

CHRISTOPH DARTMANN

Die Sakralisierung König Wambas.

Zur Debatte um frühmittelalterliche Sakralherrschaft¹

Die Frage, wie sich in adäquater Weise sakrale Begründungen frühmittelalterlicher Herrschaft erfassen lassen, wird in der kulturhistorischen Forschung derzeit intensiv debattiert. Unter dem Einfluss des verstärkten Interesses am Verhältnis zwischen Religion und Politik in der Vormoderne wie auch grundsätzlicher an der Bedeutung legitimierender Diskurse und Praktiken für deren politische Kultur stehen religiöse Aspekte der Begründung von Macht im Fokus zahlreicher Studien. Dass religiöse Motive die Strukturierung vormoderner Gesellschaften wie auch die Distribution von Macht entscheidend mitbestimmen, steht dabei außer Frage. Kontrovers diskutiert wird hingegen die Frage nach Analysewegen und Interpretamenten, mit denen politische Funktionen von Religion angemessen erfasst werden können².

¹ Gemeinsam mit den Beiträgen von Giovanni Isabella, Hagen Keller und Jenny R. Oesterle dokumentiert dieser Aufsatz die Arbeit eines Workshops zum Thema „Sakrale Dimensionen frühmittelalterlicher Machtausübung – Befunde und Deutungen“, der im Rahmen des Münsteraner Exzellenzclusters „Religion und Politik in Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ am 20. November 2009 stattgefunden hat. Mein Dank gilt Professor Gerd Althoff als Sprecher des Forschungsverbundes, der diese Veranstaltung ermöglicht hat. Die folgenden Überlegungen profitieren in erheblichem Maße von den gemeinsamen Diskussionen des Wissenschaftlichen Netzwerks „Vormoderne monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich“, dessen Ergebnisse demnächst ein gemeinsam erarbeiteter Band zugänglich machen wird: WOLFRAM DREWS u.a., *Höfische Eliten – Sakralität – Erinnerung. Vormoderne monarchische Herrschaftsformen in transkultureller Perspektive*. Vgl. bereits: WOLFRAM DREWS – JENNY RAHEL OESTERLE (Hgg.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne (= Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung 18,3–4)* Leipzig 2008. Eine andere Fassung dieser Überlegungen habe ich am 9. Dezember 2009 im Forschungskolloquium zur mittelalterlichen Geschichte an der Ruhr-Universität Bochum zur Diskussion gestellt. Der vorliegende Beitrag hat von den Ideen und Anregungen der Professoren Nikolas Jaspert und Gerhard Lubich erheblich profitiert.

² Zu aktuellen Ansätzen einer kulturhistorisch geprägten Geschichte des Politischen vgl. BARBARA STOLLBERG-RILINGER (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* (Zeitschrift für Historische Forschung. Beiheft 35) Berlin 2005; UTE FREVERT – HEINZ-GERHARD HAUPT (Hgg.), *Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung* (Historische Politikforschung 1) Frankfurt – New York 2005; LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Historische Politikforschung. Eine Einführung*, München 2006. Die Frage nach religiösen Dimensionen politischer Praxis in der Vormoderne wird seit langem gestellt, es fehlt jedoch derzeit eine systematische Zusammenschau einschlägiger Arbeiten, die den neuen kulturhistorischen Perspektiven auf die Frage nach dem

In der mediävistische Forschung steht derzeit die Herrschersakralität im Zentrum der Debatte, also die den Königen und Kaisern zugeschriebene besondere religiöse Qualität. Symptomatisch für den offenen, ja bisweilen kontroversen Charakter dieser Diskussion sind die einleitenden Formulierungen des von mehreren Autoren verantworteten Artikels zum Lemma „Sakralkönigtum“ im ‘Reallexikon der Germanischen Altertumskunde’: „Die Frage, ob es ein germanisches Sakralkönigtum gegeben habe, wird in der religionswissenschaftlichen, archäologischen und historischen Forschung seit langem überaus kontrovers diskutiert. Die von Ablehnung bis Zustimmung reichende Bandbreite der Meinungen ist von einem Konsens weit entfernt.“ Zu dieser Diskrepanz, so der Artikel weiter, habe unter anderem die grundsätzliche Problematik der Übertragung ethnologischer Konzepte auf andere Kontexte beigetragen. Hinzu komme die „Unschärfe der benutzten Begriffe“, die auch in „ihrer geographischen und chronologischen Abgrenzung zu große Interpretationsspielräume lassen.“ Außerdem habe die problematische Wissenschaftsgeschichte der germanischen Altertumskunde zu einer weiteren Polemisierung der Debatte um ein vermeintliches germanisches Sakralkönigtum beigetragen³. Der Artikel lässt es aber nicht bei diesen Ausführungen bewenden, vielmehr folgen weitere 140 Seiten, so dass es nicht überrascht, wenn Lutz E. von Padberg, der die einführenden Seiten verantwortet, trotz der Meinungsverschiedenheiten an der Kategorie „Sakralkönigtum“ festhalten möchte.

Die aufgeführten Probleme bei der Rede vom Sakralkönigtum sind nicht allein für den Kulturraum einschlägig, dem die Realenzyklopädie der germanischen Altertumskunde gewidmet ist. Vielmehr handelt es sich um Fragen, die sich immer dann stellen, wenn man religiöse Begründungen politischer Macht auf den Begriff des Sakralkönigtums oder der sakralen Herrschaft bringt: In welchem Rahmen ist es sinnvoll, in der Religionswissenschaft oder Ethnologie entwickelte Konzepte wie das des Sakralkönigs aus dem Zusammenhang der mit ihrer Hilfe analysierten Konfigurationen zu lösen und auf andere kulturelle Formationen zu applizieren⁴? Wie präzise kann der recht offene Begriff sakraler Herrschaft gefasst werden, wenn er einerseits kulturübergreifend zur Anwendung kommen, andererseits aber nicht zur reinen Leerformel verkommen soll? Ist es möglich, zeitliche und räumliche Differenzierungen vorzunehmen, um das Konzept des sakralen Herrschers für die geschichtswissenschaftliche Arbeit überhaupt fruchtbar zu machen?

Verhältnis von Religion und Politik gerecht wird. Vgl. einstweilen die in den kommenden Anmerkungen nachgewiesene Literatur.

³ Hier und im Anschluss LUTZ E. VON PADBERG, Art. ‘Sakralkönigtum I. Grundsätzliches. § 1. Einführung’, in: RGA 26, 2004, S. 179–181. Die Autoren des gesamten Lemmas (ebd. S. 179–320) haben ihre divergierenden Perspektiven auf das Thema an anderer Stelle breiter dokumentiert: FRANZ-REINER ERKENS (Hg.), Das frühmittelalterliche Königtum. Perspektiven und Deutungen (RGA Ergänzungsbände 49) Berlin – New York 2005.

⁴ Zur religionsgeschichtlichen Forschungstradition vgl. LUTZ E. VON PADBERG – OLOF SUNDQVIST, Art. ‘Sakralkönigtum. II. Forschungsgeschichte. § 4. Religionsgeschichte’, in: RGA (wie Anm. 3) S. 207–209, mit weiterer Literatur.

Um diese Probleme in den Griff zu bekommen, schlägt Franz-Reiner Erkens im weiteren Verlauf der Ausführungen zum germanischen Sakralkönigtum Folgendes vor: Man solle zwischen einem Sakralkönigtum im engeren Sinne und sakralen Elementen des Königtums unterscheiden⁵. Die Rede vom „Sakralkönigtum“ müsse sich eng an das ethnologische Modell anschließen, das von einer unmittelbaren Verantwortung des Herrschers für das Verhältnis zu numinosen Mächten ausgehe. Der Sakralkönig habe durch sein kultisches Agieren etwa die Fruchtbarkeit der Natur oder militärische Erfolge ermöglicht, Misserfolge seien jedoch unmittelbar auf ihn zurückgefallen und hätten dazu geführt, dass der gescheiterte König sein Leben verloren habe. Dieses Modell ist in der frühen religionsphänomenologischen Forschung als weit verbreitetes oder sogar universales Grundmuster postuliert worden. In entwicklungsgeschichtlicher Perspektive erschien es als Kennzeichen einer Übergangsepoche der Menschheit von magischem zu rationalem Denken. Abgesetzt von diesem engen Konzept des Sakralkönigtums plädiert Erkens weiter dafür, von sakralen Elementen des Königtums zu sprechen, um das geschilderte Modell nicht a priori vorauszusetzen und disparaten Befunden überzustülpen. Im Gegensatz zum Sakralkönigtum könne man Herrschersakralität als ein globales und Epochen übergreifendes Phänomen ansprechen, das in vielen Kulturen nachzuweisen sei. Als charakterisierende Elemente für Herrschersakralität benennt er folgende Aspekte⁶:

1. Es werde ein Nahverhältnis des Herrschers zum Numinosen unterstellt. Dies könne in seiner Abstammung von Gottheiten begründet liegen oder in einer anders gedachten Stellvertreterschaft Gottes durch den König.
2. Sacerdotalität bezeichne den Vollzug des Kultes durch den König, und zwar vor allem dann, wenn der König „ausschließlich oder wenigstens hauptsächlich für den Kult zuständig“ sei⁷.
3. Als Königsheil sei die Vorstellung zu bezeichnen, der Herrscher nehme durch sein Verhalten entscheidenden Einfluss auf das Wohlergehen der ihm unterstehenden Menschen und Reiche. Sein Fehlverhalten bewirke nach dieser Vorstellung Unglück. Zugleich würden seiner persönlichen Gegenwart besondere Heilkräfte zugeschrieben, in denen sich die Nähe des Herrschers zum Numinosen manifestiere.

