau, *Kaiser und Papst im Mittelalter*, Köln/Weimar/Wien 2010, S. 221–234. Vgl. auch Gerrit Jasper Schenk, *Zeremoniell und Politik. Herrscherzüge im spätmittelalterlichen Reich* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters 21), Köln [u.a.] 2003.

⁶² Vgl. Roman Deutinger, *Sutri 1155. Mißverständnisse um ein Mißverständnis*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 60 (2004), S. 98–133.

sich die Kurie vermutlich etwas anderes: Seit der Zeit des Reformpapsttums hatte der Apostolische Stuhl einen Anspruch auf universale Autorität herausgebildet. Insbesondere Herrschertreffen boten den Päpsten die Gelegenheit, die Anerkennung ihrer Autorität durch die Herrscher der Christenheit eindrücklich zu demonstrieren. Boso ließ Alexander III. einmal eine vielsagende Klage führen: Die ganze Kirche und alle Könige und Fürsten der Christenheit hätten seine Sache längst anerkannt, nur der Kaiser nicht. Wenn er also wünsche, unter die Schafe gezählt zu werden, die Gott dem Heiligen Petrus zum Weiden übergeben habe, warum verweigere er dann immer noch, seinen Nacken zu beugen (*cervicem suam flectere*) und in die Einheit der katholischen Kirche zurückzukehren?⁶³ Die Anerkennung des Papstes war in der Vorstellung der Alexandriner damit verknüpft, den „Nacken zu beugen“, also eine bestimmte Geste der Unterordnung auszuführen.⁶⁴ Im Schisma waren solche Szenen umso wichtiger, da eine direkte Begegnung verdeutlichte, welchen der Prätendenten der jeweilige Herrscher als Papst ansah. In diesem Sinne wusste auch Boso derartige Treffen für seine Erzählung zu nutzen.

Die älteste dieser Szenen betrifft aber nicht Alexander, sondern Boso übernahm sie wörtlich aus den *Annales Romani*, die als früheste Quelle bei der Begegnung Paschalis' II. mit Heinrich V. im Rahmen von dessen Kaiserkrönung (1111) von einer bemerkenswerten Neuerung im Zeremoniell erzählen: Der König soll den Papst demnach durch einen Fußkuss begrüßt haben, bevor er zum dreifachen Friedenskuss erhoben wurde.⁶⁵ Obwohl sich Heinrich damals in einer starken Position befand, gelang es dem Papst, ein derartiges Ritual erstmals durchzusetzen. Der Schluss liegt nahe, dass sich infolge des Investiturstreits die Vorstellungen vom Rang der beiden Gewalten verändert hatten, sodass der Fußkuss beiderseits als angemessener Ausdruck ihrer Beziehung gesehen wurde.⁶⁶ Die Bedeutung des Fußkusses lag freilich in erster Linie darin, dass diese Geste einzig dem Papst zukam.⁶⁷ So hatte es bereits Gregor VII. im *dictatus papae* formuliert und die bisher nur am byzantinischen Hof übliche Praxis für sich in Anspruch ge-

⁶³ Vgl. Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 422, Z. 5–8: *Causa nostram tota Dei Ecclesia cum aliis regibus et principibus christianis iam iudicavit canonicam et nobis usquequaque obedit. Si ergo inter oves quas Deus beato Petro pascendas commisit vult numerari, cur amplius differt eidem apostolorum principi cervicem suam flectere et catholici unitati se aggregare?*

⁶⁴ Vgl. dazu auch Görich, *Barbarossa* (wie Anm. 4), S. 425; ders., *Die Ehre Friedrich Barbarossas. Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert*, Darmstadt 2001, S. 160.

⁶⁵ Vgl. Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 338, Z. 21–23: *Cum vero ad superiora graduum ascendisset, illic dominus papa cum episcopis pluribus, cum cardinalibus presbiteris et diaconibus, cum subdiaconibus et ceteris scole cantorum ministris affuit. Ad cuius vestigia cum rex corruisset, post pedum oscula ad oris oscula elevatus est. Ter se invicem complexi, ter se invicem osculati sunt.* Vgl. dazu Pongratz, *Bosos Werk* (wie Anm. 1), S. 219–221.

⁶⁶ Vgl. Althoff, *Inszenierung* (wie Anm. 61), S. 69.

