

Der Vortrag schließt an die Revision meines Buches *Typik und Politik im Annolied: Zum Konflikt der Interpretationen im Mittelalter* (Stuttgart: Metzler 1979) an, die von Hans-Ulrich Gumbrecht für die *New History of German Literature* 1999 angeregt wurde (Cambridge MA: Harvard University Press 2004). Leider hat das englische Original unter der redaktionellen Bearbeitung der Harvard Press so stark gelitten, daß es in dieser Form vom Vf. an vielen Stellen nicht mehr zu verantworten ist. Die nötige deutsche Fassung nahm Gelegenheit zur Verdeutlichung; sie ist erweitert und ausführlicher annotiert, als es das Handbuchformat erlaubte. Zum Zweck der kanonischen Pointierung des Annoliedes innerhalb der europäischen Literatur, in deren Zusammenhang es bisher kaum je eine Chance hatte, ist auch in dieser Fassung von der Menge der Spezialliteratur abgesehen. Im Rahmen zweier Kanonvorlesungen ist sie 2003 in Hamburg und Frankfurt vorgetragen und zu diesem Zweck auf komparatistische Aspekte angelegt worden, die von Augustinus und Boethius auf Dante, Machiavelli, Shakespeare vorausweisen.

>KÖLNISCHE WELT<

DIE CIVITAS CONTINUATA DES MITTELALTERS IM FRÜHMITTELHOCHDEUTSCHEN

ANNOLIED.¹

Anselm Haverkamp

Köln ist im 11. Jahrhundert eine der größten und mächtigsten Städte der bekannten Welt. Tausend Jahre nach ihrer Gründung zeigt sich *Colonia Agrippinensis*, die römische Kolonie auf dem linken Rheinufer, gegründet von Claudius Agrippa 39 vor Christus und 50 nach Christus nach ihrer größten Tochter, der Kaiserin Agrippina benannt, der römischen Vergangenheit wie kaum eine andere gewachsen. In der Mitte des Jahrhunderts, gegen 1057, überliefert der Gelehrte Meinhard von Bamberg in einem exemplarischen Brief an einen Schüler, zu Zwecken der schulischen Unterweisung, das "Klisché," würde man Ernst Robert Curtius' Theorie der im lateinischen Mittelalter zu Gemeinplätzen heruntergekommenen antiken Topoi bestätigt finden, dem das Köln der Zeit entsprach: "die vielgestaltige *Colonia*,

¹ *Das Annolied* ist zitiert nach der Ausgabe von Walter Haug, *Frühe deutsche und lateinische Literatur in Deutschland 800-1150*, ed. Walter Haug, Benedikt Konrad Vollmann, Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 62 (Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag 1991), S. 596-647 (Text), S. 1425-1449 (Kommentar). Die Übersetzung der zweisprachigen Ausgabe von Eberhard Nellmann, *Das Annolied* (Stuttgart: Reclam 1975, 5. Auf. 1999), ist für terminologische Fragen wegen mangelnder Schärfe leider fast unbrauchbar.

nicht zu sagen *Babilonia*" (*multiformis Colonia seu mavis Babilonia*) ist voll dessen, wovor der junge Mann, der sein Studium in Köln fortzusetzen gedenkt, nicht genug gewarnt werden kann: den seidigen Körpern der Mädchen von Köln (*lubrica bombicina Colonidum corpora*).² Ein Klisché, in der Tat, und fast überholt, wie sich zeigen wird, das Paris und Köln in der allegorischen Alternative von himmlischem Jerusalem und weltlichem Babylon der Lasterhaftigkeit der *civitas terrena* verfallen sieht.³ Nach dem Ende der antiken Welt, einer Zäsur, die nicht zuletzt das Erliegen städtischen Lebens mit sich brachte, ist Köln eine der ersten Städte, die jene Vielfalt und Vielgestaltigkeit der *civitas permixta* zurückgewinnt, die Augustinus, *sub specie aeternitatis* der *civitas Dei*, als Strukturvorgabe aller Politik nach Rom – nach dessen Vorbild wie nach dessen Untergang – vorher gesehen und der mittelalterlichen Welt als Latenz des römischen Erbes in die Wiege gelegt hat: einer Latenz, die, wie das Wort sagt (das lateinische *latere* heißt "aus dem Verborgenen drohen") aus der tausendjährigen Tiefe der römischen Vergangenheit die christliche Gegenwart überschattet und bis in das Leben jedes einzelnen reicht, vom Kölner Studenten des Meinhard von Bamberg bis hin zu Goethes *Werther* und Joyces *Artist as a Young Man*.

Das frühmittelhochdeutsche Annolied ist eines der besten, wenn auch eines der rätselhaftesten Dokumente dieser Übergangszeit, die im Begriff des "Mittelalters" auf einen flachen, irreführenden Nenner gebracht ist. Nach der dunklen Periode, welche die spätantike Welt von der "Renaissance des 12. Jahrhunderts" trennt, ist das Annolied das erste Stück Literatur, das aus einer Großstadt kommt.⁴ In ihm

² Carl Erdmann, "Die Briefe Meinhards von Bamberg," *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 49 (1930-32), S. 332-431: 360; Zitat *Monumenta Germaniae historica, Briefe der deutschen Kaiserzeit V* (Berlin: Weidmann 1930), S. 192.

³ Ernst-Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern: Francke 1948, 5. Aufl. 1965). Jacques Le Goff, *Les intellectuels au moyen âge* (Paris: Gallimard 1957). Vgl. Étienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Paris: Vrin 1952).

gedenkt die Stadt Köln ihrer römischen Ursprünge und setzt sie ins Verhältnis zu ihrer gegenwärtigen Verfassung nach Anno II. dem Erzbischof von Köln und Kanzler des Heiligen römischen Reiches, der 1075 als eine der großen kontroversen Figuren der Epoche gestorben war. Der gelehrte, in seinen feinen Pointen kaum zu entziffernde Ansatz des Textes hat den Übergang des frühbürgerlichen Weltbildes von der geistlichen *occupatio*, der kontemplativen "Geistesbeschäftigung" der Mönche, zur *vita activa* der modernen Welt zur untergründigen Voraussetzung.⁵ Anders als es die spätere Obsession vom Fortschritt will, betont die Moderne des Mittelalters die Kontinuität der alten Gründungen auch dort, und besonders dort, wo es um Wandel und Neues geht. Kontinuität in der Diskontinuität definiert die Historizität des Augenblicks, der die Gegenwart ist.

Das beweist das Annolied aufs Ausführlichste, indem es in einem außerordentlichen Maße römische Geschichte verhandelt und Kölns Ort in dieser Geschichte über den Bruch zwischen der antiken und der gegenwärtigen, modernen Welt hinweg. Nicht von ungefähr geht der Begriff "modern" auf die *moderni* dieser Zeit zurück, die "auf den Schultern von Riesen" den Ursprung in den Fundamenten der alten Welt zu unterstellen und auf die Gegenwart anzuwenden wissen.⁶ Das "wie man zer welte sollte leben" des Walther von der Vogelweide bringt hundert Jahre später die zeithistorischen Reflexionen in eine reichspolitische Perspektive.⁷ Dagegen liegt die Leistung des Annoliedes, dessen epochale Qualitäten der Eingang des

⁴ Beryll Smalley, *The Beckett Conflict and the Schools* (Oxford: Blackwell 1973). C.S. Lewis, *The Discarded Image* (Cambridge University Press 1964).

⁵ André Jolles, *Einfache Formen* (Halle/Tübingen: Niemeyer 1930, 6. Auf. 1965). Vgl. Hannah Arendt, *The Human Condition* (New York: Doubleday 1958); dt. *Via activa oder Vom tätigen Leben* (München: Piper 1960).