⁵ FRANZ-REINER ERKENS, Art. 'Sakralkönigtum III. Sakrale Elemente', ebd. S. 219–234.

⁶ Diese Punkte führt ERKENS ebd. S. 220–223 (Nahverhältnis zum Numinosen), S. 223–225 (Sacerdotalität), S. 225–232 (Königsheil) und S. 232–234 (Sakrale Zeichen) aus. An anderer Stelle nennt Erkens drei zentrale Elemente: 1. „die Vorstellung, daß das Königtum von Gott geschaffen und sein Träger von Gott erwählt sei“; 2. der „Glaube, daß der Herrscher als Stellvertreter Gottes auf Erden wirke“; 3. „die Ansicht, daß der König (oder Kaiser) eine priesterähnliche Verantwortung für die ihm anvertraute Gemeinschaft vor Gott besitze.“ DERS., Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006, S. 29.

⁷ ERKENS, Art. 'Sakralkönigtum III. Sakrale Elemente' (wie Anm. 5) S. 223.

4. Die Nähe des Königs zum Numinosen sei schließlich in einer Fülle von sakralen Symbolen und Ritualen erfahrbar geworden, also in Herrscherinsignien ebenso wie in Ritualen, etwa der Krönung und Salbung.

Diese vier Kategorien erfassen, so Erkens, Elemente, die das universale, kulturübergreifende Phänomen sakraler Herrschaft beschreiben. Folglich dienen sie im weiteren Verlauf des Lexikonartikels als Raster zur Einordnung der Befunde, die die Verfasser des historischen Teils des zitierten Lemmas ihrem Material zu den verschiedenen frühmittelalterlichen Kulturen entnommen haben⁸. Aus dieser Perspektive wird also die Sakralherrschaft als ein historisches Phänomen beschrieben, das zwar in verschiedenen Räumen und Kulturen unterschiedliche Ausprägungen erfuhr, jedoch von gemeinsamen Grundmustern geprägt war. Die Herrschaft eines Königs, so dieses Modell, habe sich auf die geteilte Überzeugung der Zeitgenossen von seinem sakralen Charakter stützen können⁹.

Einen anderen Akzent setzt der Bremer Religionswissenschaftler Christoph Auffarth. Er schlägt vor, zwischen einem eng verstandenen Sakralkönigtum und dem „funktionale[n] (politologischen) Aspekt [...] zu trennen. Sakralisierung gehört zur politischen Machtausübung als Immunisierungsstrategie.“ Nach Auffarth wird also im Prozess des Aushandelns von Machtverhältnissen der sakrale Charakter eines Herrschers oder von Herrschaft generell behauptet, um ihn oder sie dem Bereich dessen zu entziehen, worüber diskutiert und verfügt werden kann. Denn wer von Gott auserwählt ist oder auf legitime Weise ein von Gott eingesetztes Amt innehat, kann nicht zur Disposition stehen. Während also der Ansatz bei Sakralkönigen oder -herrschern davon ausgeht, dass ein geteilter Glaube an die Nähe des Potentaten zum Numinosen zu seiner Legitimation beitrug, betont die Frage nach Sakralisierungen von Macht den prozesshaften, kommunikativen Charakter religiöser Legitimierungsstrategien. Wenn dieser funktionale Gesichtspunkt ins Zentrum der nachfolgenden Überlegungen gestellt wird, soll damit nicht in die alte Falle getappt werden, religiöse Praktiken und Diskurse funktionalistisch kurzzuschließen und ihrer Bedeutungen zu berauben. Vielmehr geht es darum, Aushandlungs- und Zuschreibungsprozesse zu rekonstruieren, in denen religiöse Bedeutungen zur Verhandlung kamen und in denen um den Zugriff auf die aus ihnen resultierenden Legitimationspotentiale gekämpft wurde. Das setzt unerlässlich voraus, den Gehalt

⁸ HANS HUBERT ANTON u.a., Art. 'Sakralkönigtum. IV. Quellen', in: RGA (wie Anm. 3) S. 234–320.

⁹ Die geteilte Überzeugung der Zeitgenossen, insbesondere den vermeintlichen „Volks glauben oder, wie auch gesagt werden kann, [...] christlichen Aberglauben des Volkes“, betont prononciert ERKENS, Herrschersakralität (wie Anm. 6) etwa im Zusammenhang mit dem Agieren des Wundertätigen Königs (S. 13–26, das Zitat S. 23). Zur Problematik dieser Kategorie vgl. etwa die Ausführungen bei CHRISTOPH DARTMANN, Wunder als Argumente. Die Wunderberichte in der *Historia Mediolanensis* des sogenannten Landulf Senior und in der *Vita Arialdi* des Andrea von Strumi (Gesellschaft, Kultur und Schrift – Mediävistische Beiträge 10) Frankfurt am Main u.a. 2000, S. 18–35, sowie die Hinweise von UTA KLEINE, *Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Mirakel des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis* (Beiträge zur Hagiographie 7) Stuttgart 2007, S. 8–10, jeweils mit der dort nachgewiesenen Literatur.

religiöser Diskurse und Praktiken als historische Faktoren eigenen Rechts anzuerkennen, also religiöse Bedeutungszuschreibungen nicht nur auf ihren funktionalen Wert zu reduzieren. Es geht vielmehr darum, die Funktionalität religiöser Legitimationsstrategien ernst zu nehmen, ohne sie nur auf gezielte Manipulationen ihrer Agenten zu reduzieren. Auch ohne den Rekurs auf vermeintlich geteilte Glaubensinhalte vergangener Gesellschaften, die sich kaum je nachweisen lassen, ist es so möglich, religiös geprägtes Agieren als Praxis eigenen Rechts in die Überlegungen einzubeziehen und sie gleichzeitig auf ihre Indienstnahme für politische Zwecke hin zu befragen¹⁰.

In den Arbeiten zu religiösen Begründungen von Machtverteilung und -ausübung hat es sich als fruchtbar erwiesen, sich von geschlossenen Modellen zu verabschieden, die bei der Interpretation fragmentierter Überlieferungen das Schema für die Zusammensetzung der Einzelbefunde boten. Auf diesem Weg soll mit den folgenden Überlegungen zur Sakralisierung des westgotischen Königs Wamba vorangeschritten werden. Die grundlegende Frage nach frühmittelalterlicher Herrschersakralität bzw. der Sakralisierung frühmittelalterlicher Könige wird daher im Anschluss an einem Beispiel behandelt, das wegen der ungewöhnlichen Ereignisse wie auch der günstigen Quellenlage besonders prägnant ist. Sowohl die Amtsübertragung an Wamba im Jahr 672 als auch seine Absetzung gut acht Jahre später genießen einen gewissen Bekanntheitsgrad: Für Wamba ist als erster frühmittelalterlicher König explizit belegt, dass er im Zuge seiner Amtseinführung gesalbt wurde. Um das Ende seiner Regierungszeit ranken sich seit dem ausgehenden 9. Jahrhundert finstere Gerüchte, er sei einem Giftanschlag zum Opfer gefallen, den er zwar überlebt habe, jedoch unter Verlust seiner königlichen Stellung. Als besonders glücklich erweist sich, dass mit Julian von Toledo ein prominenter

¹⁰ CHRISTOPH AUFFARTH, Art. 'Königtum, sakrales', in: HUBERT CANCEK – BURKHARD GLADIGOW – KARL-HEINZ KOHL (Hgg.), *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3, Stuttgart 1993, S. 386–389, das Zitat S. 389. Auch ERKENS, *Herrschersakralität* (wie Anm. 6) S. 33, verweist kurz auf die Bedeutung dieses Ansatzes für die historische Forschung. Er entwirft dort die Alternative, entweder aus einer funktionalistischen Interpretation heraus die Artikulation religiöser Herrschaftsbegründungen als gezielte Manipulation an vermeintlich naiven Adressaten misszuverstehen oder aber „das sakrale Wesen der Herrschaft [...] als wirklich existent geglaubt“ zu fassen. Im vorliegenden Beitrag soll hingegen ein dritter Weg vorgeschlagen werden: die Funktionalität religiöser Legitimationsstrategien ins Zentrum zu rücken, die notwendig auf religiöse Vorstellungen der Herrscher, der geistlichen wie weltlichen Eliten sowie möglicherweise auch weiterer Kreise der Bevölkerung rekurrierten, jedoch unter der Voraussetzung, dass es sich um umkämpfte Ressourcen im Ringen um die Distribution von Macht handelte. Zur funktionalistischen 'Entkernung' religiöser Praktiken und Diskurse vgl. etwa MARTIN RIESEBRODT, *Cultus und Heilversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, S. 108–118. Die Perspektive meiner Überlegungen läuft parallel zu den Ergebnissen von LUDGER KÖRNTGEN, *Möglichkeiten und Grenzen religiöser Herrschaftslegitimation. Zu den Dynastiewechseln von 751 und 918/919*, in: WALTER POHL – VERONIKA WIESER (Hgg.), *Der frühmittelalterliche Staat – Europäische Perspektiven* (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16) Wien 2009, S. 369–389. Vgl. auch MARITA BLATTMANN, 'Ein Unglück für sein Volk'. Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.–12. Jahrhunderts, in: *Frühmittelalterliche Studien* 30, 1996, S. 80–102.