⁶⁷ Vgl. Johrendt, *Ideal der Zusammenarbeit* (wie Anm. 14), S. 10–29, bes. S. 11–16.

nommen.⁶⁸ Der Papst empfing diese Küsse als *vicarius Christi* und damit eindeutig im Hinblick auf seine geistliche Funktion. So erklärt sich auch, warum Heinrich V. sich zur Leistung des Rituals bereitfand. Für Boso stellte der Auszug aus den *Annales Romani* ein wichtiges historisches Beispiel dar, denn aus der Perspektive des Schismas musste er sich besonders für den Fußkuss interessieren: Da diese Ehrung einzig dem Papst zukam – und besonders da Barbarossa sie bei Pavia 1160 dem „Falschen“ erwiesen hatte – stellte sie ein unbedingt erstrebenswertes Zeichen für die Anerkennung Alexanders dar.

Noch bei Sutri 1155 soll sich Barbarossa anstandslos zum Fußkuss bereitgefunden haben. Als er sich zum Friedenskuss erhob, sei er von Hadrian aber aufgrund des mangelhaften Stratordienstes zurückgewiesen worden.⁶⁹ Boso ist der einzige Gewährsmann, der uns von diesem Teil der Inszenierung berichtet.⁷⁰ Das muss freilich nicht bedeuten, dass er log, denn da Heinrich V. und Lothar III. dieses Ritual geleistet hatten, war es nur folgerichtig, wenn Barbarossa sich dazu bereitfand. Wahrscheinlicher ist, dass der Fußkuss in anderen Quellen für nicht berichtenswert befunden wurde, da er mit dem Scheitern der Begegnung nichts zu tun hatte. Boso jedoch führte ihn prominent auf und zeigt damit, wie wichtig ihm dieses Zeichen der Ehrerbietung des Königs für den Papst war.⁷¹

Der Fußkuss fehlt auch nicht bei anderen von Boso erzählten Begegnungen, etwa bei den Treffen Alexanders mit seinen wichtigsten Verbündeten im Schisma, den Königen von Frankreich und England: Beide küssten dem Papst zunächst die Füße und wurden zum Friedenskuss erhoben. Dann folgten unterschiedliche weitere Rituale, die die Rangverhältnisse ausdifferenzier-

⁶⁸ Vgl. Register Gregors VII. (wie Anm. 3), Bd.1, II,55a, S. 204, Z. 2: *VIII. Quos solius pape pedes omnes principes deosculentur*. Zur Rolle des Fußkusses im päpstlichen Zeremoniell Klaus Schreiner, „Er küsse mich mit dem Kuss seines Mundes“ (*Osculetur me osculo oris sui*, Cant. 1,1). Metaphorik, kommunikative und herrschaftliche Funktion einer symbolischen Handlung, in: *Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen*, hrsg. von Hedda Ragotzky und Horst Wenzel, Tübingen 1990, S. 119–129; Klaus van Eickels, Kuss und Kinngriff, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters, in: *Geschichtswissenschaft und „performative turn“*. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, hrsg. von Jürgen Martschukat und Steffen Patzold, Köln 2003, S. 133–159. Zur Interpretation bei den Alexandrinern vgl. Jochen Johrendt, Ein Kuss ist ein Kuss? Kaiser Friedrich Barbarossa und Papst Alexander III. in Venedig (1177), in: *Kolossale Miniaturen: Festschrift für Gerrit Walther*, hrsg. von Matei Chihaia und Georg Eckert, Münster 2019, S. 345–351. Zum Fußfall und Fußkuss in Byzanz vgl. Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom Oströmischen Staats- und Reichsgedanken, Darmstadt²1956, S. 84–94.

⁶⁹ Vgl. Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 391, Z. 24f.: *Tunc rex ad eius vestigia procidit, et deosculatis pedibus ad pacis osculum accedere voluit*.

⁷⁰ Vgl. *Liber Censuum I* (wie Anm. 10), Nr. 142, S. 414; Helmold von Bosau, *Chronica Slavorum*, ed. Johannes Lappenberg, bearb. v. Bernhard Schmeidler (MGH SS rer. Germ. 32), Hannover³1937, S. 152–154. Zum Vergleich der drei Quellen Deutinger, Sutri (wie Anm. 62), S. 102–109.

⁷¹ Dazu Pongratz, *Gottes Werk* (wie Anm. 1), S. 221.

ten, in beiden Fällen etwa die Schaffung einer Höhendifferenz durch den Verzicht des englischen Königs auf einen Stuhl und des französischen Königs auf ein Pferd.⁷² Als Konstante etablierte Boso aber den Fußkuss als symbolische Handlung, in der die Anerkennung Alexanders als Papst und die Anerkennung der von ihm beanspruchten Autorität zusammenfloss.