⁶ Vgl. Robert Merton, *On the Shoulders of Giants* (New York NY: Harcourt Brace Jovanovich 1965). Hans Robert Jauß, "Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität" (1965), *Literaturgeschichte als Provokation* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1970).

⁷ Walther von der Vogelweide, *Gedichte*, ed. Peter Wapnewski (Frankfurt/M: Fischer 1962, 4. Aufl. 1966), S. 124 (Nr. 36), S. 260 (Wapnewskis Kommentar).

Nibelungenlieds auf seine Weise bezeugt – er ist eine Variation auf den Annolied-Eingang – weniger in der Reflexion auf die Grundlagen als der impliziten Reflektiertheit der rhetorischen Rücksicht auf Darstellbarkeit: Voraussetzungen, die nicht leicht zu rekonstruieren sind, und die jedenfalls nicht mehr – das zeigt die verfehlte, seit dem Barock immer neu in die Irre gehende Rezeptionsgeschichte des Textes – auf der Hand liegen. Das Annolied hat kaum Inhalt, den man nacherzählen könnte, keine Story, die fesseln, keine Biographie, die überzeugen könnte. Es setzt die Stadtgeschichte Kölns und die Lebensgeschichte Annos als sattem bekannte Sachverhalte voraus, als wären sie einer erneuten Erzählung nicht mehr der Rede wert: ein Zeichen fortgeschrittener post-narrativer Raffinesse gegenüber einem Gemeinplatz, für dessen kontroverse Einschätzungen man eine Menge an Lokalkenntnissen braucht, um zu wissen, an welcher Stelle man sich in der Abfolge der Strophen befindet. Die sparsame, pointierte Anlage rechnet mit einem Erwartungshorizont, dessen Bezüge für später Geborene mühsam zu rekonstruieren sind, und sie tut es in einem Netz von allegorischen Verweisen, typologischen Strategien und theologischen Meditationen, die höchst voraussetzungsreich sind. Es bietet eine intellektuelle zeithistorische Reflexion aus einem gegebenen Anlaß, den wir unmöglich parat haben können.

Einzigartig in dieser ausgepichteten Raffinesse unter den spärlichen frühmittelhochdeutschen Texten, ist das Annolied alles andere als leicht zu lesen. Seine Einzigartigkeit liegt in der unerhörten Mischung von Zügen und Bezügen, die seltene Einsicht gewähren in eine komplexe Sprachsituation, die unter der Rubrik "religiöse Dichtungen" kaum angemessen zu fassen ist.⁸ Im Gegenteil beweist das Annolied wie massiv man den Stand der Kunst und des Kunstmöglichen im 11. und frühen 12. Jahrhundert mit derlei Prädikaten unterschätzt hat. Denn nicht etwa die

⁸ Etwa Friedrich Maurer, *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*, 2 Bde (Tübingen: Niemeyer 1965). Gerhard Meißburger, *Grundlagen zum Verständnis der deutschen Mönchsdichtung im 11. und 12. Jahrhundert* (München: Fink 1970).

zweifelhaften Idiosynkrasien eines verschrobeneren Mönches sind hier zu bewundern, sondern eine Komplexion von "Dichtung" in einem älteren Sinne, die in mindestens den folgenden drei Hinsichten interessant ist: in der ausdifferenzierten Diskursökonomie lateinischer und deutscher Texte, die mit weitreichenden Implikationen für die juristische und theologische Semantik der Zeit verbunden ist und von politischer und poetischer Konsequenz ist (1); in einer elaborierten Rhetorik intertextueller Bezüge und tropologischer Verweise, in der das figurale Repertoire der lateinischen Tradition mit höchster Virtuosität und dem größten Witz beherrscht wird (2); sowie schließlich in dem diplomatischen Geschick, mit dem die dahinter stehende politische Konstellation, die Konfrontation erzbischöflicher und bürgerlicher Interessen, die zwischen den Zeilen durchscheint, verhandelt und bewältigt wird (3). Der Zusammenhang dieser drei Verhandlungsebenen, der im Falle Kölns ersten und buchstäblich postkolonialen Verhandlungen, die einer spezifischen, städtischen Sprachsituation ein neues Profil verleiht, macht das Annolied zu einer literarischen Novität, einem Paradigma eigener Art, einem im verborgenen Aufschluß der rhetorischen Konstruktion kanonfähigen Texte der Zeit und ihrer "kulturellen Poetik".⁹

In seiner vierhundertjährigen Rezeptionsgeschichte, der längsten eines mittelalterlichen Textes in Deutschland, sind die genannten Hinsichten nur selten, und wenn, nur fragmentarisch in den Blick gekommen. Von Opitz in der ehrwürdigen Breslauer Bibliothek, der Rhedigerana, entdeckt und 1639 zum ersten Mal gedruckt – sogar Günter Grass hat dessen gedacht – erfuhr das Annolied durch die Schweizer Bodmer und Breitinger 1745 als erster deutscher Text eine editorische Aufmerksamkeit, für die das 19. Jahrhundert das Prädikat "kritisch" zu

⁹ Stephen Greenblatt, "The Circulation of Social Energy," *Shakespearean Negotiations* (Berkeley CA: University of California Press 1988), S. 10 ff.

vergeben hatte.¹⁰ Diese Periode des ersten Interesses sah im Annolied ein Ereignis der nationalen Literatur: Bodmer, Breitinger und Herder preisen den Text als "pindarisch" im technischen Sinne der freien Rhythmen, die den Geist der Zeit beflügeln sollten; August Wilhelm Schlegel erkennt in ihm den Vorläufer des Nibelungenepos.¹¹ Das spätere nachromantische Interesse gab Herders "poetische Heuristik" zugunsten eines vermeintlich historischeren Ansatzes auf, der die im engeren Sinne heilsgeschichtliche Anlage zu fassen suchte, die dem Text als geistesgeschichtliches Substrat zu unterliegen schien und seine historisch vormoderne Dimension bewies.¹² Indessen, die Menge der Details ist nicht so eindeutig den Trends, Affiliationen, Prätexten zuzuordnen, die man in ihm erkennen wollte. Wenn sie, wie unter einem Vergrößerungsglas, etwas beweisen in der Arbitrarität der möglichen Bezüge, ist es die Heteronomie einer rhetorisch-poetischen Konstellation, von der mehr zu wissen nötig ist, als der Text hergibt: eine Rücksicht auf Darstellbarkeit, deren Bedingungszusammenhang dreifach zu rekonstruieren ist: ökonomisch (das ist: rhetorisch im allgemeinen Sinne der beteiligten Diskurse), literarisch (das ist: rhetorisch im engeren Sinne der poetischen Struktur) und politisch (in Hinsicht der juristischen, sozialhistorischen und pragmasemantischen Implikationen).

I

¹⁰ Max Roediger (Ed.) *Das Annolied, Monumenta Germaniae historica, Deutsche Chroniken* I.2 (Hannover: Hahn 1895), S. 69. Frederick R. Whitesell, "Martin Opitz's Edition of the Annolied," *Journal of English and Germanic Philology* 43 (1944), 16-22. Vgl. Günter Grass, *Der Butt* (Neuwied: Luchterhand 1977), S. 312 f.

¹¹ Johann Gottfried Herder, "Zerstreute Blätter, Fünfte Sammlung" (1793), *Werke* XIV, ed. Bernhard Suphan (Berlin: Weidmann 1887), S. 200. Johann Jakob Bodmer, Johann Jacob Breitinger (Ed.), *Martin Opitzens von Boberfeld Gedichte* (Zürich: Orell 1745), Bd. I, S. 159. August Wilhelm Schlegel, *Deutsche Museum*, ed. Friedrich Schlegel 1 (1812), S. 507.

