

## ■ Eine tanzende Kirche

*Philip Knäble, Eine tanzende Kirche. Initiation, Ritual und Liturgie im spätmittelalterlichen Frankreich (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Köln/Weimar/Wien (Böhlau) 2016, 384 S., 12 Abb., 50 €*

Kein Zweifel – die zu besprechende Studie ist ein mutiges Buch. Mutig, da die Grundthese, die spätmittelalterliche Kirche sei nicht tanzfeindlich oder tanzabstinent, sondern in manchen Bereichen durchaus eine *ecclesia saltans* gewesen, seit rund 20 Jahren in der Mediävistik bekannt und kaum strittig ist. Mutig ferner, da die als Beleg gewählten Fallbeispiele – die Pelotte und die Cazzole der Kathedalkirchen von Auxerre und Sens – die Klassiker der diesbezüglichen Beweisführung sind, obwohl Quellenkritisch durchaus schwierig. Denn die meisten einschlägigen Belege stammen aus dem 18. Jahrhundert. Mutig ist zuletzt das Vorgehen: so benötigt die Arbeit rund 250 Seiten, bis der Autor in Sens und Auxerre angelangt ist.

Zuvor skizziert Philip Knäble anhand ausgewählter Texte das kirchliche Tanzverständnis in breitem zeitlichen Zugriff vom 16. bis 21. Jahrhundert. Dies muss notgedrungen anthologisch ausfallen, da von Huldrych Zwingli bis Karl Rahner viel darüber gesagt wurde und der Tanzteufel durch so manchen Traktat, nicht nur der Reformationszeit, hüpfte. Insgesamt wird ein relativ enges, sich wiederholendes Zitatensrepertoire vornehmlich aus der Bibel und den Kirchenvätern verwendet, aus denen jene Stellungnahmen schöpften, so dass sich die Quellen durch ein nahezu selbstreferentielles System auszeichnen.

Im Anschlusskapitel (»Ecclesia saltans? – Kirchliche Tanzverbote und Tanzpraktiken im Spätmittelalter und der Renaissance«) untermauert Knäble die vor allem von Walter Salmen in mehreren Studien seit den 1990er Jahren vorgebrachte Grundthese einer von gottgefälligen Vorstellungen wie den

Engelsreigen oder dem davideischen *saltator* beeinflussten, durchaus auch tanzfreundlichen Kirche. Vom 4. Lateranum (1215) bis zum Tridentinum (1563) habe kein Konzil ein generelles Tanzverbot erlassen. Zudem sei die Teilnahme von Klerikern an Tanzveranstaltungen, ja sogar deren Organisation durch Geistliche belegt.

Dies leitet nun über zu den eingangs genannten Fallbeispielen der Osterkapeltänze von Auxerre und Sens, die sozialtopographisch kontextualisiert und hierauf in ihrem Bedeutungsspektrum analysiert werden. Knäble kann dabei gegen gängige Ansichten die Unterschiede der beiden Tänze profilieren und deutet die zu Ostern 1396 ersterwähnte Pelotte von Auxerre als heilsgeschichtlich einzuordnende Initiati-on, Positionierung und Legitimierung der Kapitelgemeinschaft und die Cazzole von Sens als einen an die alttestamentarische Durchquerung des Roten Meeres erinnernden Freudentanz in Anbindung an die Osterliturgie. Ein wesentlicher Unterschied der beiden Rituale bestand auch in der Einbeziehung des jeweiligen Bischofs, ohne den die Pelotte – im Gegensatz zur Cazzole – auskam, weshalb sich beim Ostertanz von Auxerre das Domkapitel (mit den hier neu in die Gemeinschaft aufgenommenen Kanonikern) als eigene Körperschaft (gegenüber dem Oberhirten) konturierte.

Knäble fügt seine Betrachtungen methodisch in die Felder der symbolischen Kommunikations- und Ritualforschung ein. »Begrift man die Gesellschaft des Spätmittelalters in der Logik einer Präsenzkultur als Kommunikation unter Anwesenden, stellten Rituale eine Beziehung zu gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen und Herrschaftsentwürfen her«. Vor diesem Hintergrund bedeutete das Ende der Tänze im 16. Jahrhundert auch einen Verlust an Deutungshoheit über bisherige Zeichensysteme und eine Suche nach neuen substituierenden Ritualen. Die Kapitel von Sens und Auxerre hatten buchstäblich ausgetanzt. 1538 verkündete das Pariser Parlament, nachdem be-

reits gegen Ende des 15. Jahrhunderts Kritik laut geworden war, das endgültige Aus der Pelotte von Auxerre; Revisionsklagen von Seiten des Kapitels verhallten. In Sens fiel das Fallbeil für die Cazzole zwischen 1517 und 1520. Damit endete eine sakrale Tanzkultur, deren Wurzeln der Autor (ähnlich wie Gregor Rohmann) in der christlichen Adaption neoplatonischen und pythagoreischen Gedankenguts an den Kathedralschulen, beginnend im 12. Jahrhundert, sieht.