Die Erzählung vom Friedensschluss in Venedig 1177, als es Alexander endlich gelang, eine persönliche Begegnung mit Barbarossa durchzusetzen, stellt die wichtigste und ausführlichste Beschreibung eines Herrschertreffens in Bosos Werk dar. Um dem Kaiser die Demütigung zu ersparen, die nötig gewesen wäre, falls er als Exkommunizierter vor den Papst getreten wäre, wurde er bereits zuvor vom Bann gelöst und wieder in die Kirche aufgenommen. Erst danach traf er auf dem Markusplatz vor den Augen zahlreicher Zuschauer auf den Papst.⁷³ Barbarossa legte nun seinen roten Kaisermantel ab, ließ sich ausgestreckt zu Boden sinken und küsste die Füße des Papstes, bevor er von diesem wieder aufgerichtet wurde und den Friedenskuss empfing.⁷⁴

Entscheidend für die Deutung dieser Szene ist die Tatsache, dass Barbarossa nicht etwa als Exkommunizierter zu diesen Bußritualen gezwungen war, sondern sie freiwillig durchführte.⁷⁵ Deutlicher als andere Quellen⁷⁶ betonte Boso, dass er als rechtgläubiger Fürst (*tanquam ortho-*

⁷² Vgl. Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 407, Z. 35–S. 408, Z. 3; S. 408, Z. 6–10.

⁷³ Vgl. Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 439, Z. 22–32.

⁷⁴ Vgl. Boso, *Liber pontificalis* (wie Anm. 6), S. 439, Z. 31–S. 440, Z. 1: *Et exinde imperator tanquam orthodoxus princeps devote accessit ad presentiam eiusdem pontificis, qui ante fores ecclesie sancti Marci cum archiepiscopis, episcopis et cardinalibus residebat; et in communi visione pacis bonum expectantium, deposita clamide prostravit se in terram, et deosculatis eius tanquam primi apostolorum pedibus, vere pacis osculum sibi devotissime dedit. Tunc repleti sunt omnes gaudio magno, et pre nimia letitia vox conclamantium in Te Deum laudamus insonuit usque ad sydera.*

⁷⁵ Diese Deutung entwickelte Knut Görich, vgl. zuletzt Knut Görich, Ereignis und Rezeption. Friedrich Barbarossa demütigt sich vor Papst Alexander III. in Venedig 1177, in: *Unmögliche Geschichte(n)? – Kaiser Friedrich I. Barbarossa und die Reformation. Symposium im Residenzschloss Altenburg vom 15–16. Dezember 2017*, hrsg. von Klaus-Jürgen Kamprad, Altenburg 2019, S. 36–45; ders., *Frieden schließen und Rang inszenieren. Friedrich I. Barbarossa in Venedig 1177 und Konstanz 1183*, in: *Staufen and Plantagenets: two empires in comparison*, hrsg. von Alheydis Plassmann und Dominik Büschken (Studien zu Macht und Herrschaft 1), Bonn 2018, S. 19–52; Romedio Schmitz-Esser, *Friedrich Barbarossa zu Besuch: Zwischen Gästeliste und Wahrnehmung des Friedens von Venedig*, in: *Venedig als Bühne. Organisation, Inszenierung und Wahrnehmung europäischer Herrscherbesuche*, hrsg. von Romedio Schmitz-Esser, Knut Görich und Jochen Johrendt, Regensburg 2017, S. 79–97.

⁷⁶ Über die Begegnung berichten auch Romuald von Salerno, *Chronicon*, S. 284, Z. 23–S. 285, Z. 3; *De pace Veneta relatio*, ed. Rodney Thomson, *An English Eyewitness of the Peace of Venice 1177*, in: *Speculum* 50 (1975), S. 21–32, hier S. 31; Bernardo Maragone, *Annales Pisani*, ed. Michele Lupo Gentile (*Rerum Italicarum scriptores* N.S. 6,2), Bologna 1936, S. 62, Z. 12–29 (vgl. zu dieser Quelle Richard Engl, *Geschichte für kommunale Eliten. Die Pisaner Annalen des Bernardo Maragone*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 89 (2009), S. 63–112); *Le vite dei dogi di Marin Sanudo*, ed. Giovanni Monticolo (*Rerum Italicarum scriptores* N.S. 22,4), Città di Castello 1900, S. 326–339.