¹² Herder nach Heinz-Dieter Weber, *Friedrich Schlegels Transzendentalpoesie* (München: Fink 1973), S. 105.

Die Diskursmischung, die im Annolied entwickelt ist, besteht in einer unerwartet komplizierten, raffinierten Überblendung textueller Strategien, deren lateinische und deutsche Anteile gelehrte Exegese und städtische Verwaltung zusammenführen. Der moderne Titel "Lied" entspricht der lateinischen Überlieferung unter dem Titel "Rhythmus" ("rhythmic" im Unterschied zu "metric"). Er ist, da hatte Herder recht, epideiktischer Natur und meint den kollektiven Rahmen, den Aufführungscharakter des Textes. Innerhalb dieses Rahmens produziert das Annolied einen doppelten, historischen und exemplarischen Diskurs über die Stadt und die politische Konstellation des Episkopats Annos II.: die durch Anno herbeigeführte, durch sein Exempel neu definierte Verfassung Kölns. Es dauert 33 von 49 Strophen bis die welthistorische Einstellung des Annolieds, mitten im Satz, von Caesar auf Anno und seine Zeit umspringt. Die in dieser Länge durchgehaltene Blickführung des ersten, zwei Drittel umfassenden Teils ist nicht allein wegen seiner gelehrten, -selektiven Vorführung heilsgeschichtlicher Aspekte der Kölner Lokalgeschichte bemerkenswert; er etabliert auf das Präziseste die historisch entscheidende Rolle der Stadt, das ist: der politischen und kulturellen Gestalt "Stadt" – zuerst Roms, dann Kölns – für die welthistorische Entwicklung der Erlösung, die zu dieser Zeit "Geschichte" geworden ist.

Dem Annolied zufolge ist die Gegebenheit "Stadt" von Rom bis Köln die entscheidende, geschichtsbegründende Voraussetzung für das, was Geschichte wurde mit der apostolischen Mission des Heiligen Petrus in Rom. Denn es war dort, daß "er des heiligen Kreuzes Zeichen errichtete" und so "die Stadt in Christi Besitz nahm" (Strophe 32). Es ist nicht irgendeine Stadt, sondern Rom, das Haupt und Zentrum der alten Welt, in deren Namen die koloniale Gründung Köln weitergeführt und bestärkt wird durch die apostolische Sukzession der Bischöfe von Petrus über Maternus, den ersten, von Petrus selbst gesandten Bischof von Köln, bis hin zu Anno, den nach Maternus siebenten unter den heiligen Kölner Bischöfen. Zugunsten der direkten römischen Sukzession übergeht und unterschlägt das Annolied den

Umweg der deutschen Mission und Reform der fränkischen Kirche durch Bonifatius von England, der 745 Köln zum metropolitanen Sitz gemacht hatte, sich dann aber für Mainz entschied.¹³ Geschichtsphilosophisch bewanderte Leser erkennen unschwer unter der lokalhistorischen Interessenlage die nicht-augustinische, eher anti-augustinische Pointierung des Origenes, mitsamt der in dessen welt-historischem Design gerne übersehenen, dem welthistorischen Datum der römischen Weltordnung geopfertem Brennpunkt der Stadt als welthistorischer Errungenschaft, ohne die das Christentum nicht wäre, was es werden sollte. Also nicht allein die geschichtsbildende, die im politischen Verständnis stadtbildende Rolle der römischen Kirche ist der im Annolied ausformulierte Gesichtspunkt.

Die historische Kontinuität von der *Colonia Agrippinensis* zur *fidelis filia Colonia*, der "treuen Tochter Köln" der Erzbischöfe nach Anno – so die Formel des Stadtsiegels wenig später – ermöglicht Geschichte und legitimiert die weltliche Gewalt der Bischöfe im selben Zug. Im "Zeichen des Kreuzes" überflügelt die postkoloniale Stadtgeschichte Kölns ihre römischen Grundlagen und läßt die Geschichte des kaiserlichen Roms nach Augustus hinter sich wie ein Art von "Mittelalter" zwischen Caesars welthistorischer Leistung, die dem Christentum den Weg bereitete, und Kölns moderner "Existenz."¹⁴ Das Annolied ist äußerst bedacht und genau in der Beschreibung der Entwicklung dieser Grundlagen, weit davon entfernt, sie als vorchristlich zu bagatellisieren. Im Gegenteil, im Rückgang auf die republikanische Freiheit des alten römischen Senats führt die kölnische Geschichte fort und zur christlichen Vollendung, was in der spätantiken Kaiserzeit verspielt worden war. Ich glaube nicht, daß man die Bedeutung des republikanischen Erbes übertreiben kann,

¹³ Wilhelm Levison, *England and the Continent in the Eight Century* (Oxford: Clarendon Press 1946), S. 87.

¹⁴ Kölns „historische Existenz“, terminologisch beim späten Goethe, nach John Hennig, "Goethes Gebrauch des Wortes Existenz," *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1970), S. 94-131: 129.

die in der *civitas* Köln – der „kölnischen Welt“ des Annolieds (Strophe 33) – den latenten Widerspruch hervorbringt, der den christlichen *civitates* im nachrömischen Zeitalter innewohnt. Seine Träger sind die Bischöfe als Stadtherrn.

Es macht das evolutionäre Potential der Bischofsstädte insbesondere am Rhein aus, eine frühe, stetige bürgerliche Entwicklung zu ermöglichen außerhalb der Beschränkungen, unter denen die Städte weltlicher Herrschaften litten, wiewohl diese besondere Freiheit nicht ohne Konflikte mit den geistlichen Herren war, ja aus dieser Konfliktlage ihre besondere Entwicklungschance bezog. Dieser Sachverhalt ist zuerst von dem belgischen Historiker Henri Pirenne in seiner die europäische Geschichte prägenden, der europäischen Staats- und Nationenbildung vorgeordneten politischen Logik erkannt worden.¹⁵ Das Annolied liegt auf diesem konfliktbeladenen Terrain, es hat die Repräsentationslogik dieser Entwicklung zum Gegenstand. Auf den ersten Blick scheint das Annolied für eine starke Position der Kölner Bischöfe unter den weltlichen Herren zu optieren – notwendige Bedingung der stadtpolitischen Entwicklung im Inneren – während es auf den zweiten Blick eine ebenso starke Politik der patrizischen Familien gegen die weltliche Macht der selben Bischöfe vertritt (Strophe 34). Das Annolied ist gezeichnet von dieser Situation, die es kommentiert. Aber die Sachlage ist im Detail schwer zu identifizieren und deshalb auch rechtshistorisch hochkontrovers.¹⁶

¹⁵ Henri Pirenne, *Geschichte Europas von der Völkerwanderung bis zur Reformation* (Bruxelles: Alcan 1936/ dt. Frankfurt/M: Fischer 1961), S. 196 ff. *Les villes et les institutions urbaines* (Paris/ Bruxelles: Alcan 1939), Bd. I, S. 171; Bd. II, S. 126. Zur geopolitischen Einordnung Peter Schöttler, *Geschichtschreibung als Legitimitationswissenschaft 1918-1945* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1997), Einleitung.

¹⁶ Hans Planitz, „Kaufmannsgilde und städtische Eidgenossenschaft in niederfränkischen Städten im 11. und 12. Jahrhundert,“ *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 60 (1940), S. 1-116: 100. Vgl. Karl Kroeschell, *Deutsche Rechtsgeschichte* (Reinbeck: Rowohlt 1972), Bd. I, S. 208 ff.