Zeitgenosse dem ersten Regierungsjahr Wambas eine ausführliche Schilderung gewidmet hat. Hinzu kommen die umfangreichen Akten des XII. Konzils von Toledo, in dem der spanische Episkopat auf Bitten Ervigs, des Nachfolgers Wambas im Königsamt, wenige Wochen nach seinem Amtsantritt bestätigte, dass der Regierungswechsel auf korrekte, gottgefällige Weise zustande gekommen sei. Unter der Leitfrage nach den erkennbaren Sakralisierungsbemühungen wie nach deren Erfolg sollen also im Folgenden zunächst die ersten Monate der Regentschaft Wambas untersucht werden, dann die Umstände, die zu seiner Absetzung und der Anerkennung seines Nachfolgers führten.

Die Erhebung Wambas zum König erfolgte im September 672, und zwar unmittelbar nach dem Ableben seines Vorgängers. Dieser Akt ist deswegen besonders berühmt, weil der Bericht darüber die erste Schilderung einer mittelalterlichen Königssalbung beinhaltet. Wamba steht damit am Anfang einer Tradition, die nicht nur die folgenden Königserhebungen in Spanien bis zum Ende des Westgotenreichs prägte, denn die Salbung wurde seit den Karolingern zum unverzichtbaren Bestandteil der Krönungsfeierlichkeiten im lateinischen Europa. In aller Deutlichkeit kam darin zum Ausdruck, dass man dem König ein besonderes Verhältnis zur Gottheit zuschreiben wollte, der König wurde zum Gesalbten des Herrn, zum 'Christus Domini'. Unter dem Stichwort „Herrschersakralität“ ist die Geschichte der Salbung in den letzten Jahren breit dargelegt worden; hier soll jedoch nach der Bedeutung dieser religiösen Überhöhung des Königs in Konflikten um das Königtum gefragt werden¹¹.

Grundsätzlich sind die westgotischen Könige berühmt oder berüchtigt, weil ihre Königsmacht eher auf schwachen Füßen stand. Schon die Zeitgenossen sahen das so. Der als Fredegar bekannte fränkische Chronist bezeichnet es gegen Mitte des 7. Jahrhunderts etwas selbstgefällig als *morbus Gothorum*, als Gotenkrankheit, dass so viele ihrer Könige ein blutiges Ende fanden¹². Trotz aller erkennbaren Versuche zur

¹¹ Zur Salbung Wambas vgl. Julian von Toledo, *Historia Wambae regis*, in: Ders. *Opera* 1, hg. von JOCELYN N. HILLGARTH (CC 115,1) Turnhout 1976, S. 213–255, hier *Historia* 4, S. 220. Zur Genese der Königssalbung, die sich vermutlich im Frankenreich unabhängig von westgotischen Vorläufern entwickelt hat, ARNOLD ANGENENDT, *Rex et Sacerdos. Zur Genese der Königssalbung*, in: NORBERT KAMP – JOACHIM WOLLASCH (Hgg.), *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters*, Frankfurt – New York 1982, S. 100–118; für die westgotische Salbung vgl. ALEXANDER PIERRE BRONISCH, *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. 2. Reihe 35) Münster 1998, S. 327–347; PABLO C. DIAZ – MARÍA ROSAVIRO VALVERDE, *The Theoretical Strength and practical Weakness of the Visigothic Monarchy of Toledo*, in: FRANS THEUWS – JANET L. NELSON (Hgg.), *Rituals of Power from Late Antiquity to the Early Middle Ages (The Transformation of the Roman World 8)* Leiden – Boston – Köln 2000, S. 59–93, hier S. 77–81 (mit dem Hinweis auf die 630er Jahre als möglichem Beginn der Königssalbungen); zusammenfassend ERKENS, *Herrschersakralität* (wie Anm. 6) S. 97–100.

¹² *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri IV cum continuationibus*, 4, 82, hg. von BRUNO KRUSCH (MGH script. rer. Merov. 2) Hannover 1888, S. 1–193, hier S. 163; die Formulierung

Dynastiebildung oder zur Regelung eines feststehenden Wahlverfahrens konnte sich kein Modus dauerhaft etablieren, mit dem die Nachfolge auf dem westgotischen Thron geregelt wurde. Das IV. Konzil von Toledo hatte im Jahr 633 versucht, einen solchen Wahlmodus festzulegen: Nach dem Tod eines Königs solle sein Nachfolger in einer Versammlung von Adel und Klerus des Reiches in einer gemeinsamen Beratung benannt werden. De facto wurde aber diesem Modell kaum je gefolgt, obwohl es von späteren Konzilien aufgegriffen und präzisiert worden war. Der Kanon 75 des IV. Konzils von Toledo, in dem unter anderem die Königswahl umrissen worden war, sollte auf jedem neuen Konzil verlesen werden, um dauerhaft in Erinnerung zu bleiben. Der Erfolg dieser Maßnahme blieb jedoch beschränkt¹³.

Die Unklarheiten um die Thronfolge trugen dazu bei, dass mit gewisser Regelmäßigkeit westgotische Könige um ihr Amt kämpfen mussten, abgesetzt oder gar umgebracht wurden. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn mit der Salbung ein Element in die Königserhebung eingefügt wurde, das die herausragende Würde gerade des Mannes betonte, der zum König erhoben wurde. Denn nicht das Reich und seine institutionelle Struktur als solche wurden ja in der Salbung aus der Sphäre des Menschlichen herausgehoben, sondern die Person des ab diesem Zeitpunkt amtierenden Königs. Vor dem Hintergrund kontinuierlicher Konflikte um die Person des jeweiligen Herrschers erscheint diese religiöse Überhöhung nur folgerichtig. Seit wann aber die Salbung zum Bestandteil westgotischer Königserhebungen wurde, ist umstritten. Die Vorschläge reichen vom Zeitpunkt der Konversion Rekkareds zum Katholizismus in den 580er Jahren bis eben zur Salbung Wambas im September 672¹⁴. Einen Anhaltspunkt bietet Isidor von Sevilla, der in seinen bis gegen 630 entstandenen 'Etymologiae' die zeitgenössische Königserhebung mit der der alttestamentarischen Könige vergleicht. Er führt aus: *Christus namque a chrismate est appellatus, hoc est unctus. Praeceptum enim fuerat Iudaeis ut sacrum conficerent unguentum, quo*

nach CHRIS WICKHAM, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000* (The Penguin History of Europe 29) London 2009, S. 134.

¹³ Die ständigen Herrscherwechsel und die gescheiterten Versuche zur Dynastiebildung prägen das westgotische Königtum bis zu seinem Ende im Jahr 711; vgl. die zusammenfassenden Darstellungen bei WICKHAM, *Inheritance* (wie Anm. 12) S. 130–140; KLAUS HERBERS, *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart 2006, S. 42–67; ROGER JOHN HOWARD COLLINS, *Early Medieval Spain. Unity and Diversity, 400–1000*, New York 21995, S. 107–128; DERS., *Visigothic Spain. 409–711*, Malden MA – Oxford – Carlton, Victoria 2004. Das zitierte Wahlgesetz ediert in: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, hg. von JOSÉ VIVES (España cristiana. Textos 1) Barcelona – Madrid 1962, Toledo IV, 75, S. 217–221; weitere Präzisierungen zur Auswahl geeigneter Kandidaten erfolgten durch das V. und VI. Konzil von Toledo: Toledo V, 3, ebd. S. 228; Toledo VI, 17, ebd. S. 244 f.; zur Praxis vgl. DIAZ – VALVERDE, *Strength* (wie Anm. 11) S. 81 Anm. 117 und S. 86 f.

¹⁴ Die älteren Positionen diskutiert DIETRICH CLAUDE, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich* (Vorträge und Forschungen. Sonderband 8) Sigmaringen 1971, S. 155–157; den aktuellen Stand der Debatte referiert ERKENS, *Herrschersakralität* (wie Anm. 6) S. 97–100. Vgl. auch ROGER JOHN HOWARD COLLINS, *Julian of Toledo and the Education of Kings in Late Seventh-Century Spain*, in: DERS., *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain* (Collected Studies Series 356) Great Yarmouth 1992, Nr. III., S. 17.

*perungui possent hi qui vocabantur ad sacerdotium vel ad regnum: et sicut nunc regibus indumentum purpurae insigne est regiae dignitatis, sic illis unctio sacri unguenti nomen ac potestatem regiam conferebat; et inde Christi dicti a chrismate, quod est unctio*¹⁵. Diese Gegenüberstellung erscheint wenig plausibel, wenn es im westgotischen Reich zu dieser Zeit bereits üblich gewesen wäre, die Könige im Zuge ihrer Erhebung zugleich auch zu salben. Selbst wenn in den Akten des IV. Konzils von Toledo von 633, dem Isidor seinen Stempel aufdrückte, der König als *Christus Domini* bezeichnet wird, handelt es sich wohl nur um die Übertragung eines Hoheitstitels, dem noch kein Salbungsritual entsprach¹⁶. Für eine präzise Datierung der Einführung einer Königssalbung, die zu einem konstitutiven Bestandteil des Erhebungszeremoniells wurde, fehlen weitere Anhaltspunkte, bis Julian von Toledo in seine 'Historia Wambae regis' die Erzählung von der Amtseinführung und Salbung seines Protagonisten aufnahm.