doxus princeps) vor den Papst trat. Genau wie die westlichen Könige leistete er den Fußkuss demnach aus eigenem Antrieb – wenn er auch in Wahrheit durch den politischen Kontext dazu gezwungen wurde. So demonstrierte der Staufer seine Demut, die dann vom Papst freundlich gewürdigt wurde. Die symbolische Inszenierung in Venedig ähnelte also den übrigen Herrschertreffen Alexanders.⁷⁷ Erneut inszenierte Boso den Fußkuss als Schlüsselmoment, indem er Barbarossa die Füße des Papstes küssen lässt, „als wären es die des ersten Apostels“ (*deosculatis eius tanquam primi apostolorum pedibus*). Dadurch verknüpfte der Kardinal das Ritual direkt mit der petrinischen Gewalt und bestätigte Alexanders Anspruch, *vicarius Petri* zu sein. Barbarossa reihte sich damit in die Riege der Herrscher ein, die seine Autorität als rechtmäßiger Papst ebenso öffentlich wie eindrücklich anerkannten. Durch den Friedenskuss (*osculum pacis*) konnten dann Versöhnung und wiedergewonnene Eintracht der Universalgewalten zum Ausdruck gebracht werden. Diese Abfolge von Küssen charakterisierte das Verhältnis der beiden Herrscher auf eine Weise, die für niemanden ehrenrührig war, sondern das Gemeinsame in den Mittelpunkt stellte.⁷⁸ Dieser Erfolg war Boso so wichtig, dass er noch mehrere Wiederholungen des Rituals im Laufe der Verhandlungen beschrieb. Der Friedensakt in Venedig war in diesem Sinne keine ungewöhnliche Demütigung des Kaisers, sondern wurde mit demselben symbolischen und sprachlichen Instrumentarium gezeichnet wie die anderen Herrschertreffen Alexanders⁷⁹ – und genau um diese Normalisierung ging es Boso.

In seiner Erzählung inszenieren Herrschertreffen das einträchtige Zusammenwirken von weltlicher und geistlicher Gewalt unter der Bedingung der Anerkennung Alexanders als Papst. Jede entsprechende Begegnung konnte dazu genutzt werden, die trotz allem bestehende Einigkeit Europas unter Papst Alexander zu unterstreichen. Der Kardinal glich mit diesen Szenen den Legitimitätsverlust aus, den das Schisma verursacht hatte: Alexanders Akzeptanz bei den gekrönten Häuptionen kompensierte die schismatische Infragestellung seiner Rechtmäßigkeit. Der Triumph des Papstes in Venedig bestand in Bosos Deutung deshalb keineswegs in der Demütigung des Kaisers, sondern in dessen freiwilliger „Rückkehr zum Konsens“.⁸⁰ Auch der langjährige Gegner Alexanders leistete am Ende mit dem Fußkuss den Ehrendienst, der im symbolischen Repertoire der Alexandriner offenbar eine Sonderrolle als wichtigstes Signal der Aner-

⁷⁷ Vgl. so zuletzt Johrendt, *Ideal der Zusammenarbeit* (wie Anm. 14), S. 11f.

⁷⁸ Vgl. Görich, *Ereignis und Rezeption* (wie Anm. 75), bes. S. 44f.

⁷⁹ Vgl. Achim Thomas Hack, *Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta Imperii* 18), Köln/Weimar/Wien 1999, S. 542f. mit Anm. 216 mit einem Vergleich zur Begegnung von Déols.

⁸⁰ Görich, *Barbarossa* (wie Anm. 4), S. 441.

kennung des Papstes einnahm. Dies erklärt, warum der in Bosos Erzählung nur angedeutete Fußfall des Kaisers vor Viktor IV. in Pavia ein so großes Problem für den Kardinal gewesen war. Da Barbarossa seinen Fehler nun einsah, konnte Boso den über das ganze Schisma gespannten Handlungsbogen mit der Versöhnung zwischen Kaiser und Papst beschließen.

Zusammenfassung

Ein Papstschisma zerstört a priori die Einheit einer Kirche, die hierarchisch ganz auf die Person an der Spitze ausgerichtet ist. Dass einem Papst, der in der Vorstellung des 12. Jahrhunderts die ganze Christenheit hinter sich wissen sollte, die Anerkennung verweigert wurde, beschädigte dessen Autorität – und mehr noch: stellte das Selbstverständnis der einigen Kirche infrage. Mit Blick auf die Alexandrinischen Quellen wird schnell deutlich, dass die Spaltung zu einer intensiven Beschäftigung mit dem Begriff der *unitas* führte. Mit dem klaren Ziel der Wiederherstellung oder vielmehr Bewahrung der Einheit bemühte sich die Kurie beinahe zwanzig Jahre lang um den Kaiser. Entgegen der klassischen Vorstellung von einem ideologisch geprägten Kampf der beiden Universalgewalten wird in Bosos Werk der Wunsch deutlich, wieder zum Konsens zu finden – und das bedeutete die freiwillige Anerkennung Alexanders durch diejenigen, die sie ihm bisher versagten. Unter dieser Prämisse wurde die Spaltung des christlichen Europas im Alexandrinischen Lager gedacht.