Man könnte sich fragen, warum Knäble es bei diesen Fallbeispielen belässt. Warum schaut er nicht in die Domkapitel von Chartres und Paris oder in Kollegiatstifte wie Saint-Quiriace in Provins, um seine Überlegungen auf eine breitere Quellengrundlage zu stellen? Warum wird nicht der Vergleich mit den belegten englischen Kathedraltänzen gesucht? Stattdessen schreitet der Autor auf den kulturalanthropologischen Wegen weiter, die Gregor Rohmann 2012 bei seiner großangelegten Dekonstruktion der Tanzwut-Meistererzählung als spätmittelalterlichem Krisenphänomen gewiesen hat. Auch Knäble deutet seine Fallbeispiele als mittelalterliche Auseinandersetzung mit antiken Mythen – konkret: die Labyrinth der Kathedralen, auf denen die Kanoniker tanzten, und das Ballspiel von Auxerre im Zusammenhang mit dem christlich umgedeuteten Theseusmythos (Sieg über den Minotaurus nun Sieg über den Teufel) – sowie als Echo-kammer kosmologischer Vorstellungen, wie sie sich auch in den Steinreliefs der Kirchen spiegeln. So kann er die Kathedraltänze durchaus überzeugend in den Diskurswollen seines Untersuchungskorridors verorten, wofür er auch sämtliche einschlägige »Geschütze« von Geertz bis Foucault auffährt (auch wenn dies nicht immer zwingend nötig gewesen wäre).

Insgesamt fügt sich Knäbles Arbeit in eine Reihe neuerer Untersuchungen (Jörg Sonntag 2013 zum »homo ludens« in den mittelalterlichen Klosterkirchen oder Yann Dahhaoui u. a. 2006 und Tanja Skambraks 2014 zum Kinderbischöf-fest) ein, die deut-

liche Korrekturen am lange Zeit vorherrschenden Verständnis von spätmittelalterlicher Liturgie und Frömmigkeit angebracht haben. Der oft zitierte Ausspruch des 1240 verstorbenen Kardinals Jakob von Vitry: »chorea enim circulus est, cuius centrum est diabolus« (der Tanz ist ein Kreis, in dessen Mitte der Teufel steht) hat auch durch Knäbles Dissertation viel von seiner apodiktischen Kraft verloren.

92

Um zum Anfang zurückzukommen: Gewiss könnte man der Studie inhaltlich einiges vorwerfen. Wo sind die neuen Quellen? Wo sind die neuen Beispiele? Wo sind die großen umstürzlerischen Thesen? Dem Autor ist dies zweifellos bewusst, wenn er seine Fußstapfen in viel gepflügte Felder drückt und seine Untersuchung vornehmlich zu einem methodischen, aber äußerst lehrreichen Exerzierplatz macht. Es ist das Verdienst der gutgeschriebenen, bis auf Kleinigkeiten (so heißt es etwa Kartäuser, nicht Karthäuser, die Zeitzer Chronik ist das *Chronicon Citicense*, und nicht das *Chronicon Citicensi*) sehr sauberen und durch ein zuverlässiges Namenregister zu erschließenden Arbeit, einen breiten Diskursrahmen vornehmlich zum 15. und 16. Jahrhundert abgesteckt und an zwei Fallbeispielen kulturhistorische Interpretationspotentiale ausgelotet zu haben, die durchaus tragfähig für vergleichbare Arbeiten sind. Diese sollten jetzt verstärkt darauf achten, die Quellenbasis zu erweitern und weitere Fälle für eine komparatistische Analyse zu erschließen. Auch tiefere terminologische Studien scheinen vielversprechend. Bedeutsam sind nicht zuletzt Knäbles transdisziplinäre Überlegungen, die künftig noch intensiver auf den Austausch mit Musik- und Liturgiewissenschaft setzen sollten. Potentielle Leserinnen und Leser sollten sich also keineswegs vom ersten Satz der Arbeit (»Es begann mit einer Fußmassage«) oder weiteren eher bekenntnishaften Stellungnahmen von der Lektüre eines instruktiven und im Großen wie im Detail gedankenreichen Buchs abschrecken lassen.

CHRISTOF PAULUS (MÜNCHEN)