In welchem Zusammenhang steht dieser erste explizite Verweis auf die Salbung des neuen Königs? Der Kleriker und spätere Erzbischof Julian von Toledo verfasste in den 670er Jahren die sogenannte 'Historia Wambae regis'. Es handelt sich nicht um eine Herrscherbiographie, sondern lediglich um den Bericht über die Niederschlagung eines Aufstandes während des ersten Regierungsjahrs des Titelhelden. Denn bald nach seinem Amtsantritt musste sich Wamba mit einer breiten Aufstandsbewegung auseinandersetzen, die sich vor allem auf den Nordosten der Iberischen Halbinsel und auf einen südfranzösischen Küstenstreifen stützte, der bis nach Nîmes reicht. An der Spitze der Aufständischen stand der sogenannte *dux* Paulus. Dieser war zunächst vom neuen König Wamba über die Pyrenäen geschickt worden, um seine Gegner niederzuwerfen, zettelte aber selbst einen weiteren Aufstand im nordöstlichen Spanien an und wurde zum Anführer der Aufständischen auf beiden Seiten der Pyrenäen. In einem erfolgreichen Feldzug konnte Wamba seine Feinde besiegen und ließ Paulus aburteilen, ohne ihn jedoch zu töten. Unter dem Titel 'Historia Wambae regis' firmieren vier Einzeltexte: ein Schmähbrieff, in dem Paulus Wamba herausfordert, die eigentliche 'Historia' als Erzählung von der Niederschlagung des Aufstands, eine 'Insultatio' gegen die untreue Provinz Gallien sowie ein 'Iudicium', ein ausführliches Urteil über die Aufständischen. Joaquín Martínez Pizarro, der dieses Textkonglomerat zuletzt eingehend analysiert hat, schreibt die 'Historia' und die 'Insultatio' Julian von Toledo zu. Bei dem Brief und dem Urteil handele es sich hingegen um ältere Schriften, die Julian einer intensiven Überarbeitung unterzogen

¹⁵ Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX 7,2,2, hg. von WALLACE MARTIN LINDSAY, Oxford 1911. Zur Datierung vgl. ROGER JOHN HOWARD COLLINS, Art. 'Isidor von Sevilla', in: TRE 16, 1987, S. 310–315.

¹⁶ So ERKENS, Herrschersakralität (wie Anm. 6) S. 98–99. Dort auch der Hinweis, dass Rekkareds Salbung im Zuge seiner Konversion vom Arianismus zum Katholizismus nicht als Königssalbung misszuverstehen ist. Zum IV. Konzil von Toledo ausführlich JOSÉ ORLANDIS – DOMINGO RAMOS-LISSON, Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711) (Konziliengeschichte Reihe a: Darstellungen) Paderborn u. a. 1981, S. 144–171.

habe. In der handschriftlichen Überlieferung erscheinen die vier Texte als Ensemble, sind also als ein Zusammenhang wahrgenommen worden¹⁷.

Den Konflikt zwischen König Wamba und Paulus stilisiert Julian von Toledo in seiner 'Historia' zu einem Gottesurteil zwischen dem Gesalbten des Herrn und dem vom Teufel verführten meineidigen Herzog. Wie stark in der 'Historia' das Geschehen religiösen Deutungsmustern unterworfen wird, belegt unter anderem der Bericht von der Königserhebung Wambas, mit dem die Schilderung einsetzt: Wamba sei von Gott auserwählt, durch die Salbung zum König ernannt, von der gesamten Gemeinschaft der Goten erwählt, von der Zuneigung des Volkes erhöht und durch zahlreiche Prophezeiungen als glücklicher Regent angekündigt worden¹⁸. Wie sah das nach Julian von Toledo konkret aus? Nach dem Tod seines Vorgängers Rekkesvinth am 1. September 672 habe sich während der Totenklagen einstimmig der Wunsch erhoben, Wamba möge ihm auf dem Thron nachfolgen. Wamba habe sich jedoch geweigert, er sei zu alt, um dieses Amt noch zu übernehmen. Ein Herzog der Goten habe ihn daraufhin vor die Alternative gestellt, entweder werde Wamba das Amt des Königs übernehmen oder aber er, der Herzog, werde ihn auf der Stelle mit dem Schwert töten. Dieser Argumentation, so fährt der Bericht fort, habe sich Wamba nicht entziehen wollen¹⁹. Er sei aber nicht auf der Stelle zum König erhoben worden, sondern erst gut zwei Wochen später, und zwar in der Metropole Toledo. Er habe darauf Wert gelegt, nach der Vorwahl durch den Konsens des Volkes und nach der göttlichen Bestimmung am rechten Ort geweiht zu werden, um nicht den Verdacht zuzulassen, er habe aus Ehrgeiz den Thron usurpiert und geraubt²⁰. Die Salbung in Toledo wird in der Schilderung Julians von Toledo also zu einem Beleg dafür, dass Wamba das Königsamt von Gott verliehen worden sei, und dass zugleich nur Toledo der angemessene Ort sei, einen König zu erheben. Am 19. September habe also

¹⁷ The Story of Wamba. Julian of Toledo's *Historia Wambae regis*, translated with an introduction and notes by JOAQUÍN MARTÍNEZ PIZARRO, Washington (DC) 2005, S. 78–85.

¹⁸ *Historia Wambae regis*, *Historia 2* (wie Anm. 11) S. 218 f.: *Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus uoluit, quem sacerdotalis unctio declarauit, quem totius gentis et patriae communitio elegit, quem populorum amabilitas exquisiuit, qui ante regni fastigium multorum reuelationibus celeberrime praedicatur regnaturus.*

¹⁹ Ebd. S. 218 f. An welchem Ort Rekkesvinth gestorben ist, ist umstritten. WILHELM LEVISON, der Herausgeber der *Historia Wambae regis auctore Iuliano Episcopo Toletano* (MGH SS rer. Merov. 5) Hannover 1910, S. 486–535, hier S. 502 Anm. 2, nennt Coria; hingegen verweist JAN PRELOG, *Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen* (Europäische Hochschulschriften Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 134) Frankfurt am Main – Bern – Cirencester 1980, S. 132 f. Anm. 12, auf die Ortschaft Wamba bei Valladolid, ohne sich jedoch festzulegen. Coria sei hingegen auszuschließen. Ähnlich auch PIZZARO in seiner Einleitung zu *Story of Wamba* (wie Anm. 17) S. 181 Anm. 21; COLLINS, *Julian* (wie Anm. 14) S. 1 f.

²⁰ Der gesamte Bericht: *Historia Wambae regis*, *Historia 3* (wie Anm. 11) S. 219 f. Ebd. S. 220 der nachdrückliche Hinweis auf Toledo als einzig angemessenem Ort der Königserhebung: [...] *ungi se* [...] *per sacerdotis manus ante non passus est, quam sedem adiret regiae urbis atque solium peteret paterna antiquitatis, in qua sibi oportuna esset et sacrae unctionis uexilla suscipere et longe positum consensus ob praelectionem sui patientissime sustinere, scilicet ne, citata regni ambitione permotus, usurpasse potius uel furasse quam percipisse a Domino signum tantae gloriae putaretur.*

Erzbischof Quiricus von Toledo das Haupt des knieenden Wamba mit Öl übergossen und ihn dadurch gesalbt. Und sofort habe sich ein Zeichen göttlichen Wohlwollens gezeigt: Vor den Augen aller sei vom Haupt des Gesalbten Rauch in Form einer Säule zum Himmel gestiegen und zusätzlich sei von derselben Stelle eine Biene aufgefliegen – ein seit Cicero bekanntes Vorzeichen für eine glückliche Regierung²¹. Somit habe neben dem Konsens der Goten insbesondere der in Toledo vollzogene Salbungsritus Wamba zum allein rechtmäßigen König gemacht. Die Funktionalität dieser Episode in der narrativen Ökonomie der ‘Historia Wambae regis’ ist eindeutig: Wamba wird durch göttliche Bestimmung zum König aller Goten, und nur den Einflüsterungen des Teufels ist es geschuldet, dass sich dennoch zahlreiche Gegner unmittelbar nach der Königserhebung gegen ihn auflehnen. Die ‘Historia Wambae regis’ ist also äußerst konsequent darin, den Konflikt zwischen Wamba und seinen Gegnern zu einem Gottesurteil zu stilisieren. Dieses Motiv wird in der ‘Historia’ Wamba selbst in den Mund gelegt; seine Soldaten, so weiß sie zu berichten, hätten sich unter anderem der Vergewaltigung schuldig gemacht. Weil Wamba sich als Herrscher für das Fehlverhalten seiner Untergebenen verantwortlich gefühlt habe, habe er sie als Strafe beschneiden lassen. Als Begründung lässt die Erzählung Wamba ausführen, das Urteil der Schlacht stehe unmittelbar bevor und er werde durch Gottes gerechtes Urteil unterliegen, wenn er die Missetaten seiner Männer nicht bestrafe²². In der Tat habe Gott den Feldzug Wambas weiter unterstützt: Seine Leute hätten mit göttlicher Hilfe Narbonne eingenommen; der dortige Befehlshaber der Rebellen namens Wittimirus habe sich zwar in eine Kirche gerettet, dort aber nicht auf göttlichen Beistand, sondern auf seine eigenen Kräfte vertraut bei dem Versuch, sich zu retten. Folgerichtig sei er unter Zittern zusammengebrochen und gefangen genommen worden²³. Als Wambas Heer Nîmes

²¹ Ebd. 4, S. 220 f. Die literarischen Vorbilder für die günstigen Vorzeichen diskutiert PIZZARO in seinen Anmerkungen zu: Story of Wamba (wie Anm. 17) S. 184 Anm. 29, unter Verweis unter anderem auf: M. Tullius Cicero, De divinatione 1, 33, 73, in: Ders., De divinatione, De fato, Timaetus, hg. von OTTO PLASBERG – WILHELM AX (M. Tulli Ciceronis opera quae manserunt omnia 46) Stuttgart 1977 [zuerst 1938], S. 1–129, hier S. 36; Isidor, Etymologiae (wie Anm. 15) 12, 8, 1.