Seit der chaotischen Doppelwahl von 1159 benutzte man vor allem die Assoziation der päpstlichen Gewänder mit der Tunika Christi, um das Geschehen mystisch auszudeuten: Die Gegenpartei, sowohl die konkurrierenden Päpste als auch der Kaiser, versuchten demnach mit ihrem Handeln, die ungeteilte Tunika zu zerreißen. Das war nicht nur eine aufgrund der Popularität von entsprechenden Reliquien hochaktuelle Anspielung, sondern verdeutlichte zugleich die Identität des rechtmäßigen Papstes als *vicarius Christi*. In der Semantik der Alexandriner stand die geeinte Kirche bereits unter dem neuen Papst Alexander, als der Tumult ausbrach. Dieser Gedanke wurde auch durch die Beschreibung der Wahl als einmütig (*unanimiter*) unterstrichen – alle legitimen Stimmen seien demnach auf Alexander entfallen. Durch diese Rhetorik wurde die Gegenpartei wenigstens implizit mit der Häresie in Verbindung gebracht, ließ sich ihr Vorhaben doch als eine Auflehnung gegen den amtierenden Pontifex interpretieren. Dabei wird deutlich: Eigentlich handelte es sich in den Augen der Alexandriner nicht um eine Spaltung der Christenheit, sondern um den Versuch des Abfalls von einer auf eine metaphysische Weise weiterhin bestehenden Einheit.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch, dass Alexander bei Boso nichts zur Vertiefung dieser Spaltung beitrug, sondern stets den Dialog suchte. Gerade Barbarossa, der als *advocatus* der Kirche einen legitimen Platz im kurialen Weltbild hatte, war kein Feind, der überwunden werden musste, sondern ein Irregeleiteter, der zurückzuführen war. In diesem Sinne war die Gefahr der Spaltung jederzeit zu beseitigen, wenn Barbarossa nur seinen Fehler einsehen würde. Zumindest für die Alexandriner lag der Weg zur Versöhnung damit von Anfang an auf der Hand – und schon lange vor den entsprechenden Ereignissen hatten sie eine konkrete Vorstellung davon, wie der Erfolg auszusehen habe: Symbolisch verknüpften sie das Ziel, das Alexander 1177 in Venedig tatsächlich erreichen sollte, in erster Linie mit dem Fußkuss. Dieser nur dem Papst zu leistende Ehrendienst war ein klares Signal dafür, welchem Pontifex man im Schisma die Treue hielt. Umso größer dürfte der Unmut an der Alexandrinischen Kurie darüber gewesen sein, dass Barbarossa in Pavia die Füße Viktors IV. geküsst und damit die Spaltung forciert hatte. Dass Alexander selbst schon zuvor durch seine intensive Kommunikation mit der christlichen Welt von einer einvernehmlichen Lösung abgerückt war, verschwieg Boso im Nachhinein.

Auf den Fußkuss aber kam er in seinem Werk immer wieder zu sprechen: Zahlreiche Erwähnungen im Rahmen von geglückten Herrschertreffen sollten demonstrieren, wie die Christenheit dem rechtmäßigen Papst gegenübertrat und was man sich auch vom Kaiser erwartete. Mit dem Ritual von Venedig war die Sache zumindest aus Bosos Sicht erledigt und Barbarossa wirkte fortan wieder als treuer *advocatus* der Kirche. Die langjährige faktische Spaltung des christlichen Europas wurde an der Kurie in praktischer Hinsicht natürlich erkannt – und bereits in Venedig, aber auch mit dem bald folgenden Dritten Laterankonzil (1179) arbeitete Alexander daran, die vielfältigen konkreten Folgen zu klären. In weltanschaulicher Hinsicht jedoch bewältigte man die Spaltung, indem man sie auf die an Häresie grenzende Fehlentscheidung einer kleinen Gruppe reduzierte. Ganz wie das Sprachbild von der Tunika Christi es vorgab, soll der Versuch, die Einheit zu zerreißen, aber gescheitert sein. Anstelle einer europaweiten Disruption erscheinen die Ereignisse in der Alexandrinischen Rezeption als ein Disput zwischen dem einsamen Kaiser und der vom Papst souverän geführten, eigentlich recht ungespaltenen Christenheit.

Alle Links wurden am 10. Februar 2025 geprüft.