Die Situation wird kompliziert durch eine undurchsichtige Mischung von Zitaten und Anspielungen aller möglicher Quellen von Isidors Enzyklopädie bis hin zu obskuren lokalen Überlieferungen, aber auch und entscheidender der gesamten exegetischen Tradition der Bibel. Auch hier ist das Annolied höchst selektiv, indem es bezeichnenderweise die mönchische Reform, der Annos größtes Interesse gegolten hatte und die italienischen Virtuosen, Mönche der Abtei Fruttuaria in sein "geliebtes" Projekt, das Kloster Siegburg geführt hatte, kaum der Rede wert hält. Denn der konsequent durchgeführte Gesichtspunkt des Annolieds ist die Stadtpolitik, was immer die Leser des 19. und 20. Jahrhunderts darin an mönchischer Mentalität zu erkennen meinten. Allerdings ist das Annolied genau darin interessant, daß es einen komplexeren Einblick vermittelt in die intellektuelle Rolle der monastischen Orden für die Entwicklung, Einstellungen und Techniken, die in diesem 11. Jahrhundert die gesellschaftlichen Ordnung revolutionieren und deren Inbegriff die Stadt ist. Max Weber hatte davon eine erste Ahnung.¹⁷

II

Ähnlich ungewöhnlich und komplex ist die Raffinesse in der rhetorisch-technischen Anwendung der Typologie als Strukturprinzip von Repräsentation. Die exegetische Tradition ist auf der Höhe ihrer von weither, von Augustinus über Beda auf die Viktoriner führenden Entwicklung, und was das Annolied ihr auf der Höhe der Kunst abgewinnt, ist bemerkenswert, wenn auch, abermals, aufgrund der Impliztheit der Mittel und der Diskretheit ihrer Anwendung nicht ganz leicht zu ermessen. "Geschichte als Diskurs," wie Roland Barthes auf der Höhe des Strukturalismus nachvollzogen hat, was *historia* heißt, ist als *modus operandi* rhetorisch

¹⁷ Max Weber nach Constans Seyfarth, "Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung," *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, edd. Constans Seyfarth, Walter Sprondel (Frankfurt/M: Suhrkamp 1973), S. 338-366: 356.

strukturiert.¹⁸ Sie verfährt nach "Typen," deren Typologie eine Konstellation von Stellen parat hält, die im Laufe der Ereignisse um- und neubesetzt werden und im Annolied wie in der gesamten heilsgeschichtlichen Tradition um das Gründungsereignis der Erlösung im Neuen Testament angeordnet sind. Als typologische Entsprechungen des einen Typus Christus fungieren sie als die Antitypen ihrer alttestamentarischen Vorläufer und Prototypen, deren Rolle in Christus ihre erste Erfüllung fand. Die privilegierte Rolle Kölns in der Geschichte erfüllt sich in der historischen Rolle der Stadt für die christliche Mission. Sie erlaubt es dem Annolied, die alttestamentarischen Typen David, Job und Moses in die kölnische Geschichte zu transponieren. Sie sind die Knotenpunkte der Darstellung des Anno gewidmeten Teils.

Die Crux dieser Operation – eines *modus operandi* mit weitreichenden Folgen in der Geschichte der literarischen Formen – liegt in der Abstraktion, die alttestamentarische Typen bei der Transformation in poströmische Strukturen erfordern, bevor es zu der neutestamentarischen Verheißung der *civitas Dei* der Zukunft gekommen ist.¹⁹ Für die vorläufige, politisch relevante Zwischenphase heißt das (das Annolied zieht diese Konsequenz): nicht allein und per se sind die geschichtsrelevanten Typen darstellungslgisch hinreichend, sondern erst die mitlaufende exegetische Reflexion macht sie dazu, indem sie den Diskurs der Geschichte als den der Stadt erkennt und auszeichnet. Sie begleitet implizit eher denn in expliziter Phrasierung den historischen Teil der Darstellung und führt zum exemplarischen Resultat, dem Exempel Annos, das das Annolied statuiert. Dieses

¹⁸ Roland Barthes, "Le discours de l'histoire," *Informations sur les sciences sociales* 6.4 (1967), S. 65-75. Vgl. Pierre Bourdieu, postface, Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique* (Paris: Minuit 1967), S. 159 ff. dt. *Zur Soziologie der symbolischen Formen* (Frankfurt/M 1970), S. 141 ff.

¹⁹ Walter Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985, 2. Aufl. 1992), S. 65 f. Vgl. Friedrich Ohly, „Synagoge und Ecclesia“ (1966), *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997), S. 312-337: 330 ff.

konstruiert und zeigt den Heiligen, der Anno ist, typologisch als den neuen Typus der *civitas Dei* im gegenwärtigen Stand ihres Kommens: ihrer Zukünftigkeit im Konflikt politischer Praxis und ethischer Norm.

Der wachsende Konflikt in der *civitas permixta*, zwischen *regnum* und *sacerdotium*, weltlicher und geistlicher Gewalt des Bischofsamtes überspannt die augustinische Konstruktion. Zeitgleich mit dem Investiturstreit teilt das Annolied in vieler Hinsicht die hochpolitisierte Semantik der Zeit, aber das heißt nicht, daß es auf "mystische Konstruktion" bei der politischen Anwendung und Zuspitzung der typologischen Exegese verzichtete.²⁰ Der Terminus der *expositio mystica* wird von dem Mönch Rupert von Deutz aus dem Kloster auf dem gegenüberliegenden Rheinufer Anfang des 12. Jahrhunderts ausgearbeitet, einem der bedeutenden mystischen Philosophen der Zeit und der einzige im Umkreis des Annoliedes, der als Quelle für ein derart raffiniertes Produkt in Frage kommt.²¹ Es mag vor ihm einige gebildete Kenner der historischen und exegetischen Tradition in Köln gegeben haben, aber sie sind nicht bekannt. Die italienischen Mönche in Siegburg hatten anderes im Sinn und gewiß keine deutschsprachige Dichtung. Wie immer man das einschätzen mag, die gelehrte Kompetenz, die im Annolied vom Lateinischen in die Sprache des aufstrebenden Bürgertums einer Großstadt gebracht wurde, ist schwer zu erklären und verlangt ein möglicherweise größeres Umdenken. Ruperts *expositio* bietet einen theoretischen und sogar methodischen Hintergrund für das, was Anno im Text des Annoliedes passiert: Er wird "transfiguriert" (so Ruperts technischer Begriff) in das Dispositiv einer in dreifacher Hinsicht exemplarischen Figur.²² Der Begriff der

²⁰ Gerd Tellenbach, *Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Stuttgart: Hirsemann 1936).

²¹ Vgl. Maria Lodovica Arduini, *Rupert von Deutz (1076-1129) und der Status Christianitatis seiner Zeit* (Köln/Wien: Böhlau 1987).

²² Herbert Grundmann, "Der Brand von Deutz 1128 in der Darstellung Abt Ruperts von Deutz," *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 16 (1960), S. 385-471: 394. Vgl.