²² Historia Wambae regis, Historia 10 (wie Anm. 11) S. 226: *Ecce! iam iudicium imminet belli, et libet animam fornicari? Et credo, ad examen pugnae acceditis; nide, ne in vestris sordibus pereatis. Nam ego, si ista non uindico, iam ligatus hinc uado. Ad hoc ergo uadam, ut iusto Dei iudicio capiar, si iniquitatem populi uidens ipse non puniam.* Zum Krieg als göttliches Gericht in der ‘Historia Wambae regis’ vgl. BRONISCH, Reconquista (wie Anm. 11) S. 57–61. Die Strafe der Zwangsbeschneidung rückt PIZARRO in den Zusammenhang antijüdischen Ressentiments, wie es die westgotische Gesetzgebung verschiedentlich erkennen lässt; vgl. Story of Wamba (wie Anm. 17) S. 194 f. Anm. 64. Zu dieser Gesetzgebung grundlegend ALEXANDER PIERRE BRONISCH, Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich von Toledo (Forschungen zur Geschichte der Juden. Abteilung A: Abhandlungen 17) Hannover 2005; zum theologischen Diskurs im westgotischen Spanien vgl. WOLFRAM DREWS, Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat „De fide catholica contra Iudaeos“ (Berliner Historische Studien 34) Berlin 2001.

²³ Historia Wambae regis, Historia 12 (wie Anm. 11) S. 229: *Tunc [nostri, Ch. D.] uictoriosa per Deum manu portas incendunt, muris insiliunt, ciuitatem uictores ingrediuntur, in qua sibimet seditiosos subiciunt.* Ebd. der Bericht über den gescheiterten Versuch des Wittimerus, sich am Altar einer Marienkirche zu verteidigen.

belagert habe, habe ein Fremder Engel gesehen, die das Aufgebot geleitet und sein Lager bewacht hätten²⁴. Die gesamte Erzählung mündet in den Bericht, wie die geschlagenen Feinde Wambas unter Anführung des *dux* Paulus in Toledo vorgeführt worden seien, um sie zu demütigen. Diesen Aufzug kommentiert der Erzähler: *Nec enim ista sine dispensatione iusti iudicii Dei eisdem accessisse credendum est, scilicet ut alta ac sublimia confusionis eorum fastigia uehicularum edoceret sessio prae omnibus subiecta, et qui ultra humanum morem astu mentis excelsa petierant, excelsiores luerent conscensionis suae iniuriam*²⁵. Insgesamt führt also die 'Historia' an verschiedenen Stellen vor Augen, dass Wamba unter dem Beistand Gottes agiert und sich dieser besonderen Rolle als würdig erweist. In diese Argumentationslinie fügt sich die ausführliche Schilderung der Salbung des neuen Herrschers, die seine herausragende Position legitimieren soll.

Eine weitere Argumentationslinie der 'Historia Wambae regis' betont die zentrale Bedeutung Toledos für eine formgerechte Königserhebung. Wie bereits bemerkt, wird in dem Text nachdrücklich darauf verwiesen, Wamba habe sich nicht sofort nach seiner Akklamation zum König weihen und salben lassen, sondern habe mehr als zwei Wochen verstreichen lassen, um sich in Toledo vom dortigen Erzbischof zum Herrscher erheben zu lassen²⁶. Damit kommt die Stellung dieses Kirchenfürsten ins Spiel, die unter Wamba und seinem Nachfolger Ervig intensiv diskutiert wurde. Wamba begründete an der Basilika der Apostel Petrus und Paulus in Toledo ein neues Bistum, ohne sich um die Zustimmung des in derselben Stadt residierenden, von der Neugründung betroffenen Erzbischofs zu bemühen. Zusammen mit weiteren ohne Absprachen vorgenommenen Bistumsgründungen scheint das zu erheblichen Verstimmungen zwischen dem König und den beeinträchtigten Bischöfen geführt zu haben. Die Teilnehmer des XII. Konzils von Toledo, das im Januar 681 einberufen wurde, um die kurz zuvor erfolgte Absetzung Wambas zu ratifizieren, griffen die Frage der umstrittenen Bistumsgründungen auf: Auf Initiative des Erzbischofs von Mérida erklärte die Versammlung die Neugründungen für ungültig und deklarierte zugleich, dass grundsätzlich dort kein Bistum errichtet werden dürfe, wo es zuvor keinen Bischof gegeben habe²⁷. Doch damit nicht genug. Im gleichen Atemzug wurde die Stellung Toledos als Patriarchat des westgotischen Reichs festgeschrieben: Der Erzbischof von Toledo solle von nun ab das Recht erhalten, in allen Kirchenprovinzen des westgotischen Reichs die Eignung der zum Bischofsamt vorgeschlagenen Kandidaten zu prüfen und sie dann

²⁴ Ebd. 23, S. 238.

²⁵ Ebd. 30, S. 244.

²⁶ Ebd. 3, S. 219 f. Darauf verweist etwa COLLINS, Julian (wie Anm. 14) S. 18; ebd. S. 18–20 ein Verweis auf die Aufwertung Toledos zum religiösen und zeremoniellen Zentrum des Westgotenreichs ab dem letzten Drittel des 7. Jahrhunderts. Vgl. auch YOLANDA GARCÍA LÓPEZ, La cronología de la „Historia Wambae“, in: Anuario de estudios medievales 23, 1993, S. 121–139, hier S. 130–132. Die Vorgeschichte der Etablierung Toledos als Zentralort des Westgotenreichs zeichnen nach DIAZ – VALVERDE, Strength (wie Anm. 11) S. 68–72.

²⁷ Toledo XII, 4: Concilios visigóticos (wie Anm. 13) S. 389–392. Dazu ORLANDIS – RAMOS-LISSON, Synoden (wie Anm. 16) S. 258 f.

zu weihen. Erst dann habe sich der neue Bischof innerhalb von drei Monaten seinem Metropoliten zu präsentieren und von ihm weitere Ratschläge zur Leitung des Bistums zu erbitten. Sofern diese Bestimmung Anwendung fand, erhöhte sie den Erzbischof von Toledo zum Primas der gesamten westgotischen Kirche²⁸.

Je nachdem, wie man die 'Historia Wambae regis' datiert, kann sie nicht nur als Versuch gelesen werden, die herausragende Sakralität Wambas zu postulieren, sondern damit zugleich ein starkes Argument für die Zentralstellung Toledos in der westgotischen Kirche zu verweben. Sollte die 'Historia' unmittelbar im Umfeld der strittigen Bistumsgründung verfasst worden sein, handelte es sich bei ihr um eine subtile Kritik an einer Maßnahme, mit der Wamba ausgerechnet den erzbischöflichen Sitz schädigte, dem er seine herausragende Stellung verdankte. Sollte der Abfassungszeitraum hingegen, wie zuletzt von Alexander Pierre Bronisch vertreten, erst in die Regierungszeit Ervigs fallen, begründete die 'Historia' am Vorbild des ersten Regierungsjahrs des Vorgängers, wie der König in Übereinstimmung mit dem Toletaner Metropoliten eine gottgefällige Herrschaft führt²⁹. Unabhängig vom Entstehungszeitpunkt ergibt sich eine Situation, von der sowohl die Erzbischöfe von Toledo als auch die westgotischen Könige profitierten, wenn Toledo als alleiniger Ort legitimer Königserhebungen Anerkennung findet. Den Königen schrieb die Salbung eine neue persönliche Qualität zu, die sie unangreifbar machen sollte, weil sie als gottgewollte Herrscher erschienen; die Erzbischöfe von Toledo verfügten exklusiv über die Macht, die Herrschersakralisierung zu vollziehen, was wohl erheblich zur Befestigung ihrer Stellung als Primas der westgotischen Kirche beitrug. Aus dieser Perspektive erscheint also die 'Historia Wambae regis' nicht nur als Imagination eines

²⁸ Toledo XII, 6: Concilios visigóticos (wie Anm. 13) S. 393 f. Dazu ORLANDIS – RAMOS-LISSON, Synoden (wie Anm. 16) S. 259 f.

²⁹ Die Spätdatierung stützt sich vor allem auf eines der beiden Incipit über der 'Historia', das sicher erst nach dem Ableben Wambas abgefasst worden ist, der als *divae memoriae princeps* bezeichnet wird. Das zweite Incipit bezeichnet den folgenden Text hingegen als *historia excellentissimi Wambae regis*, was nach PIZARRO für eine Abfassung zu seinen Lebzeiten spricht: Story of Wamba (wie Anm. 17) S. 78 f. Mir erscheint PIZZAROS Rekonstruktion plausibel, ein späterer Redakteur habe die jüngere Eingangsformel hinzugefügt. Anders ALEXANDER PIERRE BRONISCH, Die westgotische Reichsideologie und ihre Weiterentwicklung im Reich von Asturien, in: ERKENS, Königtum (wie Anm. 3) S. 161–189, hier S. 168. Es bedarf eines erheblichen argumentativen Aufwands, um zu begründen, warum Wamba trotz seiner spektakulären Absetzung und trotz der scharfen, öffentlichen Kritik an ihm während des XII. Konzils von Toledo zum gottgefälligen Helden einer Geschichtsschreibung wie der 'Historia Wambae regis' ausgerechnet aus der Feder des Toletaner Erzbischofs geworden sein soll. Vgl. jedoch GARCÍA LÓPEZ, Cronología (wie Anm. 26): Die Verfasserin konstatiert die Nähe der 'Historia' zu den Beschlüssen des XII. Konzils von Toledo und zu den Gesetzen, die Ervig in den 680er Jahren erließ; die inneren Widersprüche zum 'Iudicium' sprächen dafür, die 'Historia' als späteres Werk anzusprechen. Sie stützt sich auf Beobachtungen zur Entwicklung der westgotischen Gesetzgebung, was aber voraussetzt, dass die 'Historia' ebenso wie das 'Iudicium' konsequent in diesem legalen Rahmen argumentiert, was problematisch erscheint. Die Nähe zwischen der 'Historia' und den Quellen aus den 680er Jahren lässt sich ebenso gut mit der zentralen Rolle erklären, die Julian seit seiner Ernennung zum Erzbischof von Toledo im Jahr 680 spielte.

idealen, von Gott auserwählten und mit göttlicher Hilfe agierenden Herrschers, sondern auch als Modell für die Anerkennung des Erzbischofs von Toledo als Primas der westgotischen Kirche.

Eine andere Perspektive ergibt sich, wenn man die ‘*Historia Wambae regis*’ sozusagen gegen den Strich liest, denn dann wird sie ein Beleg für die Schwäche des neuen Herrschers. All der Aufwand, mit dem in der Erzählung sowohl die Zustimmung Gottes als auch die einhellige Zustimmung aller Goten hervorgehoben wird, kann über eines nicht hinwegtäuschen: Bereits unmittelbar nach seinem Regierungsantritt musste sich Wamba mit einem breiten Widerstand auseinandersetzen. Während er selbst gerade gegen Basken kämpfte, schickte er ein Aufgebot unter dem *dux* Paulus gegen die Aufständischen in Südfrankreich – eben jenen Paulus, der dann zu seinem Antagonisten werden sollte. Zunächst wiegelte Paulus die Tarragonensis, das heutige Nordostspanien, gegen Wamba auf, dann setzte er sich an die Spitze der Aufständischen in der Region um Narbonne und Nîmes und ließ sich zum König erheben. Die lange Liste der Städte und Burgen, die die Kontingente Wambas im Kampf gegen seine Gegner eroberten, belegt, wie breit die Basis des Widerstands gegen den ‘Gesalbten des Herrn’ war. Und es bedurfte erst der Einnahme von Nîmes und der Gefangennahme des Paulus, um den Widerstand endgültig zu brechen³⁰. Obwohl also Paulus wie andere Goten dem neuen König eidlich ihren Gehorsam versprochen hatten, stand seine Herrschaft keineswegs auf einem sicheren Fundament. Der Anspruch einer besonderen religiösen Legitimation, die die Salbung Wamba zuweisen sollte, wurde von maßgeblichen Kreisen der Westgoten nicht anerkannt. Der Versuch, den Herrscher durch ein religiöses Ritual als von Gott bestimmten König auszuzeichnen, erzielte zunächst nicht die gewünschte Wirkung.

Wegen der einheitlichen Redaktion, der Julian von Toledo die ihm wohl bereits vorliegenden Texte des Schmähbriefes und des Urteilsspruchs über Paulus und seine Mitverschworenen unterzog, ist nicht zu entscheiden, in welchem Maße die Sakralisierungsbemühungen des Königs Anerkennung fanden. In der ‘*Historia*’ wird dieses Motiv, wie oben aufgezeigt, mehrfach aufgegriffen. Die ‘*Insultatio*’ wendet sich hingegen an die allegorisch personifizierte Provinz Gallien als Mutter, um ihre

³⁰ WICKHAM, *Inheritance* (wie Anm. 12) betont in seinem Überblick die Divergenz zwischen einem hoch elaborierten Hofleben in Toledo und den Realitäten einer Königsherrschaft über ein sozial, ökonomisch und politisch hochgradig fragmentiertes Reich. Vgl. in diesem Sinne bereits DIAZ – VALVERDE, *Strength* (wie Anm. 11). Die Funktionalität eines allgemeinen *iramentum fidelitatis* wie auch die Schwierigkeiten, auf seiner Grundlage das Reich zu integrieren, liegen vor diesem Hintergrund auf der Hand; zum *iramentum* als Grundlage des frühmittelalterlichen Staats vgl. STEFAN ESDERS, *Rechtliche Grundlagen frühmittelalterlicher Staatlichkeit: Der allgemeine Treueid*, in: POHL – WIESER, *Staat* (wie Anm. 10) S. 423–432. Als entscheidenden Schritt auf dem Weg, den Aufstand gegen Wamba zu institutionalisieren, erscheint ein *iramentum*, durch das Paulus sein eigenes *regnum* anerkennen ließ: *Historia Wambae regis*, *Historia* 8 (wie Anm. 11) S. 223 f., unter Zitat von ebd. *Iudicium* 2, S. 251. Die schriftlichen Belege für den Treueid werden bei der Verurteilung der Rebellen als Beweismittel eingesetzt: ebd. 6, S. 254 f.

Untreue ebenso zu beklagen wie die ihrer Kinder. Lediglich in den Bezeichnungen Wambas als *princeps religiosus* und *unctus* scheint dort das Motiv einer religiösen Überhöhung des Königs auf³¹. Das 'Iudicium' durchziehen Hinweise auf die göttliche Erwählung Wambas und den göttlichen Beistand für seinen Feldzug³². Der eigentliche Urteilsspruch selbst hebt aber nicht auf die Herrschersakralität ab, sondern auf die Perfidie der Rebellen, und das im wörtlichen Sinne: Sie seien besonders schändlich, weil sie ihren Eid gegenüber dem König gebrochen hätten. Diese Treulosigkeit eignete sich deswegen besonders gut zur Verurteilung der Aufständischen, weil sie unter das Verdikt von Konzilskanones wie von königlichen Gesetzen fiel. Das Urteil über die Rebellen, das sich erhalten hat, verweist folgerichtig auf den bereits zitierten 75. Kanon des IV. Konzils von Toledo, also jenen Passus, in dem auch die Modalitäten der Königswahl skizziert werden. Dort heißt es nämlich weiter, es sei schrecklich und völlig wahnsinnig, dass immer wieder Mitglieder des gotischen Volks meineidig würden, indem sie sich gegen ihre Könige erheben. Um diesem Wahnsinn ein Ende zu setzen, sei von nun ab jeder mit dem Anathema zu belegen, der den Eid breche, den er dem König geleistet habe. Außerdem wird in dem Urteil gegen den *dux* Paulus ein Edikt König Chindasvinths aus dem Jahr 643 herangezogen, das Rebellen mit dem Tode bedroht³³. Die Salbung als Ausweis der Herrschersakralität findet in diesem Zusammenhang keine Erwähnung. In der 'Epistola', dem Schmäh Schreiben, mit dem Paulus Wamba zum Kampf herausgefordert haben soll, stellt sich der Autor als Paulus *unctus rex orientalis* vor – im Kontrast zum *rex auster* Wamba. Hier wird also dem Herausforderer zugeschrieben, sich aus polemischen Gründen auf eine Salbung zu beziehen und unter anderem dadurch seinen Anspruch zu signalisieren, aus eigenem Recht einem selbständigen Reichsteil im Osten des westgotischen Herrschaftsgebiets vorzustehen. Erneut ist kaum zu klären, ob dieser Kontrast tatsächlich von Paulus eingesetzt worden ist oder ob er erst durch den redaktionellen Eingriff Julians von Toledo in den Wortlaut des Briefes eingefügt worden ist³⁴. Deutlich wird hier jedenfalls die Vorstellung, das Westgotenreich lasse sich in zwei unabhängige Teile aufspalten, was nicht nur die Stellung Wambas, sondern auch des Metropoliten von Toledo erheblich geschmälert hätte.

³¹ Ebd. Insultatio 4 und 5, S. 246 f.

³² Ebd. *Iudicium* 1: [...] *teste etiam caelum, sub quo nobis est a Deo adtributum triumphale vexillum*, [...] *electum a Deo regem nostrum* [...] (S. 250); 2: [*Paulus*, Ch. D.] *regnum contra Dei uoluntatem arripuit* [...] (S. 251); 3: [...] *diuina nobiscum comitante manu* (S. 252); 4: [...] *diuinis iudiciis adiuantibus* [...] (S. 253); in Kapitel 6 wird Paulus das Selbstbekenntnis in den Mund gelegt, er habe sich allein *diaboli instinctu prouocatus* gegen Wamba erhoben (S. 254).

³³ Ebd. 7, S. 255, unter Verweis auf Toledo IV, 75: *Concilios visigóticos* (wie Anm. 13) S. 217–221; *Lex Visigothorum* edita a Reccesvindo a. 654, in: *Leges Visigothorum*, hg. von KARL ZEUMER (MGH *Leges nationum germanicarum* 1) Hannover – Leipzig 1902, S. 33–456, hier 2,1,8, S. 54.

³⁴ *Historia Wambae regis* (wie Anm. 11) *Epistola*, S. 217. Die Anrede des Briefes lautet: *In nomine Domini Flauius Paulus unctus rex orientalis Wambani regi austro*. Nach diesem Wortlaut beruft sich also Paulus auch auf den Flavier-Namen als imperiale Begründung seiner königlichen Stellung. Vgl. dazu DIAZ – VALVERDE, *Strength* (wie Anm. 11) S. 76.