Transfiguration impliziert den der augustinischen *conversio*. Er unterstellt die Fähigkeit zur Wandlung, deren Potenz Dantes *Vita Nova* zum poetischen Prinzip erheben wird, von Machiavellis Politisierung dieses Prinzips noch zu schweigen: Kirchenfürsten wie Anno II. sind Prototypen der späteren machiavellischen Prinzen.²³ So weit sind wir hier noch nicht, aber das Prinzip wird in seiner Reichweite ansichtig. Sehr pointiert (und also, sollte man annehmen, bewußt) gegen den Strich dessen, was empirisch und historisch über den Mann Anno bekannt war – kontrafaktisch zur politischen Realität Annos, aber unter bewußter Voraussetzung dieser Realität – erhebt das Lied seine allzu menschlichen Handlungen und benutzt die allzu bekannten Schwächen und Misereen, um daraus den Heiligen-Typ zu konstruieren, dem er entsprochen hätte, zu entsprechen gehabt hätte, und dem er am Ende seines tatsächlichen Lebens durch Strafe und Qualen einer bezeichnenden Krankheit, der Lepra, erst entsprechen konnte, zu entsprechen gezwungen war.

Annos Leben resultiert in einer Exemplarität jenseits des Lebens, das wir in der offiziellen und korrigierten Form der lateinischen *Vita Annonis* überliefert finden. In diesem Punkt ist der Unterschied, den die literarische Quelle gegenüber der politischen macht, schlagend: sie deckt in der Tat auf, was in der offiziellen Vita, die ein paar Jahrzehnte später zur Heiligsprechung führt, Ideologie war. Aber das Annolied tut es nicht kritisch, thematisierend – dazu war noch nicht die Zeit, und deshalb verstehen wir es kaum mehr zu lesen – es "exponiert" den Widerspruch in seiner historischen Genealogie. Anno ist exemplarisch als Bischof, der als Erzbischof von Köln und Kanzler des Reiches vor allem ein eminenter Politiker und die Zierde

Frederick P. Pickering, "Irrwege der mittelalterlichen Geschichtsschreibung (Rupert von Deutz, Joachim von Fiore)," *Zeitschrift für deutsches Altertum* 100 (1971), S. 270-296.

²³ Machiavelli nach John Freccero, "Medusa and the Madonna of Forlì," *Machiavelli and the Discourse of Literature*, edd. Albert Russell Ascoli, Victoria Kahn (Ithaca NY: Cornell University Press 1993), S. 161-178: 167 ff. Vgl. Hugo Friedrich, *Epochen der italienischen Lyrik* (Frankfurt/M: Klostermann 1964), S. 101.

seiner Stadt war. Als ein Typos des Königs David hat er gelitten "nach des heiligen Christ' Bilde," der *imago Christi*, welche die *forma* (sagt Rupert) der *imitatio* vorgibt (Strophe 39). Das harte politische Schicksal, von seinen Kindern verraten worden zu sein, wie David von seinem Sohne Absalom verraten wurde, liefert die bestmögliche, günstigste Interpretation von Annos dunkelster Stunde, dem Hochverrat der Stadt. Die Revolte, in der die Stadt sich 1074 gegen ihren Bischof und Stadtherrn wandte, erwuchs aus einem latenten Konflikt, der im Laufe der Ereignisse, wenn etwas, die Entfremdung von Vater und Kindern, Bischof und Stadt bewies. Die zweite Präfiguration, des leidenden, mit Gott hadernden Job, geht über die Tagespolitik hinaus und trifft die Entfremdung in tropologischer, mehr als nur historischer Konsequenz, in welcher Anno seinen Kindern so wie uns allen gleicht und in seine Gemeinde zurückkehrt, in der er als Vater versagt hat. Das bewirkt als dritten Aspekt der dreifachen Allegorie nach der historischen und der moralischen Konsequenz die anagogische Perspektive des zurück zu gewinnenden Paradieses. Die letzte Strophe führt Moses ins Feld und den Exodus in das "beste aller Länder," wo Milch und Honig fließt, und leitet unter "süßer" Führung – "geistiger Süße" der mystischen Exegese – stracks "ins wunderschöne Paradiesesland" (Strophe 49).²⁴

Wie der mehrfache Schriftsinn im allgemeinen – in der vierfachen Version wie auch und besonders in der im Annolied angewandten mystischen Exposition nach dem dreifachen Sinn – kann der exemplarische Schluß die tiefe, sich im Laufe der Zeit stetig vertiefende Diskrepanz nicht verbergen, die sich zwischen dem moralischen und dem anagogischen Sinn auftut und in Hans Blumenbergs Archäologie der Neuzeit als "individuelle" und "kollektive Eschatologie" auseinanderdrängt.²⁵

²⁴ Friedrich Ohly, "Geistige Süße bei Otfried" (1969), *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977), S. 93-127: 107, 125.

²⁵ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1966), S. 33; in der revidierten Neuausgabe *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt/M: Suhrkamp

Während der nächst vergleichbare Text, die wenig jüngere Kaiserchronik, sich der kollektiven Eschatologie verschreibt, macht das Annolied von Anfang an die Analogie des individuellen Schicksals zu seiner Sache. Im Prolog, dem bevorzugten Ort impliziter Poetik in den Texten der Zeit, motiviert es seine historische Neueinschätzung der Stadtgeschichte Kölns auf dem Wege zur Stadt Gottes gerade nicht durch deren konventionelle eschatologische Aussicht, sondern im Blick auf den individuellen Anteil in aller Eschatologie. Wenn es einen verschollenen Vorläufer des Nibelungenliedes zitiert – “Wir hörten ie dikke singen von alten dingen” (Zeile 1) – so nur, um sich von der leeren Ruhmsucht heroischer *oral poetry* programmatisch zu distanzieren.²⁶ Statt der Schlachten und der Verwüstung durch Kriege, dem Verrat von Freundschaft und dem Untergang mächtiger Könige, kurz dem leeren Wahn feudaler Politik, favorisiert das Annolied die wunderbaren “Zeichen,” die Anno bewirkt eher als vollbracht habe auf dem Berg, der den Namen seiner Lieblingsgründung trägt, dem “Sigeberg,” auf dem das Kloster Siegburg steht (Strophe 1). Die falsche Etymologie des “Siegesberges” (tatsächlich heißt der Ort nach dem Fluß, an dem er liegt, der Sieg) unterstreicht die semiotische Qualität des Zeichens, des von Petrus in Rom errichteten Siegeszeichens, als welches das Kreuz seit Konstantin – *in hoc signo vinces* – Weltgeschichte gemacht hat. In einer semiotischen Rationalisierung, die Umberto Eco in der mittelalterlichen Allegorie nachgezeichnet hat, stehen im Annolied Zeichen gegen Kriegshelden, betreibt die Stadt als Zeichen-Burg eine andere Zeichenpolitik als die feudale Welt.²⁷

1974), S. 56. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: Le quatre sens de l'écriture* II.1 (Paris: Aubier 1961), S. 99 ff.

²⁶ Susanne Gerhaher, *Der Prolog des Annoliedes als Typus in der frühmittelhochdeutschen Literatur* (Straubing: Diss. München 1965).

²⁷ Umberto Eco, *Arte e Bellezza nell' Estetica medievale* (Milano: Bompiani 1987, 1994); in der dt. Ausgabe leider um die technisch relevanten Stellen gekürzt.