Fassen wir bis hierher zusammen: Die Frage, ab wann im westgotischen Spanien Könige gesalbt worden sind, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Als *terminus post quem* müssen die 630er Jahre gelten, in denen Isidor von Sevilla seine 'Etymologiae' verfasst hat, die eindeutig zeigen, dass Königserhebungen ohne eine Salbung vonstatten gingen. Ob bereits vor Wamba ein König gesalbt worden ist, muss offenbleiben. Die 'Historia Wambae regis', die den ersten expliziten Beleg für eine Königssalbung beinhaltet, setzt dieses Motiv in einer deutlichen argumentativen Perspektive ein, es geht darum, den Kriegszug Wambas gegen seinen Widerpart Paulus als Gottesurteil zugunsten des von Gott erwählten Königs zu stilisieren. Die Sakralität, die Julian von Toledo König Wamba zuschreibt, wird so zu einem Argument, das die Stellung eines Herrschers bekräftigen soll in einer Situation, in der er nicht nur um die persönliche Macht fürchten musste, sondern sogar die Einheit des westgotischen Reichs auf dem Spiel gestanden hatte. An die Einheit dieses Reichs war zugleich die herausragende Stellung des Erzbischofs von Toledo geknüpft, der das alleinige Recht beanspruchte, westgotische Könige wirksam zu salben. Insofern fügt sich das Bemühen um eine Sakralisierung Wambas nahtlos in andere Bemühungen Julians von Toledo ein, seiner Kirche den Primat für das gesamte westgotische Reich zuzuschreiben, ein Bemühen, das unmittelbar nach der Absetzung Wambas einen spektakulären Erfolg feierte, als das zwölfte Konzil von Toledo die Ansprüche des Metropoliten bestätigte. Beide Seiten, sowohl Wamba als auch der Erzbischof von Toledo, profitierten also davon, wenn dem König in der 'Historia Wambae regis' eine besondere Nähe zu Gott zugeschrieben wurde. Die weit ausgreifende und gut organisierte Rebellion gegen Wamba in dessen erstem Regierungsjahr belegt jedoch zugleich, dass seine Sakralität keineswegs von allen anerkannt wurde. Weite Kreise des Adels und Klerus erkannten den Anspruch einer besonderen göttlichen Erwählung dieses Königs nicht an. Die 'Historia Wambae regis' ist somit zugleich ein Zeugnis für das Bemühen, einen Herrscher zu sakralisieren, wie für Konflikte, die den eingeschränkten Erfolg dieser Bemühungen belegen.

Das sollte sich einige Jahre später noch weitaus deutlicher erweisen, als nämlich der 'Gesalbte des Herrn' vermutlich das Opfer einer Palastrevolte wurde, die ihn zwar nicht das Leben, wohl aber das Amt kostete³⁵. In besonders dramatischen Farben malt die um 900 entstandene Chronik Alfons' III. den Abend des 14. Oktober 680 aus: Wamba sei mit einem Gebräu aus Besenginster vergiftet worden, und die Männer um Ervig, die diesen Anschlag ausgeheckt hätten, hätten veranlasst, dass der Bewusstlose ungefragt sofort der Buße unterzogen und dadurch regierungsunfähig gemacht worden sei. Als er aus seinen schweren Träumen wieder erwacht sei, sei Wamba nichts anderes übrig geblieben, als in ein Kloster einzutreten³⁶. In den

³⁵ Die Absetzung Wambas gehört zu den prominentesten Episoden der westgotischen Geschichte. Vgl. ausführlich FRANCIS X. MURPHY, Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain, in: *Speculum* 27, 1952, S. 1–27; COLLINS, *Visigothic Spain* (wie Anm. 13) S. 96–102.

³⁶ PRELOG, *Chronik 2* (wie Anm. 19) S. 8 f. (in den Redaktionen A und B).

zeitgenössischen Quellen wird der Regierungswechsel von Wamba zu Ervig nicht in gleichem Maße anekdotisch ausgeschmückt: Wenige Wochen später befasste sich das XII. Konzil von Toledo ausführlich mit den Ereignissen, weil der neue König um eine Bestätigung bat, sein Amt auf rechte Weise angetreten zu haben. Folgerichtig bieten die Konzilsakten, die die gewünschte Bestätigung beinhalten, keinen Raum für finstere Verschwörungen und Giftattentate. Wie liest sich das Geschehen dort? Wamba sei plötzlich in Ohnmacht gefallen und man habe an ihm die Buße vollzogen, weil man um sein Leben gefürchtet habe. Als Bestandteile des unwiederholbaren Bußaktes werden seine Tonsurierung sowie das Anlegen des Habits eines Religiösen genannt, was nicht zwingend den Eintritt in ein Kloster bedeuten musste. Nach seinem Wiedererwachen habe Wamba Ervig als Nachfolger designiert und den neuen Erzbischof Julian von Toledo aufgefordert, am künftigen Herrscher die Königssalbung zu vollziehen. Schriftstücke, die diese Abläufe belegten, seien dem Konzil vorgelegt und von diesem als authentisch anerkannt worden³⁷.

Die Konzilsakten lassen in ihrem weiteren Verlauf erkennen, dass der Regierungswechsel keineswegs so unproblematisch verlaufen sein kann. Zunächst wird nachdrücklich betont, dass jede Buße als gültig anzuerkennen sei, die an einem Bewusstlosen vollzogen werde; zwar solle man die Fälle auf diejenigen beschränken, die zuvor bei vollem Bewusstsein um eine Buße für den Fall des unmittelbar bevorstehenden Sterbens gebeten hätten, dennoch könne man den Bußakt nicht wieder rückgängig machen. Dieser Passus verweist darauf, dass Wamba oder seine Umgebung sich nicht unbedingt so widerstandslos in die neue Situation gefügt haben, wie die offizielle Darstellung glauben machen möchte. Er war durch die Buße regierungsunfähig geworden, hätte sich aber auf einen Passus aus den Gesetzen Chindasvinths stützen können, der die Geltung von Bußakten an Bewusstlosen in Frage stellt. Diesen Versuch wollten die Konzilsväter von Toledo im Januar 681 ausschließen³⁸. Viel ist darüber spekuliert worden, ob Wamba wirklich vergiftet worden ist oder ob der alte Mann aus anderen Gründen in Ohnmacht gefallen ist, was letztlich nicht zu entscheiden ist. Auch ist fraglich, welche Rolle Ervig und Julian von Toledo in diesen Stunden gespielt haben. Die Chronik Alfons' III. bietet eine *légende noire* der späten westgotischen Könige, die in Witiza kulminierte. Dessen Großvater Ervig als Giftmischer und Thronräuber einzuführen, fügt sich gut in diesen Erzählfaden ein. Tatsächlich scheinen Ervig und Julian von Toledo eng

³⁷ Toledo XII, 1–2, Concilios visigóticos (wie Anm. 13) S. 386–389. In Kanon zwei, der vermeintlich ohne konkreten Anlass die Gültigkeit eines Bußaktes behandelt, der an einem Bewusstlosen vollzogen worden ist, wird das Anlegen des Habits eines Religiösen als selbstverständlicher Bestandteil der Bußhandlung erwähnt. Zu dieser Quelle vgl. ORLANDIS – RAMOS-LISSON, Synoden (wie Anm. 16) S. 248–253. Detailliert Story of Wamba (wie Anm. 17) S. 68–75; COLLINS, Visigothic Spain (wie Anm. 13) S. 96–102.

³⁸ Toledo XII, 2, Concilios visigóticos (wie Anm. 13) S. 387–389. PIZZARO verweist in Story of Wamba (wie Anm. 17) S. 72, auf Lex Visigothorum 3, 5, 3 (wie Anm. 33) S. 162.

kooperiert zu haben³⁹. Ob sie Wamba mit Vorbedacht ausgeschaltet oder ob sie die Gelegenheit, die sich durch die Ohnmacht Wambas am 14. Oktober 680 bot, nur geschickt ausgenutzt haben, lässt sich nicht entscheiden. Am Ende standen jedenfalls beide als Sieger dar: Ervig konnte sich als König durchsetzen, Julian von Toledo ließ die umstrittenen Bistumsgründungen rückgängig machen und wurde zum Primas des westgotischen Reichs erhoben.

Der vielfach diskutierte Thronwechsel von Wamba zu Ervig belegt noch einmal die Anfälligkeit des vermeintlichen Sakralkönigs. Denn wenn die politischen Akteure wirklich mit einem breiten Glauben an die besondere Auserwähltheit dieses Herrschers hätten rechnen müssen, hätten sie ihn kaum so rasch beiseite räumen und einen Nachfolger salben können. Im konkreten Fall bekommt das zusätzliche Brisanz durch den Umstand, dass Julian von Toledo selbst an der Absetzung Wambas maßgeblich beteiligt gewesen zu sein scheint, der zuvor als prominenter Promoter des gesalbten Königs in Erscheinung getreten war, jetzt aber offensichtlich keine Bedenken trug, einen Nachfolger in gleicher Weise auszuzeichnen. Die Königssalbung muss meines Erachtens als Faktor ernst genommen werden, der dazu beitragen sollte, die Anerkennung eines Herrschers zu befördern. Dennoch entzog sie die einzelnen Amtsinhaber nicht der Diskussion, vielmehr mussten sie kontinuierlich um eine Akzeptanz ihrer Machtansprüche ringen. Im Falle Ervigs scheint das die ersten Monate seiner Regierung in ähnlicher Weise bestimmt zu haben wie die seines Vorgängers Wamba. Ervig berief relativ zügig das erste Generalkonzil der Westgoten seit beinahe dreißig Jahren ein, um die Modalitäten seines Amtsantritts gleichsam von den Bischöfen ratifizieren zu lassen. Darin demonstrierte er offensichtlich eine neue Kooperationsbereitschaft mit dem Episkopat, die ihn deutlich von seinen Vorgängern Rekkesvinth und Wamba unterschied⁴⁰. Dieses Angebot stieß jedoch auf sehr unterschiedliche Resonanz. Die Kirchenprovinzen von Tarragona und Narbonne blieben dem XII. Konzil von Toledo vollständig fern. Anders gesprochen: Die Regionen, deren Zugehörigkeit zum Westgotenreich Wamba erst durch seinen Feldzug gegen Paulus sicherstellen musste, warteten nach dem erneuten Regierungswechsel erst einmal ab. Was sie zu dieser vorsichtigen Zurückhaltung motiviert hat, ist unklar. Möglicherweise richtete sich die Skepsis gegen gesteigerte

³⁹ Zur antiwittizischen Tendenz der Chronik Alfons' III. vgl. PRELOG, Chronik (wie Anm. 19) S. CXLIII-CXLVI. Julian von Toledo hat Ervig vor dessen Regierungsantritt ein Werk 'De divinis iudiciis' gewidmet (vgl. Felix von Toledo, Juliani Toletani episcopi vita seu eulogium 10, MIGNE PL 96, Sp. 445–452, hier Sp. 450). Darüber hinaus profitierten beide Seiten in erheblichem Maße von der Absetzung Wambas, so dass eine enge Kooperation sehr plausibel erscheint.