Es ist eine andere Politik auch als die auf die feudale Sphäre der *nova militia Christi* gemünzte reformpäpstliche Kreuzzugsrhetorik, die zur selben Zeit in Gregor VII. ihren ersten und aggressivsten Vertreter gefunden hatte. Das läßt sich an der vorbildlichen Formulierung des Annolieds erhärten, wonach Petrus mit „des heiligen Kreuzes Zeichen“ Rom für Gott gewann (Strophe 32). Dies Zeichen des heiligen Kreuzes steht just zu Annos und Gregors Zeiten im Konflikt der hergebrachten friedlichen Nachfolge Christi mit der Kreuzzugsidee. Die von Gregor vergebene Kriegsfahne Petri, *bellicum sancti Petri vexillum*, spricht der überlieferten, christlich korrekten, im modischen Reformpapsttum Gregors zum Kreuzzug pervertierten Lesart Hohn, das Kreuz auf sich zu nehmen statt Fahnen zu folgen. Dante wird diese Perversion Satan zuschreiben in der Kontrafaktur, der das *Inferno* den Hymnus *Vexilla regis prodeunt* des Venantius Fortunatus unterwirft: *vexilla regis prodeunt inferni* (*Inferno* XXXIV.1).²⁸ Im Annolied finden wir den Stand der zeitgleichen oberitalienischen Erregung, die in der Mailänder *Pataria* Hochkonjunktur hatte, in den präzisen Termini der Zeit verneint, allerdings aus anderen Gründen, welche die kölnische Welt und die Avantgarde der oberitalienischen Laienbewegung um Welten trennen. Tatsächlich hat Carl Erdmann Annos Rolle in dieser brisanten politischen Frage in Gregors Briefen aufgefunden, wo ihm von Seiten des Papstes kölnische Partialität vorgehalten wird: *honorem beati Petri* halte er *non in totum, sed in partem*, nämlich *Colonie et non Rome* zuliebe hoch.²⁹ In der stadtkölnischen Emphase, so scheint das Annolied zu bezeugen, konnten Erzbischof und Stadt noch übereinstimmen, sei es auch, daß die Stadt ihrem Stadtherrn bald keinen großen

²⁸ Charles S. Singleton, Dante, *The Divine Comedy* (Princeton: Princeton University Press 1970), Bd. I: *Inferno xxxiv.1, Commentary*, 626. F.P. Pickering, *Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter* (Berlin: Erich Schmidt 1966), S. 171. Sowie Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1938, Neudruck Köln: Hohenheim 1982), S. 19 f.

²⁹ Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart: Kohlhammer 1935, Nachdruck 1955), S. 123 ff. 167 ff. und hier 355.22: Zitat: Register Gregors VII. ed. Erich Caspar, *Monumenta Germaniae historica, Epistulae selectae* II (Berlin: Weidmann 1923), S. 113 (I.79).

Spielraum ließ. In der Folgezeit nach Anno neigte sie der Gottesfriedensbewegung zu, deren Verallgemeinerungsfähigkeit von der verflissenen, zum Zitat gewordenen *pax romana* zehren mochte, zur „Raumordnung“ der *res publica christiana* aber, die Carl Schmitt darin im Geiste der Gregor und, von Dante dafür in die Hölle gesteckt, Bonifaz daraus machen wollte, nicht taugte.³⁰ Nicht nur für weltliche Fehden der alten Art, auch für die heiligen Kriege der neuen Zeit hatte man in der Stadt, die uns das Annolied zeigt, kein Verständnis, im städtischen Heilsplan der kölnischen Welt keinen Platz.

Die Crux, das Annolied zu lesen, liegt innerhalb dieses Horizonts, und genauerhin in einer eigentümlichen Verbindung individueller Eschatologie mit dem Heilswert und Heilsauftrag der Stadt. Offenbar ist das praktische Interesse an der Stadtpolitik, ein Interesse, in dem das Exempel, das auf den Ruinen von Annos Politik gebaut ist, als Mittel politischer Verhandlungen und Konsensbildung fungieren soll, nicht alles. Wie der Prolog klar genug sagt, gilt es ein mehr als politisch profanes, ein literarisches Ziel zu verfolgen. Deshalb wird mehr als das gängige (ideologische) Interesse am kollektiven Heil propagiert. Das praktische Interesse an der Erhaltung politischer Verhältnisse scheint auf in der Perspektive eines anderen, den kollektiven Stand der Dinge überschießenden individuellen Paradiesesbegehrens. So wie die mönchische Gelehrsamkeit einem weiterreichenden „Gottverlangen“ als dem bloßen lebenspraktischen Interesse verpflichtet war, bezieht das Anno-Exempel die performative Kraft aus einem mystischen Erkenntnisinteresse, das in Gott ruht und dem gelobten Paradiesesland.³¹ Es ist deshalb nicht nötig und keineswegs zwingend, die Zeichen Annos im Annolied als Symptome eines inneren Wandels des

³⁰ Vf. „Leo in nubibus: Dantes Allegorie der Dichter zu Zeiten politischer Theologie,“ *Cachaca*—Festschrift für Karlheinz Barck, ed. Bernhard Dotzler, Helmar Schramm (Berlin: Akademie 1995), S. 108-110. Vgl. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Berlin: Duncker & Humblot 1950, 4. Aufl. 1997), S. 26 ff.

³¹ Jean Leclercq, *L'amour de lettres et le désir de Dieu* (Paris: Cerf 1957).

Menschen Anno zu nehmen, dessen Schicksal das doppelt traurige ist, sich von seiner Gemeinde entfremdet und für seine Taten durch ekelhaften Aussatz bestraft zu finden. Die Taten und ihre höchst sichtbare Strafe dienen zum Exempel, das als ein wahrer "Spiegel" dienen soll (Strophe 34) ganz wie in der späteren Gattung des *Mirror for Magistrates* in Shakespeares England. Das sühnende "Bild des heiligen Christ," in das sich der Mann Anno in seiner Agonie verwandelt sieht und das ihm den Weg ins Paradies ebnet – anagogisch perspektiviert im Reim *bilidel/ himele* (Strophe 39) – garantiert im selben Zug die Wirkung des stadtpolitischen Exempels, das das Annolied am Erzbischof Anno im Interesse seines Amtes statuiert. In dieser stadtpolitischen Hinsicht unterscheidet es sich gravierend – in einer Weise allerdings, die weiter reicht und weiter ausgeführt gehört als hier möglich ist – von der "imaginären Ordnung" des Feudalismus, die Georges Duby nachgezeichnet und für die nicht-feudal städtischen Sphäre vernachlässigt hat.³²

III

Die politische Botschaft, die es zu analysieren gibt, geht gegen den Strich gleich zweier tiefsitzender modernistischer Mißverständnisse. Das erste, ältere sieht die allgemeine Eschatologie der scholastischen Theologie als unvermeidliche Belastung mittelalterlicher Texte, ihre unhintergehbare historische condition. Das zweite, neuere Mißverständnis versucht diesen allgemeinen Schleier zu "entmystifizieren" und identifiziert unter dem religiösen Gottesbegehren das durch und durch profane, praktische Interesse an Kommunikation und kommunikativem Handeln, die Ankündigung eines neuen Typus von "Öffentlichkeit" in Habermasens Verstand.³³ Diese neue "Sphäre" der öffentlichen Kommunikation wäre nicht länger beherrscht von der Repräsentationslogik der Könige und Hierarchien (Habermas spricht deshalb

³² Georges Duby, *Les trois ordre ou l'imaginaire du féodalisme* (Paris: Gallimard 1978), S. 97.

³³ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand 1963, Neuauflage Frankfurt/M: Suhrkamp 1990).

von "repräsentativer Öffentlichkeit"), sondern würde ausgehandelt von Bürgern und Bürgervertretungen, in diesem Fall des Kölner Patriziats unter der Herrschaft des Erzbischofs. Man hat aus diesem Grund in Erwägung gezogen, daß das Annolied ernsthafter in die Stadtpolitik eingebunden gewesen sein könnte, als man den Spuren im Text zugetraut hat: ob es vielleicht, nach einer frühen, vereinzelt Bemerkung von Hugo Kuhn, geschrieben sein könnte, "um die revoltierende Klasse der Patrizier für die erzbischöfliche Herrschaft in der Stadt zurückzugewinnen."³⁴

Im Lichte der Stadtpolitik nach Anno gewinnt die politische Semantik des Annolieds erheblich an Profil. Die "gebrochenen Freundschaften" des Prologs sind dann keine heroische Reminiszenz an alte Zeiten, sondern entstammen der Sprache des Vertragsrechts, wie es das gelegentliche, wie zufällig gebrauchte *ci minnin* beweist, *amicitiae causa* in klassischem Latein (Strophe 30). Ebenso kommt das feudale Band der *hulte* zwischen dem bischöflichem Herrn und seinen Lehnsmännern terminologisch korrekt vor, wobei es allerdings um eine spezifische Klasse von Bürgern geht, die Ministerialen im bischöflichen Dienst (Strophe 43). Die zunehmende Verbindung und gemeinsame Interessenlage dieser Gruppe von Lehnsleuten mit den Kaufmannsfamilien der Stadt, deren Aufstieg unaufhaltsam war, scheint hinter dem unglückseligen Konflikt zu stehen, der Annos letzte Jahre verdunkelt.³⁵ Der Aufstand von 1074, ein Jahr vor Annos Tod, überschattet nicht nur Annos Gedächtnis in der Stadt, er bestimmt die Anlage des Anno-Exempels, wie es das Annolied vorstellt. Was für ein Typ früher "Revolution" der Kölner Aufstand von 1074 auch gewesen sein mag, er war einer der ersten seiner Art und von

³⁴ Hugo Kuhn, "Frühmittelhochdeutsche Literatur" (1958), *Text und Theorie* (Stuttgart: Metzler 1969), S. 141-157. Vgl. Otto Brunner, "Bemerkungen zu den Begriffen >Herrschaft< und >Legitimität< 1962), *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2. Aufl. 1968), S. 64-79: 74 f.

³⁵ Luise von Winterfeld, „Handel, Kapital und Patriziat in Köln bis 1400,“ *Pfingstblätter des Hansischen Geschichtsvereins* 16 (Lübeck 1925). Knut Schulz, „Die Ministerialität als Problem der Stadtgeschichte,“ *Rheinische Vierteljahrsblätter* 32 (1968), S. 184-219: 196.

dauerhaftem Einfluß nicht nur in dieser Stadt. Er markiert einen Umschlagpunkt von europäischer Reichweite.³⁶ Er wiederholte sich mehrmals, und die Wiederholungen waren von Kompromissen und Neudefinitionen der städtischen Parteien begleitet, aus denen nach dem Ereignis von 1074 die Stadt als unabhängige Gemeinde hervorging, die mit der bischöflichen Herrengewalt konkurrierte und 1112 zur *coniuratio* wurde, wie sie die spätere Schweiz begründete. In der Reichweite des Annolieds gibt die ähnlich gelagerte Revolte von 1119 einen zeitlichen Rahmen vor, innerhalb dessen Köln von spontaner Reaktionsbildung auf die erzbischöflichen Gewaltakte von 1074 zu der wohl definierten "Freiheit" von 1112 fand. In dieser Entwicklung hat das Annolied seinen Ort. In der Regierungszeit von Annos Nachfolger Friedrich I., der wie Anno Erzbischof und Kanzler des Reichs war, mag es verfaßt worden sein bei Gelegenheit einer derartigen Intervention. Um 1119 waren der Abt von Siegburg Cuno und sein Freund Rupert von Deutz die Berater des Erzbischofs Friedrich.

Aber die Spuren tatsächlicher Ereignisse sind schwach im Annolied; sie sind am deutlichsten zu entziffern im Lichte des klaren Bewußtseins von Kölns republikanischer Sendung, über deren römisches Erbe das Annolied keinen Zweifel duldet. Die "dreihundert Senatoren" der Republik werden erwähnt, "weil die Römer," nimmt der Autor des Annolieds kein Blatt vor den Mund, "keine Könige wollten;" sie wußten Disziplin und Ehre auf ihre Weise zu garantieren, und auch Caesars Unternehmen, so sehr sie im Interesse eigener Macht erfolgten, waren aufgrund von Verträgen, nicht aufgrund militärischer Siege von Dauer, wie nicht zuletzt auch die Begründung der *colonia* von Köln beweist (Strophe 18). Die *libertas Romana* als Gründungsmotiv war ein Gemeinplatz, den das Annolied aus dem deutschen Kommentar des Notker von Sankt Gallen zu Boethius' *Consolatio philosophiae* kennen konnte, wo von einer "Zusammenkunft genannt *senatus*

³⁶ Joachim Deeters, „Die Kölner Coniuratio von 1112,“ *Mitteilungen des Stadtarchivs Köln* 60 (1971), S. 125-148. Vgl. Toni Diederich (Ed.), *Revolutionen in Köln 1074-1918*. Ausstellung des Historischen Archivs der Stadt Köln (Köln: Historisches Archiv der Stadt Köln 1973).

consultum" die Rede ist und womöglich das nahe Konstanz mitgemeint ist, Römerstadt am Oberrhein vor Sankt Gallen. Notkers Wort *einunga* (Einung wie in Innung) übersetzt das lateinische *coniuratio*, das rechtstechnisch den durch Eid beschworenen Aufstand meint bis hin zum Rütlichswur der *Confoederatio Helvetica*.³⁷ In der rechtlichen Form der *coniuratio* baut Köln 1106 die erste Stadtmauer gegen den Stadtherrn und zieht damit die Konsequenz aus der Erfahrung von 1074. Dies gewiß nicht zuletzt unter dem Eindruck der *Treuga Dei*, der Gottesfriedensbewegung, die durch Köln seit 1083 Eingang ins Reich gefunden hatte, und es ist kein Wunder, liest man das Annolied, daß es Köln war, wo dies geschah und ein Mittelweg zwischen stadtherrlicher Feudalpolitik und neurömischer, päpstlicher Kreuzzugsbewegung verfolgt wird.³⁸ In diesen Ereignissen und auf der Basis der gewonnenen Freiheit der *coniuratio pro libertate* von 1112 manifestiert sich im Annolied der politische Stand der Zeit als ein ganz eigener. Es ist dieser Stand der Dinge, auf dem die Formel des Stadtsiegels von der *fidelis filia Colonia*, der treuen Kirche von Köln, einen Kompromiß errichtet und vor dessen Folie das Annolied zu lesen ist.

Die Emphase des Exempels, sein Pathos, das auf dieser Formel beruht, liegt auf den Handlungen Annos 1074. Als Fürsten- und Bischofsspiegel für seine Nachfolger auf dem Erzstuhl zu Köln setzt das Annolied diese Handlungen ins rechte Licht. Wie es zum Aufstand kam, ist schwer zu sagen; Annos administrative Ministerialen, im Unterschied zu den militärischen im Bürgertum tief verwurzelt, scheinen mit den Kaufleuten gemeinsame Sache gemacht zu haben, als ohne ersichtlichen Grund ein

³⁷ Walter Schlesinger, "Burg und Stadt" (1954), *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1963), Bd. II, S. 92-147: 95. Vgl. Helmut Maurer, „Die Konstanzer Bürgerschaft im Investiturstreit,“ *Vorträge und Forschungen XVII* (Sigmaringen: Thorbecke 1973), S. 363-371: 368 ff.

³⁸ Edith Ennen, "Europäische Züge der mittelalterlichen Kölner Geschichte,“ *Mitteilungen des Stadtarchivs Köln* 60 (1971), S. 1-47: 21 f. Vgl. den weiteren rechtshistorischen Kontext bei James Q. Whitman, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era* (Princeton NJ: Princeton University Press 1990), S. 10 ff.