⁴⁰ Als Motive für die neue Nähe zum Episkopat erscheinen verschiedene Möglichkeiten denkbar. PIZARRO betont, das letzte Nationalkonzil von 653 habe in sehr deutlicher Weise Kritik am Königtum geübt. Daher hätten Rekkesvinth und Wamba jede weitere Einberufung eines reichsweiten Konzils unterbunden, um keinen erneuten Anlass zu bieten, vom Episkopat noch einmal so deutlich kritisiert zu werden. Ervig sei jedoch als schwacher König nicht dazu in der Lage gewesen: Story of Wamba (wie Anm. 17) S. 29–32 und S. 72 f. Ein weiterer Deutungsansatz liegt in der stets offenen Frage der Integration des westgotischen Reichs. Möglicherweise bemühte sich Ervig darum, die Bischöfe in diesem Sinne dienstbar zu machen.

Ansprüche des Erzbischofs von Toledo, die seine Amtsbrüder nicht unterstützen wollten. Darüber hinaus könnte auch die Frage einer politischen Desintegration des Reichs erneut auf der Tagesordnung gestanden haben⁴¹. Letztlich ist die Quellenlage zu schlecht, um eine dieser Erklärungen zu belegen oder auszuschließen. Deutlich wird jedenfalls noch einmal, dass die Kooperation des Toletaner Erzbischofs mit einem gesalbten westgotischen König nicht die Macht besaß, widerstandslos anerkannte Fakten zu schaffen.

Es fällt schwer, Wamba ohne Einschränkungen als Sakralherrscher zu bezeichnen. Auf der einen Seite stellt die Salbung ein Schlüsselement christlicher Begründung politischer Macht dar, auf der anderen Seite zeigt seine Regierungstätigkeit die Schwäche eines Herrschers, der sich erst gegen Aufständische behaupten musste und dann wenige Jahre später unter dubiosen Umständen abgesetzt wurde. Deswegen erscheint es hier besonders plausibel, lediglich von einem Bemühen zu sprechen, dem König einen herausragenden Sakralcharakter zuzuschreiben. Das erfolgte im feierlichen Ritual einer Salbung, die nach der einzig vorliegenden Quelle von weiteren Zeichen göttlichen Wohlwollens begleitet war. Das erfolgte des Weiteren in dieser Quelle, der *'Historia Wambae regis'*, die anlässlich der Regierungsübernahme Wambas einen religiösen Akkord anstimmt, der den gesamten weiteren Bericht grundiert. Sowohl die Erzählung vom Aufstand Wambas als auch die Person ihres Verfassers stehen jedoch zugleich für die schwache Wirkung der Sakralisierungsbemühungen⁴². Die besondere göttliche Auszeichnung, die die Salbung dem König zuwies, schützte ihn weder vor den Aufständischen noch vor der Absetzung.

Forschungen zur vormodernen politischen Praxis heben zunehmend den Bedarf an Zustimmung hervor, die Herrschaft erst ermöglichte. Das gilt auch für das Zusammenspiel der Könige und ihrer Großen in früh- und hochmittelalterlichen Reichsbildungen. Bernd Schneidmüller hat dafür den Begriff einer „konsensualen Herrschaft“ geprägt. Für die frühe Neuzeit modifiziert Stefan Brakensiek das mit der Formel einer „akzeptanzorientierten Herrschaftspraxis“. Wegen des schwachen Herrschaftsapparates und der beschränkten Steuerungs- und Kontrollmechanismen

⁴¹ Zur Absenz des Episkopats der *Tarraconensis* und der *Narbonensis* siehe die Übersichten in ORLANDIS – RAMOS-LISSON, *Synoden* (wie Anm. 16) S. 361 f. Sieht man in Nationalsynoden entscheidende Momente für die Integration des westgotischen Reichs – analog zur Funktion, die Hoftage oder *'Placita'* einnahmen –, ist dieser Befund hoch signifikant. Zur Integration politischer Verbände durch öffentliche Treffen vgl. GERD ALTHOFF, *Rituale als ordnungsstiftende Elemente*, in: POHL – WIESER, *Staat* (wie Anm. 10) S. 391–398; HAGEN KELLER – GERD ALTHOFF, *Die Zeit der späten Karolinger und der Ottonen. Krisen und Konsolidierungen 888–1024* (Gebhardt. Handbuch der Geschichte, 10. Auflage 3) Stuttgart 2008, S. 348–372; zu den italienischen *'Placita'* CHRIS WICKHAM, *Justice in the Kingdom of Italy in the Eleventh Century*, in: *La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX–XI)* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo 44) Spoleto 1997, S. 179–250.

⁴² Analog fällt die Bilanz aus, die DIAZ – VALVERDE, *Strength* (wie Anm. 11) S. 68, für den Einsatz königlicher Insignien ziehen: „Nevertheless, in the seventh century those objects were not enough to assure success or stability, nor were a sufficient guarantee of tenure for the one who held them.“

in vormodernen Herrschaftsgebilden war es jedenfalls unerlässlich, über die Begründungen für und die jeweiligen Ansprüche von Machtpositionen zu verhandeln⁴³. Religiöse Begründungen politischer Macht konnten, wo sie Anerkennung fanden, zu einem wirksamen Faktor politischer Praxis werden. Das wird wohl dann besonders zum Tragen gekommen sein, wenn religiöse Begründungsfiguren in einem Horizont breit geteilter Vorstellungen standen. Insofern greift die Reduktion der Sakralisierung von Herrschern rein auf ein funktionalistisches Kalkül zu kurz, sollten die Diskurse und Praktiken stattdessen als in sich bedeutungsvolles Agieren ernst genommen werden. Auf der anderen Seite müssen jedoch, wo möglich, die Kommunikationsstrategien und -kontexte rekonstruiert werden, in denen Sakralisierungsbehauptungen zum Einsatz kamen. Erst dann ist abzuschätzen, welche Reichweite sie besaßen und wo sie an ihre Grenzen stießen. Wenn die Sakralisierung politischer Macht in dieser Form rekontextualisiert wird, lassen sich zugleich die Akteure benennen, die sie vorantrieben, von ihr profitierten oder auch sich ihr widersetzen. Wie im Fall der Kooperation zwischen Julian von Toledo und König Ervig ist darauf zu achten, ob neben dem Herrscher andere Protagonisten wesentlich von der Anerkennung von Sakralitätsbehauptungen profitierten und daher womöglich der Herrscher vor allem als Projektionsfläche für die Pläne anderer anzusehen ist. Fasst man also das Bemühen um eine Sakralisierung von Herrschaft als kommunikativen Prozess, können die komplexen Aushandlungsvorgänge nachgezeichnet werden, die die politische Kultur der Vormoderne prägten und in denen religiöse Diskurse und Praktiken als wirkmächtige Faktoren unter anderen zu begreifen sind.

⁴³ Für die deutschsprachige mediävistische Forschung ist die Frage nach dem Charakter von Herrschaft ohne Staat bzw. den Formen mittelalterlicher Staatlichkeit zentral. Vgl. etwa die Beiträge von HAGEN KELLER, *Ottomische Königsherrschaft. Organisation und Legitimation königlicher Macht*, Darmstadt 2002; GERD ALTHOFF, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997. Eine Übersicht über aktuelle Positionen im europäischen Horizont bietet POHL – WIESER, *Staat* (wie Anm. 10); zur konsensualen Herrschaft vgl. BERND SCHNEIDMÜLLER, *Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter*, in: PAUL-JOACHIM HEINIG u. a. (Hgg.), *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw (Historische Forschungen 67)* Berlin 2000, S. 53–87; zur akzeptanzorientierten Herrschaftspraxis: STEFAN BRAKENSIEK, *Lokale Amtsträger in deutschen Territorien der Frühen Neuzeit. Institutionelle Grundlagen, akzeptanzorientierte Herrschaftspraxis und obrigkeitliche Identität*, in: RONALD G. ASCH – DAGMAR FREIST (Hgg.), *Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit*, Köln – Weimar – Wien 2005, S. 49–67; DERS., *Akzeptanzorientierte Herrschaft. Überlegungen zur politischen Kultur der Frühen Neuzeit*, in: HELMUT NEUHAUS (Hg.), *Die Frühe Neuzeit als Epoche (Historischen Zeitschrift. Beihefte 49)* München 2009, S. 395–406.