Handelsschiff für einen von Annos politischen Zwecken mit Beschlag belegt wurde. In der Reaktion waren ministerialische und patrizische Bindungen schwer zu unterscheiden; eine Verschwörung lag auch ohne die chronische Paranoia des Erzbischofs auf der Hand. Dieser scheint den politischen Aspekt total unterschätzt zu haben, denn er entschied sich für schwerste Strafen, als handle es sich um kriminelle Absichten, nicht um politische Empörung. Die Strafe der vermutlichen Rädelsführer war ebenso schrecklich wie symbolisch, wiewohl die Symbolik sich rächte: Anno ließ ihnen die Augen ausstechen, seine Lieblingsstrafe, wie es scheint. Sie implizierte nicht nur ein grausames Mißverständnis der Bürger und Lehnsleute, deren Richter – *bischof* und *rihtere* – er tatsächlich war (Strophe 7), sie verriet Annos eigene Blindheit gegenüber seinen bischöflichen Pflichten. Seine Fixierung auf Augen wurde sprichwörtlich und war keine geringe Irritation auf dem Weg zur Heiligsprechung von 1183 – in der Tat der falsche Plot.³⁹

Der Counterplot des Annolieds besteht darin, zu behaupten, was sich nicht gut dokumentieren läßt: die *conversio* von grausamen Taten zur Performanz eines politischen Heiligen. Das schließt nicht nur den üblichen Conversions-Traum ein, in dem Anno statt des Bischofskreuzes "einen Flecken auf seiner Brust" findet (Strophe 42), wie das schon einem heiligeren unter seinen Vorgängern passiert war, dem Bischof Heribert. Das Annolied unternimmt es, Annos Heiligen-Talent nachzuweisen in einer Wiedergutmachungsleistung zugunsten seiner Bürger statt ihrer Blendung, und es gelingt ihm dabei ein Meisterstück an Umkehrarbeit in der Form eines, so es das geben kann, ironischen Wunders. Anno heilt die Augen eines Lehnsmanne, der diese in einem dramatischen Fall von Blasphemie verloren hatte: Ein Auge nach dem anderen war dem lästerlichen Volprecht "wie ein Geschöß" aus dem Kopf "gespritzt," aber diesmal war es Anno, der Spezialist für solche Unfälle, der "in den

³⁹ So einst schon Hermann Cardauns, "Kölner Bischofssagen," *Monatsschrift für rheinisch-westfälische Geschichtsforschung und Altertumskunde* 1 (1875), S. 75-88: 83 f. Friedrich Wilhelm Oediger, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln* (Köln: Bachem 1954-61), Bd. I, S. 305 (Nr. 1033).

leeren Augenhöhlen neue Augen wachsen ließ" (Strophen 47-48). Entscheidend, daß er dazu in der Lage war. Entscheidend für den modernen Leser, daß das Annolied in dieser einzigen narrativen Passage, die des Namens wert ist, einigermaßen unerwartet die Figur der Ironie anzuwenden weiß, nämlich (Quintilian zu zitieren), in der *conversio* Annos die "Wendung ins Gegenteil" vorzuführen weiß (*Institutio oratoria* 8.6.54).

Ich habe es ein "ironisches" Wunder genannt, mit dem das Annolied unerwartet, gegen die unbelehrbaren Erwartungen der modernen Leser aufwartet, und ich habe die unerwartete Wendung, die mein eigener Text auf diese Weise nimmt, durch eine Vorentscheidung vorbereitet, die alles andere als un- oder a-historisch ist, denn sie setzt eine ältere historische Entscheidung außer Kraft: die seit der Aufklärung des Barocks, dem das Annolied seine philologisch historisierende Überlieferung erst verdankt, naturwüchsig unterstellte Diskontinuität des früheren Mittelalters und der Antike, obwohl diese Zäsur doch ganz leicht durchschaubar ist und nichts anderem entstammt als der modernen Renaissance der Antike, der alle vorhergehenden Renaissancen zutiefst suspekt sein mußten.⁴⁰ Hat man erst einmal die stadtgeschichtliche Kontinuitätsbildung, die einem tiefen lokalen Interesse an Kontinuität entspringt, anerkannt – entgegen den späteren reichsideologischen Querelen um die politische Theologie der *translatio imperii*, worauf die Annoliedforschung eine Menge Energie verschwendet hat – dann ist der bildungsgeschichtliche Impetus nicht mehr zu verkennen, für den Ironie zur politischen Tagesordnung wird. Schon die Rhetorik des Aristoteles hatte eine derartige sprachliche Abgefemtheit "städtisch" genannt (*to astú*), und die lateinische Generalüberholung, der Quintilian die rhetorische Tradition unterzog,

⁴⁰ Erwin Panofsky, *Renaissance and Rennassances in Western Art* (Stockholm: Almkvist & Wiksell 1960; New York: Harper & Row 1969). Barbara Vinken, *Du Bellay und Petrarca: Das Rom der Renaissance* (Tübingen: Niemeyer 2001).

hatte diese im allgemeineren aristotelischen Sinne "metaphorische" Funktion der Rede in der Weiterdifferenzierung der Tropen unter die Figur der Ironie gefaßt.⁴¹

Das ist noch keine romantische, und gewiß keine ästhetische Ironie der unendlichen Reflexion, aber eine politische der Diskretion und der Distanzierung. Zwischen der Zwischenzeit des Mittelalters und dem, was wir als Projekt der Moderne nicht aufgeben mögen, liegt eine Welt wie die kölnische, für die das zweideutige Zwischenreich der *double plots*, der im strengen Sinne „dramatischen“ Inszenierungsironie bestimmend blieb und Literatur definierte – in William Empsons kongenialer Beschreibung der Londoner Welt des späten elisabethanischen 16. Jahrhunderts: „the double plot was an excellent vehicle for them, if only because it could suggest so powerfully without stating anything open to objection.“⁴² Empson traf damit nicht allein die drastisch verschärften Verständigungsverhältnisse eines gar nicht so entscheidend späteren Jahrhunderts, wie es die Neuzeittheoretiker gerne hätten, sondern eine Literarizität, deren Welthaltigkeit er – unerwartet – *pastoral* nennt, um sie, präzise, nicht einem Autor oder einer Zeit zuzuordnen, sondern einer Sorge oder Besorgtheit, die man den Inbegriff eines „Politischen“ nennen kann: eine politischen Ökonomie „about the people but not by or for.“ Quintilians römische Rhetorik implizierte diese Ökonomie, bevor sie von Augustinus für ein jenseitiges Heil fit gemacht wurde. Die weltlichen *civitates*, exemplarisch die des bürgerlich republikanischen Köln, wußte mit dem *sub specie aeternitatis* mehr und mehr entkräfteten Haushalt des *uti* und *frui* besser zu wirtschaften.⁴³ Sie taten

⁴¹ Vf. "Metaphora dis/continua: Allegorie als Vorgeschichte der Ästhetik" (1994), *Figura cryptica: Theorie der literarischen Latenz* (Frankfurt/M: Suhrkamp 2002), S. 81.

⁴² William Empson, *Some Versions of Pastoral* (London: Chatto & Windus 1935, Neuauflage New York: New Directions 1974), S. 34.

⁴³ Hans Blumenberg, "Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem" (1951), *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, ed. Anselm Haverkamp (Frankfurt/M: Suhrkamp 2001), S. 253-265: 260.

es auf eine nachgerade antikische Weise, die der zu erwartenden „Aufhebung“ beider in der Moderne mehr und mehr abhanden kam.